

十二縁起説の成立過程

E. フ라우ワルナー『インド哲学史』抄訳

野武美弥子・坂井淳一・瀧川郁久

はしがき

エーリヒ・フラウワルナー (Erich Frauwallner, 1898-1974) は、現代のインド仏教研究に最も影響の大きかった人物のひとりであり、彼以降の仏教学研究の進展は彼の業績によるところ大であると言ってよい。殊にオーストリア、ドイツを中心に、今日のヨーロッパにおける仏教研究を支える研究者の多くは彼のもとで研鑽した人々である。

フラウワルナーの業績は、仏教論理学研究、唯識思想研究、アビダルマ研究など、いずれの分野においても現代仏教学の最高水準を示すものであり、現在にいたるまでその重要性を些かも減じていない。今回抄訳したのは、フラウワルナーの代表的な著作である『インド哲学史』 (*Geschichte der indischen Philosophie*) の一部である。『インド哲学史』は1953年に第一巻が、1956年に第二巻が刊行されたが、続巻は残念ながら未完に終わってしまった。

ところで、梶山雄一博士は「『仏教哲学』について——E. フ라우ワルナーの生涯と業績」(『東洋学術研究』18巻4号、1979年)と題する論文の中で、フラウワルナーの学問を次のように評している。「個々の業績にもまして強調されなければならないのは、厳密な文献批判を基調とした実証的な研究と、その上に働く驚くほど鋭い勘によって、もろもろの部分から全体を、もろもろの引用から原テキストを推理してゆくフラウワルナーの構想力であろう。」まことに的確な指摘である。今回は『インド哲学史』の中から、十二縁起説の成立過程に対する論考を和訳紹介するが、ここでもフラウワルナーは、断片的な引用から説き起こして、やがて十二縁起説成立の全体像を示してみせる。論全体からすればごく僅かな抜粋にすぎないが、それでも彼の卓越した構想力の一部を垣間見ることができよう。訳出箇所は以下の通りである。

E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, S. 189-214.

なお註は、出典を示すもののみを取り、その原典を示した。

訳出にあたって、オーストリア科学アカデミー研究員ベルンハート・シャイト氏に多くの貴重な助言をいただいたことに感謝いたします。

渴 愛

さて、渴愛に関してベナレスの初転法輪は、ただ、「渴愛は苦の原因である」とのみ言っている。このことはどのように起こるのか、すなわち、どのような状況で渴愛が苦を引き起こすのかということは語られない。だがこの点に関しても経典の他のテキストは、さらなる解明をもたらしその概念の意味をより良く理解することを教えるのと同時に、渴愛がどのように次第に厳密に捉えられ、より形作られてきたかということを示している。つまり、渴愛の発生と作用の説明の仕方には以下に述べるような二つの異なった方法がある。

渴愛の原因 1 — 感官と感官の対象との接触 —

まず第一に言えることは、そこには、我々が以前叙事詩的な哲学のなかで語った、感官と感官の対象との接触に関する考え方が引き継がれているということである。「マヌとプリハスパティの対話」についての記述 (S.103ff.) の中で我々は次のような二つのことを見た。一つには、—そこに再現された説によると— 感官が感官の対象と関係を持ち、感官の対象によって感官が束縛されることが、輪廻に心が陥る主要な原因の一つであると見做されるべきであるということ、二つには、感官と感官の対象との結び付きが妨げられるということが解脱のための重要な前提条件であるということである。

これと同様の考え方を、最も古い仏教の教説では、渴愛の概念の理由付けのために採用する。だが仏教におけるそれは、その上に渴愛の概念が構成されるような統一された一連の思考群 (Vorstellungskreis) ではない。仏教においては、我々が先に、瞑想の行について論評した箇所において最も古い仏教の特殊性として知るに至ったような、相反したあり方で、様々な見解が唐突に不均衡に互いに並んで存在しているのである。

欲望の対象となるのは事物の五つの特徴 (kāmaguṇa) であるが、その五つの特徴についての、つまり、感官の対象についての考え方に、我々は度々出会う。繰り返し繰り返し仏陀は“眼によって認識された色形 (rūpa 色)、耳によって認識された

音 (śabda 声)、鼻によって認識された香り (gandha 香)、舌によって認識された味 (rasa 味)、身体によって認識された接触 (sparśa 触)”について語る。すなわち、人を欲望に結び付け、誘惑する、望まれたもの、欲せられたもの、好ましいもの、喜ばしいものとしての感官の対象”についてである¹。そして、人々がそれらに、巻き込まれ、惑わされることに対して警告を発する。

また、六つの外的な領域 (āyatana 処) と内的な六つの領域という考え方がある。この領域というのは、感官の対象 (=六つの外的な領域) と、それら対象に対応する感官 (=六つの内的な領域) である。ここでは、それら感官の対象と感官とは「マヌとプリハスパティの対話」の中での話と同様に、相互に対応している。その際、以下の二つのことから感官の対象と感官それぞれの数は六つとなる。第一に、思考器官 (manas 意) が、古風な分類の仕方でも五つの感官と同レベルのものとして現れているということ、第二に、思考器官に把握されるすべてのものが、法 (dharma P. dhamma) という名のもとに、思考器官にとっての対象として感官の対象の一つに組み込まれるということである。

さらにまた、十八の要素 (dhātu 界) からなる集まりの名がしばしば挙げられる。これは、六つの外的な領域と六つの内的な領域 — すなわち、感官の対象と感官 — により構成され、それにさらに、それら感官の対象と感官とにより引き起こされる認識 (vijñāna, P. viññāna 識) が加わる。この認識は、それを引き起こす各々の原因により六種、すなわち、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識に分れて現れる。

このように、感官とその対象に関する見解としてはここに呈示したような種々の見解があるが、それらは結局、一つの根本的な考えが異なった構成をとったものに過ぎない。そして決定的なことは、渴愛の起源に関する解釈 — それは「根本的な考え」を基礎としているのであるが — その解釈はいずれの場合も同一であるということである。すなわち、感官の対象と感官の接触により、認識と並んで感受 (vedanā 受) も引き起こされる。そしてこの感受は、渴愛と名付けられる欲望を呼び起こす。これが渴愛の発生である。一方、解脱のための必要条件である渴愛の滅は、解脱への道に関する記述によると以下のようにして実現される。人は感官を見張って制し、そして、感官が感官の対象と接触することがある場合には、どのような激情にも心を奪われないようにする。このようにして渴愛の滅は実現される。

ここで述べた二つの考え方、すなわち、1. 欲望、つまり渴愛によって輪廻に陥るという考え方と、2. 感官と感官の対象との致命的な接触によって渴愛は発生するという考え方、この二つの考え方は、先ほど触れたように本質的には叙事詩にお

ける考え方に一致する。それは前述の「マヌとブリハस्पティの対話」の中で見てきた如くである。おおまかに言えば、仏陀の教説と叙事詩の間の相違はわずかである。その相違とは、次の点である。叙事詩においては、感官の対象から感官を分離することは瞑想のための準備として用いられていた。一方、仏陀の教えによると、感官の保護は永続的に行われるべきものであり、そして、それは解脱への一般的前提である、ということである。このことについては我々は以前、解脱への道についての論述の中で言及した(S.183)。だが、決定的に重大なことは以下のことである。

「マヌとブリハस्पティの対話」によれば、感官により引き起こされた欲望は輪廻に陥る際の単なる共働原因にすぎない。しかし、仏陀の教えに於てはまったく異なる。ベナレスの初転法輪によると、輪廻への墮落はただひたすら渴愛を原因としており、また、解脱は渴愛の滅のみによって実現する。つまり、仏陀の教えに於ては、比較にならないほど渴愛の役割は増大し、重要になっている。このように仏教では渴愛を非常に重要視したのであるが、このことが次のようなこと、つまり、その後の仏教において、渴愛に関してより進んだ結論が考えられていくようになったということをもたらしたのは何ら驚くべきことではない。

渴愛の原因 2 — 我についての誤った考え方 —

以上の事情からでは、ともすれば、「感官の対象との接触による感官の束縛」は、渴愛の発生の原因についてのさらなる結論を引き出すものとしては不十分であると感じられるかもしれない。そこで人は、渴愛の発生のさらなる原因と、致命的な作用をぜひ見つけたいという思いに駆られたが、それは「我」(ahaṃkāra)、あるいは「我の」(mama kāra) といった誤った考え方の中に見いだされ、このようにして、渴愛の発生に関する概念の根拠付けに役立つこととなる第二の思考群の形成に至った。その思考群は単に仏教にとってのみ重要であったのではない。なぜなら我々はサーンキヤの思想の中で再びそうした考え方に会おうであろうからである。サーンキヤの思想においてこの思考群は大きな役割を演じている。つまり、そこではそれは次のように説かれている。

俗人は不用意にも、現世での自身の個人的存在を自身の真実なる我(ātman, P. ātman) であると考えてしまう。そしてその結果、彼はこの我と我に関係するものすべてに特別な価値を置くこととなり、このことによって欲望、すなわち、渴愛が生じる。仏教が言うように、彼は渴愛にしがみつки、それに執着し(upādāna)、そして、束縛 — 彼をこの世の存在に縛り付け、再生から再生へ、すなわち新しい生(bhava) へ導くような束縛を作りだす。だが、これとは逆に、「これらすべては真実の我で

はない」と認識するとき、そして現実にそれらすべてのものに関わることをしない場合、欲望はなくなり、彼はすべての世俗的なものから離れ、彼をこの世の存在に縛り付けている束縛は断たれ、そして彼は解脱を獲得する。

これらの考え方は結局我々を、ウパニシャッドの哲学を通じて以前に親しんだ見解に結び付ける。ウパニシャッドの哲学においてはアートマン (ātman)、すなわち自己、真実なる我の認識は解脱の獲得にとっては決定的であると見做されていた。なぜならば誰でも、この真実なる我を認識する者は他のすべてに背を向け、そしてそれゆえ、世俗的なものから離れるからである。たとえば、ヤージュニャヴァルキヤ (Yājñavalkya) は妻のマイトレイー (Maitreyi) との最後の対話 (S.89ff.) の中で以下のように印象的に説いている。「すべてのものに価値をあたえるものはただ我、すなわちアートマン (ātman) である。それゆえ正しい努力はアートマンにむけてのみある。そしてアートマンと異なるもの、それは苦である (tato 'nyad ārtam)。」

このヤージュニャヴァルキヤとマイトレイーの対話における考え方は、我々が以前に仏教の哲学において出会った考え方と同じである。ただ、仏教においては表現の仕方が逆になっており、いわば、否定的な形をとっている。つまり「真実なる我を認識すべきである」とは言われず、「我でないものを我 (ātman, P. attan) と考えてはいけない」と説かれる。なぜならば、我でないものを我と考える場合には、欲望がこの誤った我にしがみつき、その結果人は輪廻に陥るからである。さらに、解脱はかの「真実なる我」を知ることによって生じるのではなく、誤って我と見做されたものを「我ではない (anātman, P. anattan)」と認識し、それにより、誤った我に対する欲望が断たれることによって生じるのであるからである。

さて、このような第二の思考群は、すでにベナレスの初転法輪の時に存在していた。というのは、この思考群と結び付いた、ある最も重要な概念の一つがすでに四聖諦の中に現れているからである。すなわち、現世での個人的存在を構成しているために誤って真実なる我と考えられる可能性のあるすべての要素は、仏教の教えにおいて五つのグループ (skandha, P. khandha 蘊) にまとめられている。それらは以下のようなものである。1. 形態、あるいは、文脈に沿ってよりの確に、肉体的表現できるであろう (rūpam 色)、2. 感受 (vedanā 受)、3. 心に想うこと (saṃjñā, P. saññā 想)、4. 形成力 (saṃkāra, P. saṅkhāra 行)、5. 認識 (vijñāna, P. viññāna 識)。欲望がこれら五つのグループに執着し、しがみつき、捉えている場合にはそれらはまた「執着の対象のグループ (upādānaskandha, P. upādānakkhandha 取蘊)」と呼ばれ

る。この表現は苦聖諦の中に現れ、そこでは「要するに五取蘊は苦である」と言われている。

古い仏教の伝承がさらに伝えるところによると、ペナレスの初転法輪に続いて仏陀は彼の初めての五人の弟子に第二の説法をなした。その説法もまた今に伝えられており、「無我相経」と呼ばれている。この説法において仏陀はまず、五取蘊を我と考えてはならないということを詳細に説く。そして仏陀は弟子に質問をする。

「比丘たちよ、汝らはどのように考えるか。肉体は常住であるか、それとも無常であるか。」

彼等は答える。

「無常です、師よ。」

「それでは無常なものとは何であろうか、苦か、それとも喜びか。」

「苦です、師よ。」

「では、無常であり、苦であり、変転の支配下にあるもの、そのようなものを人が考えたとき、次のように言うことができるだろうか。それは我がものである、それは我である、それは我の自我である、と。」

「そのように言うことはできません、師よ。」

続いて残りの四つの蘊に関しても同様の問答がある。そして仏陀は結論を出す。

「それ故汝ら比丘よ、いかなる肉体（色）、感受（受）、心に想うこと（想）、形成力（行）、認識（識）が過去、未来、現在において存在するとしても、—そしてそれは我々の内におけるものであろうと外界におけるものであろうと、粗大なものであろうと微細なものであろうと、卑しいものであろうと高きものであろうと、遠いものであろうと近いものであろうと—すべてこれら肉体（色）、感受（受）、心に想うこと（想）、形成力（行）、認識（識）は我がものではなく我でもなく我の自我でもない。このように、正しい認識を持つ者はこれを如実に見なければならぬ。それ故比丘たちよ、このように見る者で、知恵を持った聖なる弟子は、肉体（色）を捨て、感受（受）を、心に想うこと（想）を、形成力（行）を、認識（識）を捨てる。それらを捨てることによって彼は欲望から自由になり、欲望を止めることにより彼は解脱を得る。解脱した者には解脱について次のような知が生じる。“再生は滅し聖なる変転は完了し、義務は果たされた。再びこの世に戻って来ることはない。”このように彼は知るのである。」²

欲望を滅するため、そしてそれによって輪廻に陥ることから逃れるためには、誤った我についての考え方から自身を解放しなければならない。ここではそうした誤った我についての考え方が明確に述べられ、詳しく解説されている。そしてその考え

方は特にここでは“真実な我であるアートマンとは異なったすべてのものは苦に満ちたものである”というヤージュニャヴァルキヤの命題の上に立っている。ただ、誤った我について仏陀が示したこの考え方は、仏陀の教え全体の構成に対応してヤージュニャヴァルキヤの命題とは逆の形で現れている。すなわち“苦に満ちたすべては我でありえない”というようにである。

三種の渴愛

この第二の思考群を引き入れることによって渴愛の概念の解釈と理由付けは十分な形を探し当て、それによって最終的なものとなった。したがって渴愛の原因としては二重の理由付けがなされた。一つは、感官と感官の対象との接触による、というものであり、もう一つは我についての誤った考え方によるものである。そして我々が今見てきたように、渴愛の概念のこうした見解と解釈、少なくともその萌芽は仏陀の布教活動の初期の段階にまで遡る。だが、考え方そのものの説明と理由付けの終結を以ても、渴愛に関する思想の発展は依然として終わらなかった。人々は、今度は獲得された認識を明確に、厳密に形式化して専門用語で表現しようとした。それは以下のように行われた。

まず、渴愛に関する二重の理由付けに相応して、

1. 欲望、すなわち感官の享樂に対する渴愛 (kāmaṛṣṇā, P. kāmaṭaṇhā 欲愛)
- と
2. 生存、すなわち肉体を得ることに對する渴愛 (bhavaṛṣṇā, P. bhavaataṇhā 有愛)

に分けられた。だがそれだけでは十分ではない。これら二つにさらに第三番目として

3. 生存の滅に対する渴愛 (vibhavaṛṣṇā, P. vibhavaṭaṇhā 非有愛)

が加えられた。仏陀の教えは、特にその最古の形においては、すべて極端なものを放棄し、すべて対立するものを否定するという強く際立った傾向を示している。そうした仏陀の教えは、ペナレスの初転法輪の中すでに聖なる中道と呼ばれている。そして「仏教的理解に基づいた解脱のあり方」について論評する際に再び見るようになるように、生存の滅に向けて努めることは生存に対する執着と同様に、否定され、致命的な悪い道であると説明された。したがって「生存に対する渴愛」に対し、それに対立するものとして「生存の滅に対する渴愛」が付け加えられたことは自然であった。このようにして渴愛は上述の三区分となった。この三区分はすでに、ペナレスの初転法輪の伝承の一部として使用されている、つまり、苦の発生についての真理(苦集諦)を語るところで付け加えられたのである。それは次のようである。

再生に導くもの、満悦と欲望に伴われたもの、そここに喜びを見いだすもの、それは〈欲愛〉、〈有愛〉、〈非有愛〉である。

けれども、このような概念の捉え方が確かな形で現れたのは後代のテキストになってからであり、おそらくその発生も後代になってからであろう。

しかし、この捉え方もなお、支持され続けることはなかったのであり、時が経つうちに、非有愛という概念は再放棄された。そして結局、哲学的に明確ではない渴愛という名称を捨てて、それを貪りという表現にとって替わらせるという方向へと向かった。そして、そのようにして最終的には、愛欲に対する貪り (kāmarāga 欲貪) と生存に対する貪り (bhavarāga 有貪) について言及されるようになったのである。

縁起説

渴愛の概念に対するこの最終的な捉え方をもって、ベナレスの初転法輪に含まれる最も重要な思想についての解釈と形成とに決着が付けられたのであり、我々はその捉え方をもって、我々の、四聖諦についての議論を終えることも可能である。しかしながら、仏教の教説のさらなる発展はこの教義そのものを越えていったのである。つまりそれは以下のような道筋をたどった。

我々がすでに強調したように、ベナレスの初転法輪における仏陀の説法は、輪廻に陥ることの原因としてただ渴愛のみを挙げ、束縛と解脱について、束縛とはただ渴愛に依存するものであり、解脱とはただ渴愛の消滅に依存するものであるとした。そうなるとし、そのベナレスの初転法輪における仏陀の説法は、我々が以前から知っている他のすべての教えと対立することになる。なぜなら、それら他のすべての教えは、輪廻に陥る決定的な原因として、無知、つまり、最高の真理を知らないことを挙げていたからである。それに対して渴愛は、ただ副次的な原因として現われていたに過ぎなかった。ところが、その渴愛が、輪廻の原因として唯一認められるものであるという、ただそのようなかたちで、仏陀の教えのなかに登場してきたのである。

仏陀の教説におけるこの対立はあまりに深く、それは当時の人々を苦慮させ、困難に導かざるを得なかった。そして、その上さらに、あることがらが生じた。仏陀が悟った解脱の道そのものは、最高の認識の獲得に通じている。もし無知が束縛の原因でないとしたら、どうして、認識が解脱をもたらすことが可能であろう。このような、そしてそれに類似した吟味が、間もなく、自らの教えを宣説する時の仏陀

に対して生まれてきたに違いない。そして実際、彼はそれらのことを考慮して、この点について、彼の教えを決定的に作り変えたのである。

つまり、仏典の旧いテキストのなかには、四聖諦以外にも、四聖諦と同様に、苦の生起と苦の消滅の可能性を説くことを目的として定められている第二の教義が認められる。その教義によれば、苦の最終的な原因は、無知のなかに見出されるのである。この教義は、古代の仏教が解脱についての教説の理論的な理由付けについて語るための最も重要なことがらをもたらし、また、その古代の仏教が哲学的な思想において産み出したところの最も価値あることを総じて含んでいるのである。つまり、その最も重要なものは、十二の支分からなる原因の連鎖なるものであり、とりわけ、依存的な生起 (pratītyasamutpāda, P. paṭiccasamuppādo 縁起) の教えと呼びならわされてもいるものである。

この原因の連鎖がそのなかにおいて列挙されるところの形式のうち、最も単純で、最もしばしば見られるのは以下のものである。「無知 (avidyā, P. avijjā 無明) に依存して形成力 (saṃskāra, P. saṃkhāra 行) が生起し、形成力に依存して認識 (vijñāna, P. viññāna 識) が生起し、認識に依存して名称と形態 (nāmarūpa 名色) が生起し、名称と形態に依存して六つの領域 (ṣaḍāyatna, P. saḷāyatana 六処) が生起し、六つの領域に依存して接触 (sparśa, P. phasso 触) が生起し、接触に依存して感覚 (vedanā- 受) が生起し、感覚に依存して渴愛 (trṣṇā, P. taṇhā 愛) が生起し、渴愛に依存して把持 (upādāna 取) が生起し、把持に依存して生成 (bhava 有) が生起し、生成に依存して誕生 (jāti 生) が生起し、誕生に依存して老いと死と苦痛と嘆きと苦惱と悲嘆と絶望 (jarāmarañasaḥokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsa, P. jarāmarañasaḥokaparidevaduḥkhadomanassupāyāsa) が生起する。このようにして、すべての苦の集まり (duḥkhaskandha, P. dukkhakkhandho 苦蘊) の生起が完成するのである。

<無明>の消滅 (nirodha 滅) によって<行>が消滅させられ、<行>の消滅によって<識>が消滅させられ、<識>の消滅によって<名色>が消滅させられ、<名色>の消滅によって<六処>が消滅させられ、<六処>の消滅によって<触>が消滅させられ、<触>の消滅によって<受>が消滅させられ、<受>の消滅によって<愛>が消滅させられ、<愛>の消滅によって<取>が消滅させられ、<取>の消滅によって<有>が消滅させられ、<有>の消滅によって<生>が消滅させられ、<生>の消滅によって老いと死と苦痛と嘆きと苦惱と悲嘆と絶望が消滅させられる。そのようにして、<苦蘊>の消滅が完成するのである。」

ここにおいては、そのように、苦が、一連の原因——そのうちのそれぞれのも

のがその他のもの前提となり、その最後のものが無知であるような一連の原因——に還元されているのである。そして、引き続いて同時に、苦がその原因とともに消滅するに至るまで、この一連の因もまた、無知の消滅によって、どのようにして消滅させられるのかということが示されているのである。我々はしかし、これについての根本思想そのものに立ち入り、原因の連鎖を全体として説明しようとする前に、なお、一連の個々の問題に従事しなければならない。つまり、縁起の教義は、常に、仏陀の説法の難解で不明瞭な部分であるとみなされてきたのであり、最も早い時期から、無数の議論と論究に対して刺激を与えてきたのである。このような状況のもとでは、厳密に論評することを回避することはできず、我々は、それを全体として解釈し把握するための地点に達しうるまでは、そこに含まれる重要な概念をまず個々に説明し、明らかにしようとするべきである。

さて、我々が原因の連鎖を個々に観察するとき、その多くの部分がすでに我々によって知られていることが明らかとなる。それは、〈愛〉と、〈愛〉に関連している諸概念である。我々がここで出会うこれらの概念のうちの最初のもは、〈六処〉(saḍḍayatana)である。これはつまり、六つの内的な領域、すなわち六つの感官という意味である。次には、これら六つの内的な領域すなわち感官と、六つの外的な領域すなわち感官の対象と、認識という三者の〈触〉(spṛṣā)が続く。それによって、〈受〉(vedanā)が生起するのである。そして、今度はこれが、愛欲、〈愛〉を引き起こす。ひとびとはこの〈愛〉によって、生存に執着し、五つの集まり (skandha 蘊) —— それは、現世での個人的存在を構成する —— を自らのものとし、いわば、それにしがみつく (upādāna 取) ののである。その結果は、新しい〈有〉(bhava) の始まりである。つまり〈生〉に至り、それによって、人間の生存を満たすすべての苦を獲得するのである。

したがってここには、経典のさまざまな場所において別々に認められ、それらの箇所においては渴愛とその役割についての解釈に利用されていたすべての概念が再び現われているのである。ただ、それらがここでは関連した原因と結果の連鎖として組み合わされて現われている点に新しさを見ることができただけであり、その他の点については、それらの位置も、それらの意味も変化はない。それに対して全く新規な点は、四つの更なる支分についてのこの繋がり の拡張、つまり、それによって最終的な原因としての無知に至るまで原因の連鎖が繋がったことである。それ故、我々はとりわけこれら四つの支分を考察しなければならない。

無明

これらの支分の最初のものである<無明> (avidyā) はわかり易い。と言うのは、この<無明>は、当然、解脱をもたらす知の反対であるからである。解脱はアートルマンの認識に基づくという教えにおいては、無知とは、アートルマンに対する非認識である。今の場合のように、四聖諦の把握に基づいて解脱の認識があるとする教えに於ては、<無明>とは四聖諦の把握の反対である。経典のテキストが与える説明はそのことに適合する。それによれば、すべての苦の原因である<無明>は、四聖諦に対する非認識であり、あるいは、本質にふさわしくより厳密に表現しようとするならば、現世での存在とその原理の真の本質に対する非認識なのである。

行

この<無明>に対して、その多義性故に、我々が「形成力 (saṃskāra 行)」という総括的な表現でもって翻訳した第二概念は、はるかに取り扱い難く、議論の余地あるものである。しかし、たとえそれについて十分な確信は得られないにせよ、少なくともかなりの確実性をもって解釈することは可能である。我々が「形成力」と翻訳したインドの言葉は、ある動詞から派生したものである。その動詞は先ず第一に、「準備する」とか「用意する」とか「形成する」という意味を一般的に表しており、仏典の用語においてはこれらの意味がそのまま生きている。「形成力」という名詞もまた、上の動詞に属する「形成された (saṃskṛta 有為)」という分詞と同様に、総括的な意味合いを持っている。さらに、「形成力」という名詞も、「形成された」という分詞もともに、仏教の教義書に於ては、一切の生成物、原因によって生じたもの、それ故無常なものを意味している。つまりそれは、生成し得ないような永遠なもの・不滅なものとは反対の意味を持つ。この意味は、ずっと生きたものとして用いられたのであり、それは後の仏教の教義学においても当てはまる。

しかし、同時に、この「形成力」という言葉は、それが属する動詞と同様に、はるかに狭く限定された意味も持っている。それは、あるものが、将来に結果をもたらすような準備の状態にさせられる、という意味である。この言葉のこの用法もまた、生きた言い回しから取り入れられたのであり、それもまた、後の仏教の教義学に至るまでずっと通用していた。例えば、「形成力」という言葉は、古典サーンキヤ体系のテキストに於ては、活動状態に入ると、ただそれ自身によって、次々と展開していくある輪の状態を表すために使われている¹。そして、それは、同様の意味で、ヴァイシェーシカ体系に於ては、例えば、飛びつつある矢を運動させ続けるよ

うな活動力 (vega) を言い表わす確定された術語となっている。とりわけ、それは、しかし、精神的な影響力、あるいは精神的な準備を言い表わし、この用法は、仏典に於て顕著である。例えば、ある人が何かを行おうと決心する時、この精神的な準備が「形成力」なのである。そしてこの用法は、徐々に、仏教の学説にとって重要な術語となった。ところで、とりわけ、意志の態度 (cetanā 思) に対して「形成力」という表現が用いられる。後の生存に於て、ある確定された境遇に再生したいという確固たる願い、仏教徒の見解によれば、そのような願いは実際に、そのような再生に導き得るのであるが、それが「形成力」と呼ばれるのである。善あるいは悪への傾向は、善への「形成力」、あるいは悪への「形成力」(puṇyābhisamkāra および apuṇyābhisamkāra, P. puññābhisamkāro および apuññābhisamkāro) と称され、すぐ次の生に於ける識に決定的な影響を与える。そして、これをもって、我々は、すでに、縁起の教説を支配する思考領域に入っているのである。

「形成力」を、感官の六つの対象に向かう六つの意志の発動の集まり (śaccetanākāyāḥ, P. cha cetanākāyā) であると規定する箇所があり、この解釈は後の教義学によっても引き継がれた。また、「形成力」は、来たるべき生存を構成する五つの集まり (skandha 蘊)、つまり、次に生まれ変わった時の個人的存在を規定すると、別の箇所では言われている。そして、四聖諦に対する無知から生じ、誕生と老いと死と苦へと導く「形成力」が話題となっている場合には、今、上に述べたような意味での形成であると言っても間違いはないであろう。そして、縁起の教説においてもまた、この「形成力」という概念をそのように説明することができるであろう。従って、縁起の教説においては、「形成力」とは、感官の対象と現世の個人的存在に向かい、それによって、再生と、存在の苦への新たな埋没へと導く意志の態度、あるいは、意志の衝動であると理解されるべきである。それ故我々は、以下においても、この概念を「意志の発動」という言葉で翻訳するでしょう。

識

原因の連鎖に於ける、〈行〉に続く二つの支分についての説明は、はるかに簡単である。第三支分として生じる〈識〉(vijñāna) は、中心的な心理器官である。しかし〈識〉のこの地位は、仏教の教義書においては、全体として、それほど明白には現われていない。それは、何かあるものが、個人的存在の堅固な担い手として、つまり「我」として、現われることを避けようとする努力に依っているのである。それ故、〈識〉の無常性はとりわけはっきりと強調されており、〈識〉は大抵、種々

の心理的な過程、つまり感受や意識などと同列に言及されているのである。

しかし、それにも拘らず、〈識〉の真の本質は、種々の言説から明らかに知られるのである。たとえば、種々の瞑想訓練についての論述の中には八種の明 (vidyā) なるものが見られ、そこでは身体の構成に対する洞察が第一の場所を占めるのであるが、この、身体の構成に対する洞察については、次のように記述されている。

そのように彼は知る。それは私の身体である。形あり、四種の元素 (mahābhūta 大種) から成っており、父と母より生まれ、[享受せられた] 米粥と酸っぱい米汁によって形作られ、無常で、絶滅と消耗と破壊と砕破とに捧げられたものである。それは私の〈識〉である。それは身体に結び付けられ、身体と結び合わされる、と⁴。

〈識〉はここでは、このように、四種の元素と並んで、現世での個人的存在の構成要素として定立されている。さらに仏典のテキストでは、しばしば、一連の六つの要素 (dhātu)、つまり、地 (pṛthivi)、水 (āpa)、火 (tejas)、風 (vāyu)、虚空 (ākāśa)、識 (vijñāna) が列挙されている。そして、ここに於てもまた、〈識〉は、それらの要素と同列に言及されているのである。ただ、それは、仏典のあるテキストにおいて詳細に説明されているように、他の要素よりも高い位置を占めるのである。そこにおいては、次のように言われる。

識とは、不可視で、永遠で、輝けるものであり、そこに於ては、水も地も火も空気も、その居場所を見いださず、そこにおいては、長さも短さも、微細さも粗大さも、美しさも醜さも、名色も完全に消滅する⁵と。

これらの事実によれば、〈識〉は、受あるいは意識のような、単なる心理的な過程であるのではなく、個人的存在の実質的な構成要素であり、その意味での心理器官としてあると解釈せざるを得ない。

このことは、我々がウパニシャッドや叙事詩のテキストに於て理解したような全体的な発展と完全に一致する。つまり、我々は、ウパニシャッドの火の教えについて評論を行った時に、精神性が魂の本質であると見做され、しかもその精神性たるや、まず第一に、思考 (manas 意) という形で捉えられていることを見たのである。それから、意は、思考器官として、生命力あるいは感官のもとに整列させられ、〈識〉 (vijñāna, prajñā, buddhi) が、魂の本質として現われるのである。

結局、叙事詩では「マヌとブリハस्पティの対話」のところで知られた教説において、また同様に後述のサーンキヤ説においても、統覚機能 (buddhi) は感覚器官

の側に引き寄せられて心理的機能として理解される。

最初期の仏教説においても同様の発展が基礎になっており、その際<識>にたいしてウパニシャッドのヤージュニャヴァルキヤ説と同じ表現が用いられていることがはっきりする。仏教においてはこの発展はヴェールに覆われていた。何故なら既に指摘したように、仏教では固定的かつ持続的な人格の担い手が現われるのを許さないということを志向したため、<識>は既に多様な心理的過程と一緒に、他の心理的要素と並ぶ、一心理的要素としてよく挙げられていたからである。しかし、<識>が他の心的諸事象に対して、特別な地位を占めているという考えは決して見失われなかった。かくして、後代の教義学において、この一般的な志向がひとつの正統説へと発展するに至っても、<識>は少なくとも多様な心理的事象の中で中心的な地位を占めたままであった。

残る問題は、因果連鎖の中では<識>にどのような意義が与えられているかということである。この問いについては、古いテキストそのものが明確な回答を与えてくれる。仏陀が愛弟子アーナンダに因果連鎖を詳しく説明した教説の中には、次のように説かれている。

「アーナンダよ、<識>が母胎に入らない場合、<名色>は形成されるだろうか」

「師よ、そのようなことはありません」

「ではアーナンダよ、<識>が母胎に入ったのちにその場からいなくなってしまった場合、<名色>はこの生存への出生に関与するであろうか」

「師よ、そのようなことはありません」

「ではアーナンダよ、少年少女がまだ小さいうちに<識>が失われてしまったら、彼らの<名色>は成長し増大し発達するだろうか」

「師よ、そのようなことはありません」⁶

この記述から、最初期の仏教における<識>は、輪廻の実質的な担い手であったという貴重な知識が得られる。即ち<識>は死後つぎの生存に入るのものであり、それは他学派に見られた微細身(sūkṣmaṃ śarīraṃ)に相当する。同時に、自然界の精霊あるいは半神であるガンダルヴァに因んで名付けられた、生殖によって母胎に入るもの、すなわち流転する微細身の地位をしめるような霊的存在という古い考え方も、聖典に現われているということは確かである。しかしこれは古い仏教文献に典型的な並存である。いずれにしても、この学説の哲学的な枠組みは「識の流転」である。しかし、因果連鎖を理解するために上に引用した記述から明らかなように、

<識>の原因としての<行> (saṃskāra 志向力) は、<識>そのものを生じさせるのではなくて、単に<識>の入胎をもたらすに過ぎない。この説は後の教義学の説と一致する⁷。またこの説は解りやすく、明確でもある。何故なら、因果連鎖は現世の個人存在の起源を説明することを意図するものではなく、ただ生まれかわりの成り立ちを説明するのみであるから。そして再生は、<識>の入胎とそれに続く個体発生によってもたらされるのである。因果連鎖の第三支は以上のように説明される。

名 色

さてさらに最後に第四支<名色>についての議論が残っているが、これはもはや難しいことではない。何故ならば、この支分についての説明も上述の聖典の引用からはっきりするからである。それによると、<名色>は微細身の入胎に引き続いて生じる物質的・心理的器官と理解されるべきである。<名色>という概念の発展は、このような解釈と用意に一致する。<名色>という概念は、早くもヴェーダ文献において既に現われている非常に古い概念であり、その重要性は多くの記述から明白に読み取ることができる。例としては次の一例で十分であろう。

ヤジュルヴェーダのタイツィリヤ派のブラーフmanaでは、ある箇所では創造神ブラジャーパティによる生類の創造が話題になった際に、次のように説かれている。

ブラジャーパティは諸の被造物を創造した。創り出されたときには、それらのものはまだ互にくっついていた。そこでブラジャーパティは<色>を以って被造物の中に入った。それ故「ブラジャーパティは<色>なり」と言われる。ブラジャーパティは<名>を以って被造物の中に入った。それ故「ブラジャーパティは<名>なり」と言われる。⁸

『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』における同様の記述は、前に「ウパニシャッドの学説」の記述のところで、<有> (sat) からの原質の創造を説明したときに出てきたが、そこでは次のように言われていた。

そこでの神 (sat 有) は考えた。「今や我はこれら三神格 (三原質) の中に、我が生身とともに入り、<名色>を展開せん。」⁹

つまり、<色>とは、まだ形のない材料のなかに入り込むことによって、それを形づくり、形成するような、ある実体であり、そのようなしかたでものの本質的な構成部分を作り出すのである。同様に、<名>とは、ごく古い考え方によれば、多

様なものの本性と密接に結びついて個別性を付与するような、ある実体であり、その個別性がそのものを他の名を持つ一切のものごとから区別するのである。

この考え方が仏教によって採用され、拡大されたのである。〈色〉の概念についての古い解釈は、次のような解釈が行なわれる場合にまだ余韻を残している。

世尊よ、あたかも角材とつる、わらと粘土によって限られた場所が家と見做されるように、世尊よ、骨とすじ、肉と皮によって限られた場所が〈色〉と見做される。¹⁰

〈色〉(rūpa) という術語が次第に発展して物質性一般を指す表現になるとともに、一方では、〈名色〉という並列表現の中でのその〔色という〕概念の意味も推移して、よりいっそう身体性に専用の術語になっていった。そこで、最終的には次のような説明が与えられ得たのである。

世尊よ、四大元素(四大種)および四大元素よりなるもの(四大種所造)が〈色〉と呼ばれるのです。

また一方では、それにつれて、〈名〉という概念の意味も推移した。物質性とは対照的に、〈名〉という語が心理的要素として理解されたのは自然なことであった。〈名〉(=心理的要素)は〈識〉と一緒に、現世の個人存在を作り上げる。

実際にその解釈も行われている。例えば〈色〉を四大種であると定義した上述の同じテキストは、次のように言う。

感受(vedanā 受)、意識(samjñā 想)、意志(cetanā 思)、接触(sparśa 触)、注意力(manaskāra 作意)——世尊よ、これが〈名〉と呼ばれるのです。

11

こうして、〈名色〉という表現は、本質的な構成部分において、現世の個人存在を示す術語になった。

さて既に、もう一つの概念が出てきている。それは別の考えの筋道から導かれたものであるにしても、やはり同様に「現世の個人存在をその構成要素において定義し区分するもの」と定義される。即ち五つの蘊(skandha)である。

そこで自然な帰結として、〈名色〉と〈五蘊〉との二組の概念を互いに対応させることが要求された。その際、〈色〉は難なく色蘊(rūpaskandha)に対応する。識は因果連鎖では第三支として既に区別されているので、〈名〉は残る三つの蘊と同一視されることになる。即ち、受蘊(vedanāskandha)、想蘊(samjñāskandha)、行蘊(saṃskāraskandha)である。初期仏教はいつも一貫性を欠いているため、この場

合も、別の概念群のなかに再度〈識〉が挙げられているというわけである。

以上で〈名色〉という概念についての最終的な解釈が得られた。そしてさらにこの解釈が後の教義学へと移行していったのである。さらにまた、我々が説明を試みた際に出発点としたテキストも、この解釈に一致している。

六 処

〈名色〉から、因果連鎖の第五支として、〈六処〉(ṣaḍāyatana)が出てくる。この概念については詳しい説明は無用である。〈六処〉は六つの感覚器官であると理解されるべきである。現世の個人存在の構成要素として他の諸の構成部分と並んで〈六処〉が別に呈示されていることは、〈六処〉に帰せられている重要性から説明され得る。〈六処〉には人が輪廻に陥ることについての重要性が帰せられている。

しかも、仏教だけが例外的にこの区分を実施したわけではない。後に見るように、古典サーンキヤ学派も、胎児の発生を話題にする場合にこの区分を行なって、身体と感官——サーンキヤ学派の言い方を用いれば「所産と器官」(kāryakaraṇa)——の成長について説いている。

いずれにしても、〈六処〉の説明を以て、既述の因果連鎖の他の支分とのつながりは既に得られたので、以上で各支の解釈と説明は終わってよい。

まとめ

さてそれでは以上の解釈に基づいて、因果連鎖全体がいかなる様相を呈するかをまとめることにしよう。

輪廻に陥ることの究極の原因は〈無明〉である。つまり、解脱の為の知識である四聖諦についての無知である。この知識を持たない人間の中に、前述の〈行〉が生じ、それが感覚器官と個人存在へと向かう。この〈行〉に促されて、微細身に似た再生の担い手である〈識〉が、死後新しい母胎に入る。〈識〉に結びついて、新しい衆生の身体と心理的要素(=名色)と、そして最後に感覚器官(=六処)が成長する。それとともに、新しい衆生が生存に入る。

さてこの新しい衆生が誕生すると、感覚器官とその対象との宿命的な接触(=触)が起こる。それは、異なった種類の感受(=受)を生じて、欲望、とりわけ〈渴愛〉を喚起する。〈渴愛〉は感覚器官の享樂と、誤認である「我」に執著し、それによって新たな束縛(=取)と新たな生存(=有)へと導く。こうして再生(=生)

と生存の苦しみ（＝老死）に陥るに至り、解脱の為の智慧と渴愛の滅尽がこの循環を終わらせないかぎり、無限の連鎖が続く。

因果連鎖を概観してみると、各々の支分と概念は理解できるのであるが、ところが全体としては奇異な、ある意味では不可解な印象を与える。何しろ仏陀自身できえも、この教説を深遠かつ難解なものと呼んでいるくらいだから¹²、この感想はもつともなことである。それに、縁起説は今日に至るまで、仏教の諸命題のうちでも最も議論の分かれるもののひとつなのである。

もつとも、縁起説に見出される諸の難点のうち的一部分は、単なる誤解によるものである。つまり、多くの場合、外面的な類似に感わされて、縁起説は世界開展説と比較された。例えばサーンキヤ学派の転変説との比較である。そんな見方をしたせいで、縁起説は確かに理解しがたいような難しいものに見えはしたが、しかしそのような捉え方は根本的に間違っている。

因果連鎖は世界の生起全般の説明ではない。ましてや世界の起源と帰滅の法則ではない。そうではなくて、輪廻への陥入の法則なのである。このことは特に因果連鎖の第三支のところではっきりと示されていた。〈行〉（saṃskāra）は〈識〉（vijñāna）それ自体を喚起するのではなく、ただ〈識〉が入胎することを促すにすぎないということは明らかであった。

しかし輪廻への陥入の法則として、因果連鎖は重要である。因果連鎖から解脱の可能性が知られ、解脱への道が導きだされる。仏陀がそれを説いたのも、まさにこの為である。世界の起源と帰滅の法則に、仏陀は全く興味がなかった。仏陀はここでも自分の大原則に忠実に、ただ次のことだけを教えた。

世間の厭離と、一切の欲望の滅尽と、無常なるものの停止と、喜樂と、智慧と、悟りと、涅槃とに導くもの……

しかしまた一方では、輪廻への陥入の法則としても、因果連鎖に難点が無いわけではない。上に見たように、因果連鎖がまず最初に叙述するのは、如何にして〈無明〉と〈行〉が新しい出生（＝識の入胎）を惹き起こすかということである。それからその新しい出生の開始（＝名色の形成）を叙述する。さらに、その新しい生存において感覚器官（＝六処）とその対象の接触（＝触）によって〈渴愛〉が喚起されるさまを示す（＝受・渴愛）。その渴愛はそれ自体が、新たに、再生のきっかけ（＝取）となる。こうして次の生存の苦しみ（＝有・生・老死）へ陥ることを説いて結んでいる。

因果連鎖の諸支は、このように三つの出生にわたっており、新しい再生の実現を

二度叙述している（三世両重）。ところが、一度目と二度目の再生の叙述を、異なった語と概念を用いて行なっており、再生の開始について一度目と二度目で別々の根拠を与えている。実は、まさにこの点に、説明しきれないような不明瞭さと難点があるのである。

とはいうものの、冒頭で既に触れたような因果連鎖の起源についての解釈を適用して説明すれば、上のような難点を理解し、その由来を説明することができる。

我々の解釈によれば、因果連鎖は仏陀の最初の説法の発展型であることが示唆されている。ペナレスでの初転法輪が教えるように、もともと仏陀はただ渴愛のみを再生の原因と見做していた。そしていかにして渴愛が生起し、新たな生存への陥入を促すのかということを示したのである。それから後になって輪廻への陥入の究極の原因は無明であるという考えざるを得なくなった。そこで仏陀は同じような手順で考えを推し進めて、再生の由来を無明にまで遡った。

こうして二つのよく似た因果の系列が出来上がった。その両系列は、いかにして或る生存が別の生存から展開するかを叙述していた。さてそこで必要なことは、この二つの系列をひとつにまとめることであった。そして、表面的な方便ではあるが、十二支からなる因果連鎖という形でまとめられたのである。その際、第一の因果連鎖における二度目の生存が、第二の系列のなかの最初の生存と同一のものとされて、結果的には全部の支分を三つの出生に配分することになった。

二つの因果連鎖の比較がこのような解釈を支持する。すなわち、後から出来た前半部分は後半部分よりも明らかに進んだ考え方を示している。その進展というのは、古い八聖道から後の解脱の方法にいたるまでの「解脱論の発展」のところで既に考察したのと同様の発展であり、それ故、仏陀の思想の発展にとって特徴的なものと見做してよい。最初は、わずかの単純で基礎的な考えがある。それは印象的に把握され説示されたにしても、特色を欠きはつきりしない概念に包まれたものだが、後になると有意義な補正とともに綿密に考究されて、殊に鮮やかではつきり解るものになる。

このようにして因果連鎖の後半部分では、〈渴愛〉 (trṣṇā) は〈取〉 (upādāna) ということになる。〈渴愛〉という不確実な概念が徐々に明確さを得たことについては既に述べた。しかし〈取〉という概念も同じくらい不確実で、おそらくもっと曖昧なものである。それに対して、十二縁起の前半部分では、〈無明〉が、〈行〉を喚起する。これらは全く明確な心理的過程を表しており、さらにその上に、新しい非常に効果的な概念を同時に創造した。その概念の重要性は後代になるとさらに

明示されることになった。

もっとはっきりしていることは、因果連鎖の次の支分についての考え方の発展と改良である。因果連鎖の後半部分でく取>に続くのはく有>である。それは要するに全く特色のない概念であり、再生を表す曖昧な表現である。これに対して、前半部分では、この再生はく行>に続くものとして、その本質的な段階において、完全に明確かつ具体的に叙述されている。まずく識>が入胎し、そしてく名色>が形成され、最後にく六処>が発生する。以上がその説の形成である。この説は、当時の最高水準に位置しており、他学派の説より勝れていたとは言わないまでも、それに比肩するものであった。後半部分にある、哲学的には価値のないく生>という概念は、前半部分では脱落している。

因果連鎖に関する我々の解釈は、蓋然性を得たとはいえ、なお奇妙で、不可解な点を残している。即ち、縁起の前半と後半の純粋に機械的な併合である。そこで次のように問わざるを得ない。そもそも輪廻に陥ることに対する二つの説を純粋に外面的に結合することは仏陀にとって不快なことではなかったのかどうか。どうして渴愛と無明とをもっと密接に、例えば「マヌとブリハスパティの対話」に見られる叙事詩の哲学においてなされたように密接に連結させようとしなかったのか。「マヌとブリハスパティの対話」では、無明から直接、渴愛を引き出している。以上に見てきたことからして、他ならぬ体系化の欠如、即ち様々な観点と教義とを一つの大きな統一へと融合させることができなかったという点が、仏陀の一番弱い所であったということに注意しなければならない。再初期の仏教説において、隣接する考えがいかにも多様で矛盾したものであるかということについては、既に何度も言及してきた。

そして因果連鎖説においても同様の現象が出てきたにしても驚くにはあたるまい。しかしながら、悟りを開いた時にひらめき、やがて確固たる信念となった知識を、全く取り消すということは、仏陀にとって心理的に不可能だったのではないかということも考える必要がある。この場合仏陀は内面的には打ち勝ちがたい制限の前に立ってはいたが、しかし補足と説明によって、教説を改訂することは可能であった。そしてこの改訂は縁起説においても行われた。以上で十二縁起は、構成と起源から説明された。

我々は、縁起説において仏教の最も重要な教説に精通したのみならず、最初期の仏教説の展開の貴重な一例、とりわけ仏陀自身の内面の精神的展開の貴重な一例を見出した。最初、ベナレスの初転法輪においては、解脱の教えの説法は四聖諦の

形をとった。それが最後には縁起説になったわけだが、縁起説が四聖諦説に対して示した進展と、部分的には縁起説が四聖諦説を凌駕しそれにとって代わったということは、仏教の信徒にも意識されている。だから多くのテキストで、仏陀がどのように悟りを開いたかを叙述する際に、四聖諦の代わりに縁起説が決定的な知識の地位を占めているのは、もちろん偶然ではないのである。

翻訳担当箇所：

S.189-196 野武美弥子, S.196-203 坂井淳一, S.204-214 瀧川郁久

なお次の和訳及び英訳を参照した。

中村了昭「初期仏教に関する E.フラウワルネルの所見（その2）」（『鹿耳島経大論集』22-4, 1982年1月）

「同（その3）」（『同』23-1, 1982年4月）

E.Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, tr.by V.M.Bedekar, vol.I (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973) .

註

1. Dighanikāya XIII.27 (vol.I.p.245) : Cakkhu-viññeyyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piya-rūpā kāmūpasamhitā rajanīyā, sota-viññeyyā saddā ... pe ... ghāna-viññeyyā gandhā ... jivhā-viññeyyā rasā ... kāya-viññeyyā potṭhabbā iṭṭha kantā manāpā piya-rūpā kāmūpasamhitā rajanīyā.
2. Mahāvagga I, 6.38f. : taṃ kiṃ maññtha, bhikkhave, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā ti ? aniccaṃ bhante.yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā ti ? dukkhaṃ bhante. yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ—etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā ti ? no hetam bhante. ... tasmā iha, bhikkhave, yaṃ kiṃ ca rūpaṃ atilānagatapaccupannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhaṃ vā hīnaṃ vā paṇitaṃ vā yaṃ dūre vā santike vā, sabbam rūpaṃ—netam mama, neso 'ham asmi, na me so attā ti—evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭbham. yā kaci vedanā ... yā kaci saññā ... ye keci saṅkhārā ... yaṃ kiṃ ca viññāṇam ... evaṃ passaṃ, bhikkhave, sutavā āriyasāvako rūpasmiṃ pi nibbindati, vedanāya pi nibbindati, saññāya pi nibbindati, saṅkhāresu pi nibbindati, viññāṇasmiṃ pi nibbindati nibbindam virajjati virāga vimuccati vimuttasmiṃ vimuttamhi ti nāṇam hoti, khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyā ti pajānāti ti.
3. Sāṃkhyakārikā v.67: samyak jñānādhiḡamāt dharmādīnām akāraṇaprāptau, tiṣṭhati saṃskāraśāṭ cakrabhramivad dhṛtaśarīrah.
4. Dighanikāya II, 83 (vol.I, p.76) : so evaṃ pajānāti : "ayaṃ kho me kāyo rūpi cātum-mahā-bhūṭiko

matā-pettika-sambhavo odana-kummās upacayo anicc-ucchādāna-parimaddana-bhedana-viddhaṅsana-dhammo, idaṅ ca pana me viññāṇaṃ ettha sitaṃ ettha paṭibaddhaṅ ti.”

5. Dīghanikāya XI, 85 (vol.I, p.223) :viññāṇam anidassanaṃ anantaṃ sabbato paḥaṃ (sic) . ettha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati, ettha dīghaṅ ca rassaṅ ca anuṃ thūlaṃ subhāsuhāṃ, ettha nāmaṅ ca rūpaṅ ca asesāṃ uparujjhātīti... .

6. Dīghanikāya XV, 21 (vol.II, p.63) : viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ nu okkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ mātu kucchimiṃ samucchissathāti ? no h'etaṃ bhante. viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ okkumitvā vakkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ itthatāya abhinibbattissathāti ? no h' bhante. viññāṇaṃ va hi Ānanda daharasya sato vocchijjissatha kumārassa vā kumārīkāya vā, api nu kho nāma-rūpaṃ vuddhiṃ virūhiṃ vepullaṃ āpajjissathāti ? no h'etaṃ bhante.

Cf. Abhidharmakośavyākhyā, ed. U.Wogihara, Tokyo 1932-36, p.669, 1-6 : vijñānaṃ ced Ānanda mātuḥ kuksiṃ nāvakrāmed api tu tan nāma-rūpaṃ kalalatvāya sammūrcet. no bhanta. vijñānaṃ ced Ānandāvakrāmya kṣipram evāpakrāmed api tu tan nāma-rūpaṃ itthatvāya prajñāyeta. no bhanta. vijñānaṃ ced Ānanda daharasya kumārasya kumarikāyā vā ucchidyeta vīnaśyen na bhaved api tu tan nāma-rūpaṃ vṛddhiṃ vipulatām āpadyeta. no bhanta.

7. Abhidharmakośa III, v.21 : pūrvakleśā daśā'vidyā saṃskārāḥ pūrvakarmanāḥ, saṃdhiskandhās tu vijñānaṃ nāmarūpaṃ atāḥ param.

8. Taittirīya-brāhmaṇa II,2,7,1 : Prajāpatih prajā asṛjata. tās sṛṣṭās samāśliṣyan. tā rūpeṇānu praviśat. tasmād āhuḥ, rūpaṃ vai Prajāpatir iti. tā nāmnā'nu praviśat. tasmād āhuḥ, nāma vai Prajāpatir iti.

9. Chāndogya-Upaniṣad VI,3,2 : seyaṃ devataikṣata hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāma-rūpe vyākaravāṇīti.

10. Majjimanikāya 28 (vol.I, p.190) : seyyathā pi āvuso kaṭṭhaṅ ca paṭicca valliṅ ca paṭicca tiṅgaṅ ca paṭicca mattikaṅ ca paṭicca ākāso parivārito agāraṇ t'eva saṅkaṃ gacchati, evam eva kho āvuso aṭṭhiṃ ca paṭicca nahāruṅ ca paṭicca maṃsaṅ ca paṭicca cammaṅ ca paṭicca ākāso parivārito rūpaṅ t'eva saṅkaṃ gacchati.

『中阿含經』 (大正藏, 1, p.446c) : 諸賢。猶如因材木因泥土因水草、覆裹於空、便生屋名。諸賢當知。此身亦復如是。因筋骨因皮膚因血肉、纏裹於空、便生身名。

11. Majjimanikāya 9 (vol.I, p.53) : vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccat'āvuso nāmaṃ cattāri ca mahābhūtāni catunnaṅ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ idaṃ vuddat'āvuso rūpaṃ iti idaṅ ca nāmaṃ idaṅ ca rūpaṃ idaṃ vuccat'āvuso nāma-rūpaṃ.

12. Saṃyuttanikāya VI,1,1,3 (vol.I, p.136) : adhigato kho myāyam dhammo gambhiro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacarō nipuṇo paṇḍitavedaniyo.