

『中論』における「縁起」の意義

中 村 元

第一節 縁起の語義

『中論』における「縁起」pratyasamutpāda という語をクマールジーヴァは、「因縁」「衆因縁生法」「諸因縁」「因縁法」と訳し、また「縁起せしむ」apratyāsamutpanna という語を「不_下從_レ因縁_一生_上、不_二從_レ縁生_一」と訳し、また「何でも縁つて存するもの」pratitya yad bhavati を「若法從_レ縁生、若法衆縁生」と訳している。故にこれらの訳語からみて以前の仏教学においては大体『中論』は「因と縁とによつて生じること」または「縁によつて生じること」を説くと考えていたらしい。

また西洋の学者の中にも、小乗の縁起と区別さるべきはずの『中論』の縁起を同様に解する人が少くない。『中論』の

縁起も普通 dependent origination, production by causes, das abhängige Entstehen, la causation dependante et conditionnelle などと訳われている。⁽²⁾

ところが縁起をこのように「因と縁とによつて生ぜられること」とみるならば、解釈上さくぶる困難な問題に遭遇する。『中論』は一方において「因縁所生」を認めながら、他方においてはこれを排斥している。その著しい例は第一章（観因縁品第一）および第二十章（観因果品第二十）であり、いづれも諸法が因と縁とによつて生ずると云う説を極力攻撃している。一方では承認し他方では排斥しているという此の矛盾を一体どのように解釈すべきであらうか。

そこで先づ思いつくのは pratyasamutpāda という語をクマールジーヴァは「衆因縁生法」など⁽³⁾と訳してはいるが、

「衆の因と縁によつて生ぜられる」といふ意味に解釈してはならないのではなからうか、ということである。これを『中論』の原文に当つてみると容易に理解し得る。第十七章

第二十九詩句において、業は縁によつて生ぜられたもの (*pratītyasamutpanna*) ではない、とちれてゐる。ところが『中論』全体からいえば、ありとあらゆるものは(したがつて業も)縁起せるもの (*pratītyasamutpanna*) である。故に「縁によつて生ぜられた」(*pratītyasamutpanna*) と「縁起した」(*pratītyasamutpanna*) とは区別して考えなければならぬ。両語のチベット訳をみるに、前者は *rk'yen-las byun-ba* と訳され、後者は *rt'en-cin h'bre-l-par h'byun* と訳され、両者は明瞭に区別されてゐる。⁽⁴⁾

クマールジーヴァが両者を区別していないのは、その区別を示すに適當な訳語が見つからなかつたからであらう。もしも、「縁によつて生ぜられた」を意味しようとするならば、別の原語が考えられねばならない。すなわち前述の *pratītyasamutpanna* の外に *hetupratītyasambhūta* ⁽⁵⁾ あるいは *hetupratītyajānita* ⁽⁶⁾ が用ゐられるであらう。これらは皆な有為法に關して用ゐられる語である。故に『中論』における

「縁起」「縁起した」という語はこれらと区別して理解されねばならない。

縁起の原語の前半、すなわち *pratītya* を中觀派は「縁によつて」といふ意味には解していない。説一切有部においては「縁りつ」*pratītya* とは「縁を得つ」(*pratīyayam prāpya*) の意味であつたが、中觀派によると、*prāpya*, *apeksya*, *upādāya*, *asrītya* と同義であり、論理的な依存關係を意味しているとされている。またチベット訳からみても、これらは皆な (1a) *brten nas* または (1a) *brten cin* と訳されているから、チベットの翻訳者もこれらは同義であり、論理的關係を示すものと解していたに違いない。⁽⁶⁾ したがつて「縁りつ」(*pratītya*) を「原因によつて」と解することは不可能である。故に『中論』の縁起を「縁によつて起ること」と解釈してはならないことは明らかである。では、中觀派は「縁起」をどのように理解してゐたのであらうか？次にこれを論じたい。

第二節 相互依存

『中論』の主張する縁起とは相依性(相互依存 *idampratyaya*) の意味であると考へられている。『中論』の詩句の中には相依性という語は一度も出て来ないが、しかし縁起が

相依性の意味であることは註釈によつて明らかである。

例えば第八章（観作者品第八）においては、行為と行為主体とが互いに離れて独立に存在することは不可能であるということを証明したあとで、

『行為によつて行為主体がある。またその行為主体によつて行為がはたらく。その他の成立の原因(siddhikarana)をわれわれは見ない。』(八・二)⁽¹⁾

と結んでいる。すなわち行為と行為主体とは互いに相依つて成立しているのであり、相依性以外に両者の成立し得る理由は考えられないという意味である。チャンドラキールティの註によるとこの詩句は「陽炎のような世俗の事物は相依性のみを承認すること(idampratyayatāmātrābhyupagama)によつて成立する。他の理由によつては成立しない。」⁽²⁾ということとを説いているという。故にこの詩句の意味する「甲によつて(pratitya)乙があり、乙によつて甲がある。」ということとを相依性と命名しているとみてよいと思う。

また第十二章（観苦品第十二）においては、苦が自らによつて作られた、他によつて作られた、自と他との両者によつて共に作られた、無因にして作られた、のいずれでもないこと

を証明したあとで、チャンドラキールティは次のようにして結んでいる。

『上述の四句（自作、他作、共作、無因作）を離れた「行為と行為主体との観察の章」（観作者品）において定められた規定によつて、すなわち相依性のみの意味なる縁起の成立によつて、諸のことがらの」成立が承認されねばならぬ。』⁽³⁾故に『中論』の主張する縁起とは「相依性のみの意味なる縁起」(idampratyayatāmātrātrāpattyasamutpāda)であるということとは疑いない。これと同じ意味のことを他の箇所においても述べている。

『相依性のみ(idampratyayatāmātra)によつて世俗の成立(samvrtteh siddhi)が承認される。しかるに四句を承認することによつては「成立し」ない。何となれば有自性論(sasvabhāvavāda)の「欠陥」が随伴するが故に。そうしてそのことは正しくないが故に。実に相依性のみ(idampratyayatāmātra)を承認するならば、原因と結果との互いに相依れるが故に(ananyāpekṣasatvāt)自性上の成立は存しない。(svabhāviki siddhir nāsti)』⁽⁴⁾

また、チャンドラキールティはその著『中観に入る論』

(Madhyamakavatara) において、「相依性の真理」(hdi-rtan
hbyun-bahi de-rid = idampratyayatattva) を強調⁽⁶⁾する。

このように中観派が縁起を相依性の意味に観じている以上、種々の縁起の系列に共通な根本思想を示すとされているところの「これがあるとき、かれがある。これが生ずるから、かれが生ずる」云々という句もその意味に解釈されなければならぬ⁽⁶⁾。小乗仏教の諸派においては種々なる解釈が行われていたが、大体十二支が順を追うて時間的に生起することを意味していると解する傾向が強かつたし、また『中論』註釈からみても反対者は時間的生起関係と解していた⁽⁷⁾。ところが中観派の解釈はこれと截然たる対立をなしている。チャンドラキールティは

「これがあるとき、かれがある。あたかも短があるときに長があるが如くである。」

(asmin satidam bhavati hrave dirgham yatha sati) と説明している⁽⁸⁾。これは注目すべき主張である。小乗仏教においては、縁によつて起ること、時間的生起関係を意味すると解されていたこの句が、中観派においては「あたかも短に対

して長があるがごとし」とか、あるいは「長と短との如し」(dirghahrasvavat)⁽⁹⁾ というように全く法と法との論理的相関関係を意味するものとされるに至つた。長と短とが相依つてそれぞれ成立しているように、諸法は相互に依存することによつて成立しているという。これは法有の立場においては絶対に許されない説明である。有部は長と短とは相依つていないと考へないで、独立な「長といふもの」(dirghadravya)⁽¹⁰⁾「短といふもの」を認める。すなわち色境の中の形色(samsthāna-rūpa)の中に「長」「短」という法を認め、「長」「短」という「ありかた」を実体視している。したがつて「長と短との如し」という表現は許されないから、例えば『俱舍論釈論』梵文の中の縁起を説く部分を見ても「長と短との如し」とか「あたかも短に対して長があるが如し。」という説明は一度も見当たらない。

このように中観派は「これがあるとき、かれがある云々」という句を相依、すなわち論理的相関関係を意味するものと解したのであるが、ここに問題が起る。『中論』の詩句の中には「此があるとき、かれがある。」という句を否定している詩句がある。

『無自性なる諸の存在(有)には有性が存在しないが故にこのことがあるとき、このことがあるといふことは可能ではなから。』(一・一〇)

bhāvānām niḥsvabhāvanām na satta vidyate yataḥ
satidam asmin bhavaty etan naivopapadyate.

ここにおいてわれわれは当惑を感じるのであるが、しかし註釈をみるならば、この疑問も氷解しうる。チャンドラキールティの註によると、

bhāvānām ca pratītyasamutpannatyāt svabhāva-abhāve
kutas tad yad “asmin” iti kāraṇatvena vyapadiṣyate,
kutas tad yad “idam” iti kāryatvena. ^(H)

とあり、また青目の釈によると、

『経説十二因縁。是事有故是事有。此則不然。何以故。諸法從三衆縁生故自無定性。自無定性故、無有有相。有相無故。何得言三。是事有故是事有。是故無増上縁。』
仏随凡夫分三別有無故説。 ⁽²⁾

という。故に「是事」(asmin)を原因(kāraṇa)とみなし、「是事」(idam)を結果(kārya)と解する解釈を排斥したのである。すなわち「これがあるとき、かれがある」という句は、

「中論」における「縁起」の意義

四縁の中の増上縁を意味するのではなくて、論理的な相依相関関係を意味しているということをナーガールジュナは主張したのである。第一章(観因縁品第二)ではこの前の第七、八九の詩句においてそれぞれ因縁・等無間縁・所縁縁を否認論破しているから、この第十詩句が増上縁を論破していることは疑ない。故に小乗諸派のようにこの句が増上縁を意味するということならば、それはナーガールジュナの排斥するところとなつたが、前述のチャンドラキールティの註のようにこの句が法と法との論理的相関関係を意味していると解するならば、正しくナーガールジュナの真意を得ていると云うべきであろう。このように解するならば前述のチャンドラキールティの説明と『中論』第一章第十詩とは少しも矛盾しない。

この相依性、すなわち諸法の相依相関関係を明すのが実に『中論』の主要目的であり、そのために種々の論法が用いられている。『中論』の最初に述べてくれている八八不_レに_レ関する諸註解書の証明もこの相依を明すものにはかならないのであるが、いま別に例えば浄と不浄とを問題として考へてみよう。

『浄に依存しないでは不浄は存在しない。それ(不浄)に縁

つて浄をわれらは説く。故に浄は不可得である。』(二三・⁽¹³⁾)

一〇)

『不浄に依存しないでは浄は存在しない。それ(浄)に縁つて不浄をわれらは説く。故に不浄は存在しない。』(二三・⁽¹⁴⁾)

一一)

浄と不浄とは概念上は全く別なものであり、浄はあくまでも浄であり、不浄ではなく、また不浄はどこまでも不浄であつて浄ではない。両者を混同することは許されない。しかしながら浄と不浄とがそれぞれ自身の本質(自性)を持つならば、すなわち *existentia* として存するならば、浄は不浄を離れても存在し、また不浄は浄とは独立に不浄として存在することとなる。しかしながら浄も不浄もともに自然的存在の「ありかた」であるから、独立に存在することは不可能である。もしもわれわれが一本の木と一個の石という二つの自然的存在を問題とするならば、両者は互いに独立無関係であるということは言い得るかもしれない。しかし古代インド人が問題としていたのは自然的存在の領域ではなくて法の領域である。したがつて浄と不浄という二つの「ありかた」について考えるならば、両者は互いに無関係ではあり得ず、互いに

他を予想して成立している。浄は不浄に依つて浄であり、不浄は浄によつて不浄である。したがつて両者は独立には存在しない。

この相依の思想は中観派の書にしばしば出て来るところの「父と子」の例による説明をみるならば一層明瞭になる。

(例えば『百論』『廻證論』『大智度論』『菩提行経』などに出て来る。⁽¹⁵⁾)

自然的存在の領域においては父があつて子が生まれるのであるから、父は能生であり、子は所生である。逆に子が父を生むことは有りえない。ところが「ありかた」としての父と子とを問題とすると、そうはいえない。父は子を生じない間は父では有り得ない。(sa(pitā)ca na putraṃ yāvaj janayati tavat pitaiva na bhavati.)⁽¹⁶⁾ 子を生ずることによつてこそ(putrajananāśpekṣatvat)始めて父といひ得る。⁽¹⁷⁾ 父と子とは互いに相依つている(iaretarāśrayaṇa)のであるから、互いに独立な父と子とを考えることはできないし、また父が子を生じるといふこともあり得ない。一切の法は相依相関において成立している、というのである。

いまチャンドラキールティの註をみると、この相依説を種々の表現によつて説明している。すでに述べたように一切の

法は「長と短とのいふべ」(dirghaśravavat) あるが「短と長とのいふべ」(braśvadirghavat) 相依しているともいふ、あるが「彼岸と此岸とのいふべ」(para-avārayat) あるが「種子と芽とのいふべ」(bijākuravat) 相関関係において成立しているともいふ⁽¹⁸⁾。あるいはまた諸の事物はあたかも燈(pradīpa)と闇(andhakāra)とのいふく互いに相関概念(pratīdvandvin)⁽¹⁹⁾となつて存在しているとも説明している。要するに諸法は互いに相依している(parasparāpekṣā)⁽²⁰⁾であり、例えば認識方法と認識の対象とについていえば

『そうしてそれらは互いに相依ることによつて成立している(tāni ca parasparāpekṣeṣā siddhanti)。認識方法があれば認識対象たるものがある。認識対象たるものが有れば認識方法がある。実に認識方法と認識対象との本性上の成立は存在しない。(no....svabhāviki siddhiḥ)⁽²¹⁾』

といい、また

『先師は互いに相依る成立によつて (parasparāpekṣeṣā siddhyā) 両者を成立させた。⁽²²⁾』

ともいふ。

これを術語でまとめていえば、諸の存在の「相依」(para-

「中論」における「縁起」の意義

⁽²³⁾ parāpekṣā)「互に相依しているいふ」(itaratāpekṣatva)⁽²⁴⁾「相依による成立」(parasparāpekṣā siddhiḥ, parasparāpekṣiki siddhiḥ, anyonyāpekṣiki siddhiḥ)⁽²⁵⁾を主張するのが『中論』の中心問題なのであつた。

次にこれらの諸語の漢訳をみるにクマールジーヴァは青目釈を訳すに当つて「相待」「相因待」「因待」「相因」等の字を用いている。上述の説明に「相依」という訳語を度々用いたのは宇井博士が使用されたのに順じたのであるが、青目釈には出て来ないようである。しかし『中論疏』をみると「相依」という語は頻繁に出て来る⁽²⁶⁾。その相依の用例を見ると、稀には samprayukta の意味に用いてあることもあるが、⁽²⁷⁾大部分は上述の parasparāpekṣā, itaratāpekṣatva 等の意味に用いられている。「相待」「相因待」「因待」「相因」等の語も嘉祥大師がしばしば用いていることは言うまでもない。

嘉祥大師も『中論』が相依説を説いていることに充分留意して『相待通』生死涅槃三乘一乘等万義。相待若成万義成。相待若壞一切皆壞。⁽²⁸⁾』

という。のみならず、インドにおいては未だ充分に分類されていないかつた此の「相待」という概念を種々に分類してい

る。第一の分類。△通待▽と別待▽。

△通待▽とは長と不長との関係の如きをいう。すなわち長と長以外のすべての関係であり、一般的にいへば甲と非甲との関係（すなわち矛盾）である。

△別待▽とは長と短との如き関係をいう。すなわち反、対、概念の関係である。

一師は前者を「密待」と名づけ、後者を「疎待」と名づけていると伝えている。

第二の分類。△定待▽と△不定待▽。

△定時▽とは例えば生死とニルヴァーナ、色と心との関係の如きを云い、△不定待▽とは、五尺は一丈に対しては短いが三尺に対しては長いというのが如き場合の関係を云う。

第三の分類。△一法律▽と△二法律▽。

△一法律▽とは一人が父でもあり、また子でもあるが如き場合を云い、△二法律▽とは長い物と短いものと二法に關していう場合でもある。⁽²⁹⁾

インドの中觀派のいう「相待」とはこれらすべてを包括しているともてよいであろう。

このような諸存在の相依性に注目するならば、『中論』の論

理の特異性を明かにし得ると思う。例えば『中論』においては、「Aが成立しないからBが成立し得ない。」という論法がしばしば用いられている。すなわち、

『△特質▽（相）が成立しないから△特質づけられるもの▽（可相）は有り得ない。

△特質づけられるもの▽が成立しないから特質もまた成立しない』⁽³⁰⁾（五・四）

というような場合である。この論法は非常に多く用いられているが、いま例示すると

第一章五、七、八、十四後半、第二章二二、二三、第三章五後半、六後半、第四章五、第七章二九、三三、第九章一一、第十一章二、第十四章八、第十六章五⁽³¹⁾、七、第十七章二六、二七、二九、三〇、第二十章二二、二四後半、第二十二章四前半、九後半、第二十三章四、六後半、九、一二、一三、一四、一六、一九、二一（なお多少意味を異にするが第二十四章にはこれと似た論法が非常に多い。）⁽³²⁾

これらの論法は一樣でないが、いずれも一方が成立しないから他方も成立しないと主張するものであり、註釈中にも非常に多く用いられている。

ところが、この議論は形式論理学の立場から見ると決して正しい議論とは言えない。例えば第七章（観三相品）ではあらゆる方法によつて有為法が実有なるものとしては成立し得ないことを証明した後で、

『生と住と滅とが成立しないが故に有為は存在しない。

また有為が成立しないが故にどうして無為が成立するであろうか。』⁽³³⁾（七・三三）

というが、一切法を分類して有為と無為との二つにするのであるから、有為と無為とは互いに排除し合う関係にある以上有為が成立しないとしても無為は成立するかもしれない。一般に『中論』における推論の形式をみると形式論理的には不正確なもののあることは、すでに宇井博士が指摘しておられる。⁽³⁴⁾

ではナーガールジュナの議論には誤謬が有るということになるはずであるが、しかし『中論』が相依説を主張しているということを検討するならば、この困難も解決し得ると思う。

『中論』によればあらゆるものは相関関係をなして成立しているから、この節の始めに述べたように「甲によつて乙があり、また乙によつて甲がある。」といい得る。これを条件文

の形に書き換えると、「甲が成立するときに乙が成立し、また乙が成立するときに甲が成立する。」といい得る。故に『中論』およびその註釈において「甲が成立するならば乙も成立するはずであるが、甲が成立しないから乙も成立しない。」という議論がある場合、形式論理的に批判すると明瞭に不正確な推論であるが『中論』が相依説に立つ以上、前述の議論は暗々裡々「乙が成立するならば甲も成立する。」という命題を前提としてもっているから必ずしも誤謬とはいえない。また一切の条件や理由なしに、ただ「一方が成立しないから他方も成立しない。」と主張する議論も相依説を考慮するならば誤った議論で無いたが解る。すなわち

『相互に依存するが故に、一つのものが成立しないときには、第二のものもまた成立しないのである。』⁽³⁵⁾

といわれ、また

『それ故に、相互に依存するが故に、一つのものが存在しないならば他のものも存在しないことになるであらう。』⁽³⁶⁾

と説明されている。故にナーガールジュナが相依説を主張しているということを念頭におくならば、従来西洋の学者によつてしばしば主張されるような、ナーガールジュナは詭弁を

説いているという説が誤解にもとづいていることが明らかに
なろう。

以上は縁起または相依という語の内容を論じたのであるが
次に縁起ということがいかなる範圍に關していい得るかを考
察したい。

すでに説一切有部においては、縁起とは有情數に限つてい
うとなす説⁽³⁷⁾と情・非情に通じていうとなす説と二種行われて
いたが、いづれにしても縁起とは有為法に關してのみいい得
ることであつた。そうして有部は有為法の外に別に獨立に実
在する無為法を認めていた。すなわち

『無為法有_二自相住_一。』(= svalaksanasthitibhāva)

という。これをヤシヨミトラは、 svalaksane sthitih.
sthitīyā bhāvah と註解しているから、無為法も「自相におい
て住することによつて存在する」ところの法であり、有為法
の單なる反対概念でもなければ、また有為の歟如でもない。
自相を有する獨立絶對な法として承認されている。そうして
この無為法に關しては縁起は適用されないのである。

ところが『中論』はすでに述べたようにこれに對して、『ま
た有為が成立しないが故にどうして無為が成立するであらう

か。』(七・三三)という。有為法が成立しないから無為法も成
立し得ないという議論は中觀派の書のうちに度々現れてい
る。⁽⁴⁰⁾有為法も無自性であり、無為法も無自性であり、両者は
相依相關の關係において成立している。⁽⁴¹⁾したがつて、

『何であらうと縁起せざる法は存在しないから、いかなる
不空なる法も存在しない。』(二四・一九)

(『未曾有 一法不從因緣生 是故一切法 無不是空者。』)

というし、またチャンドラキールティも同様に「縁起せざ
る法は存在しない。」⁽⁴³⁾というから、有為法も無為法も共に一
切法が、より高き相依という統一の下におかれている。すな
わち

『いかなる法であらうとも無為なるのは実にどこにも存
在しない。』⁽⁴⁴⁾(二五・五後半)

のであつて、ニルヴァーナというのも仏というのも皆な「因
縁に屬し」ているのである。『大智度論』によると、

『須菩提語_二諸天子_一。我說仏及涅槃正自如_レ幻如_レ夢。是二
法雖_レ妙。皆從_二虛妄法_一出故空。所以者何。從_二虛妄法_一故
有_二涅槃_一。從_二福德智慧_一故有_レ仏。是二法屬_二因緣_一。無_レ有_二
実定_一。如_二念仏念法義中說_一。』⁽⁴⁵⁾

というし、三論宗でも

『以生死涅槃凡聖解惑皆是假名相待無有自性』。稱為「因緣義」。⁽⁴⁶⁾

といい、『中論』は要するに『一切仏法皆是因緣義』⁽⁴⁷⁾を明していると言く。このように有為法と無為法とにわたつて相依が説かれるのである。これを前述の有部の縁起論と比較するならば、著しい相違のあることに気がつく。それと同時に、『中論』の主張する縁起が後世シナの華嚴宗の法界縁起の思想と非常に類似していることが解る。法界縁起の説においては有為法・無為法を通じて一切法が縁起していると説くのであるが、その思想の先驅をわれわれは正しく『中論』のうちに見出すことができる。

シナの華嚴宗は一切法が相即圓融の關係にあることを主張するが、中觀派の書のうちにもその思想が現われている。すなわちチャンドラキールティの註解においては

『一によつて一切を知り、一によつて一切を見る。』⁽⁴⁸⁾
(ekena sarvam jānāti, sarvam ekena paśyati.)

といい、また一つの法の空は一切法の空を意味するとも論じている。アーリヤデーヴァはいう、

「中論」における「縁起」の意義

『一つのものの空を見る人は、一切のものの空を見る人であると伝えられている。一つのものの空性は、一切のものの空性にほかならない。』⁽⁴⁹⁾

チャンドラキールティも同様にいう、

『中觀派は、一つのものの空性を教示しようと欲しているのと同様に一切のものの空性をも教示しようとしているのである。』⁽⁵⁰⁾

『若見一物性一切法亦然。若解二法空、一切皆空故。言説有所得、諸所作皆空、一切無所得。一切皆成就。』⁽⁵¹⁾

このように一(eka)と一切(sarva)とは別なものではない。極小において極大を認めることができる。極めて微小なるものの中に全宇宙の神秘を見出し得る。各部分は全体的連関の中における一部分にほかならないから部分を通じて全体を見ることが出来る。実に『中論』のめざす目的は全体的連関の建設であつた。

このように解するならば『中論』の説く縁起と華嚴宗の説く縁起とはいよいよ以て類似していることが明らかである。従来、華嚴宗の法界縁起説は全くシナにおいて始めて唱え出されたものであり、縁起という語の内容を変化させて、時間

的觀念を離れた相互關係の上に命名した、と普通解釈されて来たが、しかし華嚴宗の所説はすでに三論宗の中にも認められるのみならず、遡つて『中論』のうちに見出し得る。『中論』の縁起説は華嚴宗の思想と根本においては殆んど一致するといつてよい。ただ華嚴宗のほうが一層複雑な組織を立てている点が相違するのみである。賢首大師には『十二門論宗致義記』があるほどであり、また日照三藏からも教えを受けたというから、ナーガールジュナからの直接の思想的影響も充分に考えられる。

法界縁起の説がはたしてどれだけナーガールジュナの『中論』その他の著書の影響を受けているかということは独立な研究問題であるが、両者の間に内面的に密接な連絡のあつたことは否定できないと思はれる。

なお、最後に問題とすべきこととして『中論』の右に挙げたような表現が原始仏教聖典のうちには見当たらないのに、ジャイナ教の聖典のうちに見られるという事実である。例えばジャイナ教の聖典では

『一のものを知る人は一切を知る。一切のものを知る人は一のことを知る。』⁽⁵³⁾

と説き、同趣意の思想が、ジャイナ教のサンスクリットの詩句においても伝えられている。⁽⁵⁴⁾ また

『一つの「煩惱」を」避ける人は一切の「煩惱」を」避ける。

一切の「煩惱」を」避ける人は一つの「煩惱」を」避ける。』ともいう。では、ナーガールジュナはこのような表現をジャイナ教からとりいれたのであろうか。しかしジャイナ教に関するナーガールジュナの言及は割合に僅少なので、なお疑問とすべき余地がある。この歴史的連絡の解明は、今後の研究にゆだねたい。

第一節 縁起の語義

(註)

- (1) *pratyasamutpada*……因縁(帰敬偈)、衆因縁生法(第二十四品第十八偈)、諸因縁(第二十四品第三十六偈)、因縁法(第二十四品第四十偈)。

apratyaksamutpanna……不從縁生(第二十四品第二十一偈)、不從因縁生(第二十四品十九偈)。

pratyā yad bhavati……若法從縁生(第十八品第十偈)、

若法衆縁生(第七品第十六偈)。

- (2) ラーダークリシュナン、トマス、ダスグプタ、ダットは *dependent origination* と訳し、ダットは或いは *causal law* とも訳し

— 117 —

udbhava と還元しているが、プーサンの idampratyayātātva という推定に従つておく。

(6) これについては、いずれ他の機会に詳しく論ずることにしたい。

(7) Cf. *Mv*. p. 54, ll. 9-10.

(8) *Mv*. p. 10, l. 7 この文句は元来バーヴァヴィウエーカの説とされているが、チャンドラキールティはこれに対して、汝(チャンドラキールティ)は種々異説を立ててブッダパーリタを攻撃しているが、これが汝の根本思想であるならば、結局われわれの考へ一致するのではないかといつてゐるのもである。(*Mv*. p. 10, ll. 8-9) スチャルバツコーイの説文もこのように解してゐる。故に、縁起を長に短このような相関関係となす点では、バーヴァヴィウエーカもチャンドラキールティも一致している。

(9) *dirghahrasavavat. Mv*. p. 458, l. 14; p. 529, l. 4; p. 459, l. 9. *hrasvadirghavat. Mv*. p. 252, l. 12; p. 458, l. 14.

『ランカーヴァタラ』(楞伽經)の次の説明もいさゝか違つてゐる。

advayaśakṣaṇam punar Mahāmate katanad yad uta cāyāta-pavad dirghahrasavakṣiṇśūklāvan Mahāmate dvayaprabhāvita na prthakprthak. (ed. by Nanjio), p. 76, ll. 7-8.)

(10) e.g. *AKV*. p. 350, l. 10.

(11) *Mv*. p. 87, ll. 1-3.

(12) 大正蔵 三〇卷三ノ中。

(13) anapeksya śubham nāsty aśubham prajāpāyemahi,

yat pratīya śubham tasmāc cūbham naivopapadyate.

(14) anapeksyāśubham nāsti śubham prajāpāyemahi,

yat pratīyāśubham tasmād aśubham naiva vidyate.

(15) 『内曰。不然。子故父。』修妬若未生子不名為父。子生然後

為父。』(『百論』破一品、大正蔵、卅卷一七四ページ上。)

。『因緣亦空。因緣不定故。譬如父子。父生故名爲子。

生子故名爲父。』(『大智度論』三十一卷、大正蔵、廿五卷二九

〇ページ上。)

。pitā cen na viṇa putrat kutah putrasya sambhavaḥ, putrabhāve pitā nāsti taśasattvaṃ tayoḥ dvayoḥ.

(*Boṭṭhicaryāvatāra*, IX, 114.)

『無父定無子 欲子生何得 有父而有子 彼二法亦爾。』

(『菩提行經』卷四、大正蔵、卅二卷、五五九ページ中。)

これぞ、フランスニャーカラマチは註釈して次のようにいふ。

putrajananapeksatvād asya vyapadesasya. tarhi kutah putrasya sambhavaḥ. (*BCAP*. p. 537, l. 18.)

或つてまた

sa(pitā) ca na putram yāvaj janayati tāvat pitaiva na bhavati, yāvac ca pitā na bhavati tāvat putrasya tasmāt sambhavo nāsti. ata itetaraśrayanāḥ ekabhāvād

anyatarabhavaḥ syād iti. dvayor apy anyor abhāva iti samudāyarthah. (*BCAP*. p. 538, ll. 2-5.)

『もしも父によつて子が生ぜられ、またその子によつて父が生ぜられぬのであるが、しからば汝は説明すべし——その両者の

べつど何者か何者を生ずるものであるか。』

『それら兩者ともに父と子との特質を取るが故に、それに関してわれらは疑をいだく。汝は説明せよ——そのうちで誰が父であるのか？誰が子であるのか？』

(*Vigrahaśāstra*, ed. by A. Kunst, vv.49; 50.)

『為是父子生 為是子生父 何者是能生 何者是所生』

(『廻靜論』第二十八偈、大正藏、卅二卷一〇頁中一下。)

『為何者是父 為何者是子 汝說此二種 父子相可疑。』

(『廻靜論』第二十九偈、右二同シ。)

(16) 註11参照。

(17) 『因縁亦空。因縁不定故。譬如父子。父生故名為子。生子故名為父。』(『大智度論』大正藏、二五卷二九〇ページ上。)

(18) *dirghahrasvasavavat, hrasvadinghavat* についでに註9参照
pārāvāvat. (Muf. p.458, l. 13; p.459, l. 9.); bīṅkuravat. (Muf. p.458, l. 13; p.252, l. 11.)

(19) シヤイエル^{te} *prativandvin* を *Kontradiktorischer Gegensatz* と訳してゐる。(*Ausgewählte Kapitel, Einleitung, S.xx.*) キリエ^ル、ウイリアムスの辞書は *prativandvin* を *prativandva* と同義に解し、これを *opposition* と訳してゐる。チャンドラキール^テの註には時々出て来る語である。例え^ば、有と無 (*Muf. p.266, l. 14*)、輪廻とニルヴァーナ (*Muf. p.287, l. 13ff.*)、灯と闇 (*Muf. p.382, l. 15, p.154, l. 10*) といふ *prativandvin* であるといふ。故にいまこれを相關概念と訳して、おこつて差支えなさうであらう。

(20) *Muf. p.189, l. 15.*

「中論」における「縁起」の意義

(21) *Muf. p.76, ll. 10-11.*

(22) *Muf. p.189, l. 15.*

(23) *Muf. p.76, ll. 10-11; p.173, l. 1.*

(24) A.A. ed. by Wogihara p.96, l. 8.

(25) *parasparapeksikī siddhi. (Muf. p.200, l. 3; p.67, l. 11.)*

parasparapeksikī siddhi. (Muf. p.189, ll. 8-9; P.190, l. 8;

p.213, l. 11, p.345, l. 2.)

anyonyapeksikī siddhi. (Muf. p.190, l. 3.)

(26) 『中論疏』(六三八ページ下、五八九ページ上、五一九ページ上、五八五ページ上)

(27) 『中論疏』(五八五上)

(28) 『中論疏』六五二ページ下。

(29) 『但相待ニ多門』有ニ通別定不定一法ニ法ニ。通待者。若長待ニ不長、自、長之外並是不長。別待者如ニ長待ニ短。一師亦名此為ニ疎密相待。若長短相待名為ニ疎待。長待ニ不長。翻是密待。以ニ即ニ長論ニ不長故。不長望ニ長此即為ニ密。長短相望即是二法。是以名ニ疎。故山中舊語云。成ニ瓶之ニ不瓶。成ニ青之ニ不青。即指ニ瓶為ニ不瓶。故不瓶成ニ瓶也。定待者。如ニ生死待ニ涅槃。及色心相待名為ニ定待。不定待者。如ニ五尺形ニ一丈為ニ短待三尺為ニ長。名ニ不定待。一法待者。如ニ一人亦父亦子。二法待者。如ニ長短兩物。』(『中論疏』六五二ページ下。)

(30) *leksana-asamprvritan ca na laksyam upapadyate, laksyaṇūpapattau ca laksanasyāpy asambhavaḥ.*
『相法無有故。可相法亦無。可相法無故。相法亦復無。』(羅什訳)

- (31) 註釈による。
 (32) utpādisthiti bhāṅgaṇām asiddher nasti saṃskṛtam, saṃskṛtasyāpāsiddhan ca katham setayayā asaṃskṛtam.
 (33) 宇井博士『国訳中論』解題二八ページ。
 (34) itaretarāśrayatvād ekasyāsiddhan dvityasyāpi asiddhiḥ. (BCAP. p. 537. ll.12-13.)
 (35) ata itaretarāśrayanād ekabhāvād anyatarābhavaḥ syāt. (BCAP. p. 538, l.4.)
 (36) 三世両重の因果による解釈あるいは分位縁起の説がそれである。
 (37) 『上座言』縁起有「一。一有情数」「一非有情」(『順正理論』第二五卷大正蔵、二九卷四八二ページ上)
 (38) 『俱舍論』五卷、十二枚左。
 (39) *Abhidharmakośavyākhyā*. p.172, l. 12.
 (40) dharmasya dharmena śūnyatvāt sarvadharmāśūnyatā sarvadharmāṇām saṃskṛtāsaṃskṛta-rāśyor itaretarāpekṣatvena svabhāvapariniṣpannatvāt. (A.A.A. p.96, ll. 7-9.)
 。『有為法空故』当知無為涅槃法亦空。何以故。此五陰。更不生。余五陰。是名涅槃。五陰本来自空。何所滅故。説名涅槃。又我亦復空。誰得涅槃。復次無生法名涅槃。若生法成者。無生法亦不成。生法不成。……因生法。故名無生。若生法不成。無生法云何成。是故有為無為及我皆空。
 (『十一門論』大正蔵、卅卷、一六〇ページ中。)
 。『生住滅空故、有為法空。有為法空故、無為法亦空。因有為故、有為無為。有為無為法空故、一切法皆空。』(『十一門論』大正蔵、卅卷一六二ページ下、および一六三ページ中。)
 。『雖』常法仮名無為。以理推之。無常法尚無有。何況常法不可見不可得者。『青目釈、大正蔵、卅卷、卅五ページ上。)
 嘉祥大師もこの議論をそのままうつけてついている。
 『有為空故無為亦空。為無為空故。一切法畢竟空。即是諸法実相。』(『中論疏』五九〇ページ下。)
 其の他第七品第三十三偈に対する註をみると、皆この註釈も同様の議論を述べている。
 (41) スチュルパツコイは次のように云う。「小乗では存在 (existence) は有為と無為とに分類され、両者ともに実在 (realities) とられていた。しかるに〔大乘では〕いまや両者共に窮極においては実在するものと考へられず、両者共に相關 (Relativity) といふより高き統一のものにわたられた。」(『Buddhist Nirvāṇa, p.42. タンとフ同様につづ。』(Dutt: *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, p.223.)
 (42) apratityasamutpanno dharmah kaścin na vidyate yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmah kaścin na vidyate. プーサンの出版本には apratitya samutpanno と離してあるが、チベット訳には gan phyir rten bhyun na yin pa とあるから続けて書いたほうがよい。すなわち「縁起せずして起れる」ではなくて「縁起せぬもの」の意味である。
 (43) yo hy apratityasamutpanno dharmah sa na samvidyate. (Mv. p.505, l. 4.)
 (44) nāsaṃskṛta hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaścana.

『終無、有一法。而是無為者。』

- (45) 『大智度論』五十五卷(大正藏)一三五卷四四九ページ一中。

- (46) 『中論疏』三〇ページ上。

- (47) 『中論疏』三〇ページ上。

- (48) *Mv.* p. 28 l. 15. *Samādhi-āṅgustva* の語用は、*śānta* の語用と同じ趣意の文章は *Abhisamayalankarāloka*

(ed. by Wogihara), p. 909, ll. 8-11 にみられる。

- (49) *bhāvaśya ekasya yo dṛṣṭā sarvaśya sa smṛtaḥ /*
ekasya śūnyatā yā eva sā eva sarvaśya śūnyatā //

(*Catuḥśatāka* III, 16; *Bhōtoprakāśa*, p. 169.)

- (50) *yathaiiva hy ekasya dharmasya śūnyatā pratipādayitum iṣṭā*
Mādhyanikena tathaiiva sarvadharmānām apiti.

(*Mv.* p. 127, ll. 1-2.)

- (51) 『大乘中觀釈論』(大正藏、卅卷一四四ページ上)。

なおチャンドラキールティの註に引用してある次の詩句もこの思想を示すものである。

ekasya bhāṣamāṇasya sarve bhāṣanti nirmittāḥ.

ekasya tūṣṇībhūtasya sarve tūṣṇībhavanti hi.

(*Mv.* p. 331, l. 5 及びプーサン(註参照)。

- (52) 既述の相待の思想は皆なこれと関係がある。また『三論玄義』の中には『華嚴經』第五、四諦品の文を引いて次のようにいう。

(『三論玄義』八三枚左)。

『一中解一切。無量中解一。故一法得、以一切法為義。一切法得、以一法為義。』

「中論」における「緣起」の意義

- (53) *jo egam jñāni se savvaṃ jñāni*

je savvaṃ jñāni se egam jñāni (*Āyāranga*, I, 3, 4, 1.)

- (54) *eko bhavaḥ sarvathā yena dṛṣṭaḥ*

sarve bhāvāḥ sarvathā yena dṛṣṭā

eko bhāvāḥ sarvathā tena dṛṣṭaḥ

(*Āyāranga*, I, 3, 4, 2.) *Śyādāśādanāṅgaṇi* (Chowkhamba Sanskrit Series, pp. 4: 112) (Bombay Sanskrit Series, No. LXXXIII, pp. 4: 92); Gunaratna ad *Śāddarśanasamuccaya* (Bibliotheca

Indica, p. 222) (Chowkhamba Sanskrit Series, No. 27, p. 42.) *Āyāranga*, I, 3, 4, 2. (ed. by Schnubring, p. 17, l. 1f.)

- (55) *Āyāranga*, I, 3, 4, 2. (ed. by Schnubring, p. 17, l. 1f.)