

# 「一切法因縁生の縁起」をめぐって

舟橋 一哉

## 一 問題の所在

本誌の第二十八号に「初期佛教における縁起説の位置づけ——三枝教授の批判に答える——」を發表してから、四年以上の歳月が経過したが、その間に中外日報新聞を舞台として、更に宮地廓慧氏をも巻き込んで、激しい縁起論争が展開された。この縁起論争を通して明かになったことの一つは、原始佛教の段階でいわゆる「一切法因縁生の縁起」を認めるか否かの問題であつて、多くの学者はこのことに対しては否定的であつた。それで、私が中外日報新聞に書いたことと幾らか重複する点もあるが、このことについての私の考えを纏めて記すこととする。

「一切法因縁生の縁起」という言葉は、「有情教縁起」と並べて、「縁起に二種あり」として、故赤沼教授が用いられた言葉である。「一切法因縁生」とは、「迷いの生にあつては、すべては種々様な条件によつて条件づけられて存在するもの、即ち条件に依存するものばかりであつて、条件を離れて、条件と無関係に存在するものは「つもない」ということであり、そういうことを説く縁起説を「一切法因縁生の縁起」というのである。「有情教縁起」とは、「有情が迷いの世界に流転する、その流転のすがたを説く縁起説」ということであつて、初期佛教における縁起説にはこの二種類がある、とするのが赤沼教授の説である。これら二種類の縁起説を比較してみても、最も顕著な相異は、有情

数縁起ではその逆観がそのまま実践の道を示しているのに、一切法因縁生の縁起では、順観も逆観もその表わす意味は全く同じである、ということである。即ち一切法因縁生の縁起では、AがあるからBがあると云っても、AがないからBがないと云っても、その表わす意味は同じであって、「だからBは無常である」という結論が導き出されるが、有情数縁起では、AとBのあることは、迷いの世界を示し、AとBの無いことは、悟りの世界を示しているのである。そして赤沼教授は、十二縁起説を初め、その他の形のこれに類するもろもろの縁起説はすべて「有情数縁起」に属せしめ、「一切法因縁生の縁起」とは無関係である、と考えた。それでは「一切法因縁生の縁起」は原始經典のどこに説かれているのであるか、と云えば、明瞭なかたちではどこにも説かれていない、ただ原始經典全体を通して、その趣旨を汲みとることができる、とした。

このような赤沼教授の説では、「一切法因縁生の縁起」は甚だ影の薄いものであって、到底このままでは容認できないものである。しかし、有情が生死に流転するその流転のすがたを説くだけが、縁起説の表わす意味のすべてであって、「一切法因縁生」ということは「縁起説」とは無関係である、とするのも適當ではない。それで私は、「一切法因縁生」と「有情数縁起」とは「縁起説」の有する二つの面であり、二つの意味であって、初期佛教において「縁起説」といえば、いわゆる十二縁起説及びこれに類する縁起説だけであるが、この縁起説の表わす意味は、一応このように二つに分けて理解するのが適當である、と考えた。

ここではっきり言うておきたいことは、私は、「一切法因縁生」とか「有情数縁起」とか、そういう言葉が初期の佛教において使われていた、ということを主張しているのではない。まして、「ここに説かれているのは一切法因縁生の縁起説である」とか「有情数縁起説である」とか、一經典の上に明記されている、というのではさらさらない。にもかかわらず、あたかも私がそのようなことを主張しているかのように誤解して「原始經典の何処にも『一切法因縁生』という『縁起』は一度だって説かれたことはない」と云って、私に対して反論が加えられたことがあったよう

であるが、それは間違いであって、私としては甚だ迷惑である。

ところでこのような私の考えは、前述のように、赤沼教授の説を受け継ぐものでありながら、更にその上に教授の説の不備な点を是正した、そういう意味で独創的なものである、と自負していた。ところがこのような考え方の大きな枠組みは、実は宇井伯寿博士が五十年以上も前にすでに仰しゃっておられることと全く同じであることに初めて気づいたのである。ただ博士は、赤沼教授のように「一切法因縁生の縁起」と「有情数縁起」とに分けて理解する、ということをなさらないで、一つの縁起説として理解してはおられるが、その一つの縁起説に、有情が生死に流転するその流転のすがたを説く一面（有情数縁起）、一切法が因縁生であることを説く一面と、その両面があることを、はっきり認めておられることを改めて知ったのである。

## 二 宇井伯寿博士の説

宇井博士の「佛教思想研究」は、一連の「印度哲学研究」が出てから、その後でそれらの研究を踏まえて、体系的に纏めて説かれたものであるから、この分野における博士の最終的な考えを述べられたものであると見られるが、その中で「根本佛教の縁起説」について、次のように言っておられる。

「十二支を数えたのも、全くこれ日常生活を細に分けて数えたものであって、十二支で日常生活を尽していると思なすのである。この点においては、五蘊と分けたのと全く異ならぬものを指しているに外ならぬ、と言えるであろう。佛教の関心事は、全く渾然として統一ある日常生活であって、形而上学的なものではないから、この人間中心の日常生活を、五つのものの積集と説いたり、十二支より成ると述べたり、場合また必要に応じて、説をなすものである。十二支も全く心身環境を表わすものである。……各支は決して固定しているとなすのではなく、全く關係上に現われているに外ならぬと見る見方となっているのである。……十二支一一を固定的に見ずに、全く關係上に現われたもの

となす見方は、すべてを無我として見ることに外ならぬのである。」(同書八〇頁以下)

次に「印度哲学研究第二」所収の「十二因縁の解釈——縁起説の意義」から二、三の文章を引用してみる。

「十二支についてすべてが相依相関であるといえ、世界のものはすべて相依相関の関係において成立している、というのと同じことになるのは、蓋し必然的である。但し、前にも言うた如く、根本佛教では、吾々の身心のことを世界とも宇宙とも人生ともなすのであって、……」(三二二頁)

宇井博士は、根本佛教の縁起説を解釈するのに相依相関という考え方をもって来て、これこそが根本佛教の縁起説の特色であることを強調せられたが、今日から見ればそれは行き過ぎであって、いわば博士の勇み足である。そのように解釈せられるようになるのは、実は大乘佛教になってから、それも中観派においてであると見られる。けれどもここに説かれている博士の文章の中で、「相依相関」という言葉を「何ものかに依って存在するという関係的存在」という言葉に置きかえて理解するならば、このままで根本佛教の縁起説を正しく理解しているものと思われる。宇井博士の文章をもう一つ引用しよう。

「以上論じた三項(即ち無常と苦と無我——筆者)の表わす趣意は、明かに前に言うた縁起説の示す趣意と同一軌となつていふと思う。……即ちこの説は、直ちにこれ諸法無我説となつていふものである。また縁起したるものはすべて有為のものであるから、勿論すべて無常なものである。すでに無我・無常ならばすべて苦なるものである。……十二支の一について、これら縁起したる法は、すべて無常・有為であり、縁起したるものであり、滅尽の法であり、敗壞の法であり、離貪の法であり、滅の法である、と言わゆるのは、明かにかくの如き意味を言い表わしているものである。」(同書三二七—八頁)

「印度哲学史」にも、「根本佛教の学説」を説く中で、「縁起説」という一項を設けて、同じ趣旨のことが述べられてある。

「諸行無常・一切皆苦・諸法無我の示すところは、そのまま縁起説の表わすところであり、特色を示すもので言え  
ば、諸法無我の趣意は縁起説の趣意であり、根本佛教の根本思想が示されているものである。」(九一頁)

以上列挙した宇井博士の文章は、有情が生死に流転する、その流転のすがたを説いたものとしての縁起説を説明し  
ている文章ではない。即ち赤沼教授の言う「有情数縁起」としての縁起説を説明しているのではない。迷いの生にあ  
つては、すべてのものが条件に依つて存在するところの、關係的存在であることを説くところの縁起説、即ち赤沼教  
授の言う「一切法因縁生の縁起」の説明をしているのである。このように見てくると、宇井博士は、縁起説に二つの  
面があることをはつきり認めておられるものと考えられるのであって、ただそれに「一切法因縁生の縁起」とか「有  
情数縁起」とかいうような名称をつけて区別せられなかっただけである。私は、このような名称をつけることによつ  
て両者の区別がはつきりするから、そうした方が理解し易いと考へている。

### 三 阿含經典に説かれている「一切法因縁生の縁起」

以上、宇井博士が、原始佛教の範圍内で、十二縁起説にいわゆる「一切法因縁生」の意味が含まれていることを認  
めておられることを見て来たが、しかしこれはどこまでも宇井博士の御意見であつて、何を根拠にしてこのように見  
なくてはならないかという、その根拠は明瞭な形では示されていない。そこで私は、次にその根拠として二つの文献  
を提出することにする。一つはパーリ相應部一・二・一五である。必要な部分だけを引用するならば、次の如くである。

「実に迦旃延よ、この世間は大部分のものが両方〔の何れか〕に依止している。〔即ち〕有るといふことと、  
及び無いといふこととである。実に迦旃延よ、世間の集起を如実に正慧をもつて見ている者にとつては、世間に  
ついて『無い』といふことは全く存在しない。実に迦旃延よ、世間の滅を如実に正慧をもつて見ている者にとつ  
ては、世間について『有る』といふことは全く存在しない。……」

「実に迦旃延よ、『すべては有る』というのは、これは一つの極端である。『すべては無い』というのは、これは第二の極端である。迦旃延よ、如来はこのようなその両極端を離れて、中によって法を説く。無明に縁りて行がある……(以下十二縁起)」

この經典の説くところは、「すべて(sabbam)一切」は存在する」と見るのも、「すべては存在しない」と見るのも、ともに極端な考え方(ekam)辺であって、十二縁起説はそれら両極端(二辺)を離れた中道である、と言うのであって、パーリ語の經典には「中道」の「道」の字はないが、漢訳相當經(雜阿含經一二、大・二・八五c)には「中道」とある。これによって見るならば、ここに説かれている十二縁起説は、一切法のあり方を問題としていたのであって、決して、「人間いかに生きるべきであるか」という人生の生き方を問題としていたのではないことになる。即ち、もの見方を説いているのであって、人生の生き方を説いてのではない。従ってここには「一切法因縁生の縁起」が説かれているのであって、「有情數縁起」ではない。そして、「すべては存在する」という「有の見」と、「すべては存在しない」という「無の見」と、これら両方の極端な考え方を離れたこの中道的な考え方は、そのまま「すべては変化しつづ相続する」という考え方になるであろう。ここでは「変化する」ということで「有の見」を否定し、「相続する」ということで「無の見」を否定していることになる。そして「すべては変化しつづ相続する」というこのような考え方を、「諸行無常」というのである。だから「無常」の論理的根拠は「縁起」である、と言わざるを得ない。

もう一つの文献上の根拠は、文字通り「無常」の論理的根拠は「縁起」であることを示していると思われるもので、それは、阿含・ニカーヤにおいて、しばしば「無常」と「有為」と「縁已生」とが、同義語として並べて説かれていることである。ここに「縁已生」とは「縁りて起れるもの」を表わす *paticca-samuppanna*; *pratiya-samutpanna* であって、これは過去受動分詞であるが、これをそのまま名詞にすれば「縁起」(*paticca-samuppāda*; *pratiya-samutpada*) となるから、「縁起」の道理に従って成り立っているものが「縁已生」であり、その「縁已生」が「無常」の

同義語とせられているのであるから、少くともこういうことが經典の中で説かれたその時点においては、「無常」の論理的根拠は「縁起」である、と考えられていたことは確実である。そして、そのように考えられた縁起説を、私は赤沼教授に倣って「一切法因縁生の縁起」と呼ぶことにしているのである。

#### 四 アビダルマ佛教における縁起説

以上見て来たように、初期佛教において——それは多分極めて初期の時代では無いであろうが——とにかく現存の阿含・ニカーヤの中に、縁起説のもつ一面として、一切法因縁生の縁起が説かれていたことが明かになった。そしてこの場合の縁起説は、完成された形としては十二縁起説であることも明瞭になった。しかし縁起説としては、どこまでもいわれる「有情数縁起」の方が主であって、「一切法因縁生」の方は従であると見なくてはならぬ。ところがアビダルマ佛教になると、その従の位置にあった一切法因縁生が、縁起説から切り離されて、「縁起説」と言えば専ら有情数縁起だけに限られるようになる。このことは南伝佛教でも北伝佛教でも同じである。

まず北伝佛教の方から見ていくならば、その代表として俱舍論をとり上げることにする。本来ならば六足論・発智論を第一にとり上げなくてはならないのであるが、これらの論における論述の仕方は断片的であり統一を欠いていて、そこに説かれている佛教の教義を体系的組織的に理解することは極めて困難である。それで方法論としては最上ではないが、しかしこの問題に関しては、六足・発智も多分同じ考えに立つものであろうと推察して、敢て俱舍論をとり上げることにする。

俱舍論で、一切法が因縁生であることは何処に説かれているか、といえば、根品で六因・四縁・五果が説かれるところである。そこには「一切世間は唯だ上に説くところの如き諸の因と諸の縁とより起るところなり」(冠導本七・六a)と示されている。ここに「一切世間」とは迷いの生に属するあらゆるものであって、「五蘊」のことである。そして

「上に説くところの如き諸の因と諸の縁」というのは、六因・四縁を指す。従って六因・四縁・五果が説かれているところに、一切法因縁生の縁起が説かれていることになる。ところが、そこには「縁起」という語は全く使われていない。ただ「一切法が因縁生である」ということを説くだけで、「縁起」とは何の関係もない。

「縁起」を「相依相待」でもって説明するようになるのは大乘佛教になってから、それも中観派においてであって、原始佛教にまで遡ってそのような解釈を適用するのは、行き過ぎであると言ったが、しかし「縁起」が「無常」や「無我」の論理的根拠として考えられるとき、そのような意味をもった「縁起」は、「相依相待」をもって解釈せられるのにふさわしい内容をもっていることは確かである。だからこそ中観派において、そのような解釈が採用されるようになったのである。ところで、俱舍論においては、「相依相待」ということは何処に説かれているかと言えば、これまた根品の六因・四縁・五果を説くところである。即ち六因の俱有因を説くところで、世親は有部の正統説である同一果俱有因の説を捨てて、互為果俱有因の説を建てている。互為果俱有因とは、二つの法が互いに因となり互いに果となる関係におかれているとき、片方を俱有因とすれば他方は土用果である、というのである。この場合の因果関係はある特定の法と法との間における関係であって、一切法について言うのではない。けれどもそこに説かれていることはまさしく「相依相待」である。だから「相依相待」が「縁起」の意味であるとする中観派の理解に従えば、俱舍論では、六因・四縁・五果が説かれる中で、「縁起」が説かれていることになる。ところがここでは「縁起」という言葉は一度も使われてはいない。「縁起」の表わす意味は説かれているが、それを「縁起」とは言うていないのである。

それでは俱舍論では何を「縁起」と言うているのか、というならば、いわゆる「有情数縁起」であって、これを説くのは世間品である。ここには「縁起」の語義が詳細に説明されている。従って俱舍論では「一切法因縁生」の意味は説かれてはいるが、それを「縁起」とは言うていない。「縁起」と言えば専ら有情数縁起のみを指す、ということ



になる。

俱舍論九品中、最後の破我品は附録と見てこれを除外し、前八品について見るならば、初めの界・根二品は「もの見方」を説く。次の世間品から以後は「人生の生き方」を説くものである。「一切法因縁生」ということは「もの見方」に属するから、根品で説かれ、「有情数縁起」は「人生の生き方」に属するから、世間品で説かれたのである。

次に南伝のアビダルマではどうなっているかを見ることにしよう。まず分別論(Vibhanga)の中で縁起を取り扱っているのは、その縁相(Paccayatana)分別である。しかしそこに説かれているのは有情数縁起ばかりであって、一切法因縁生ということは説かれていない。それでは縁相分別以外に、一切法因縁生の意味を説いている箇所があるかという、明瞭な形で説いているような箇所は見当らない。北伝のアビダルマでは、六因・四縁・五果を説くところに、一切法因縁生の意味が説かれていることを見てきたが、南伝アビダルマで六因・四縁に相当するものは二十四縁である。その二十四縁を説くアビダルマは発趣論(Paṭiṭṭhana)である。けれども発趣論において、「二十四縁によって一切法因縁生の意味が明かになる」ということを明記している文章は見当らない。見当らないが、もともと二十四縁というのは、考えられる限りのあらゆる因果関係をとりに上げて、これを二十四に分類して羅列したものであるから—その中には相依相待を説く相互縁も含まれている—、ここに「一切法因縁生」の意味を汲みとることは、できないことではない。

南伝アビダルマにおいて、十二縁起と二十四縁とを並列的に説いているのは、時代は更に下るが撰阿毘達磨義論(Abhidhammattha-saṅgaha)である。その撰縁分別(Paccaya-saṅgaha-vibhaga)は次のような書き出しで始まる。

「或る有為の諸法に対して、或る諸法が、或る様態を以て、縁であるとき、

「私は」そのことを、今ここに相応わしいように説こう。

縁の撰は、縁起の仕方 (paricca-samuppāda-naya) と発趣の仕方 (patihana-naya) と、以上の二種であると知らるべきである。」

このように言って、「縁起の仕方」である十二縁起と、「発趣の仕方」である二十四縁起について、詳細に説明がなされている。これによれば、諸の有為法の間にいろいろな因果関係が立てられるとき、その因果関係は十二縁起と二十四縁起との、二種類の因果関係に収まることになる。そしてこの場合、「縁起」という言葉は、専ら十二縁起についてのみ用いられていて、二十四縁起については、「縁起」に対して「発趣」という言葉を用いていることを注意する必要がある。

以上、北伝アビダルマでも南伝アビダルマでも、「縁起」と言えば十二縁起に限るのであって、六因・四縁や二十四縁は「縁起」とは言わないことが明かとなった。このことは、原始佛教においても、「縁起」と言えば有情数縁起が中心であって、一切法因縁生の縁起は明瞭な形では説かれていなかったために、アビダルマ佛教の時代になって、佛教の教義が組織・整頓されていく過程において、「一切法因縁生の縁起」は切り捨てられてしまっ、教義としては残らなかったことを意味している。けれども、前述のように、原始佛教において、明瞭な形ではないにしても、「一切法因縁生」ということが「縁起」の一面として説かれている以上、これを無視することは適当ではないと思われる。このようにして、アビダルマにおいて一度は切り捨てられた「一切法因縁生の縁起」を、原始佛教の文献に照してもう一度よみがえらせたのは、実は龍樹であった。

## 五 龍樹における一切法因縁生の縁起

龍樹は、「縁起」をどのように理解していたか。それを知るために、その主著中論の中から、二つの文章を引用しよう。帰敬偈と三諦偈とである。

「生ずることなく滅することなく、断ならず常ならず、一ならず異ならず、(空・二五) 常ならず、断ならず、生ずることなく、滅することなく、よく諸の戲論を寂滅せしめる吉祥となる縁起、

その縁起を説きたまえる正覚者、  
諸説法者中の最勝なる、かの佛にわれは帰敬礼する。」

「縁起なるもの、  
それをわれわれは空性と説く。

其「の空性」は因施設であり、  
それがまさしく中道である」

ここに説かれている縁起が、いわゆる有情数縁起ではなくて、一切法因縁生の縁起に属することは言うまでもないが、大智度論の中から、もう一つの文章を引用しよう。

「因縁の故に無常なり。無常の故に苦なり。無常にして苦なるが故に空なり。空の故に無我なり。」(大・二五・一九二a)

龍樹はこのようにして、アビダルマ佛教において一度は切り捨てられた一切法因縁生の縁起を、もう一度復活させたのである。その場合、そのことに対する文献上の根拠は何であったか、というと、前に引用したところの、いわゆる迦旃延経であった。即ち中論十五章第七偈には、次のように説かれている。

「迦旃延に対する教説の中で、  
有と無とをよく知っている世尊によって、

『ある』といい、『ない』という、  
両方が否定せられた。」

私はさきに、阿含・ニカーヤの中からこの迦旃延経を引いて、ここに説かれている十二縁起説は、一切法のあり方を問題にしているのであって、決して人生の生き方を問題にしているのではないから、ここに見られる縁起説は一切法因縁生の縁起説である、と言ったが、実は同じ迦旃延経をよりどころとして、そういうことを初めて言ったのは、龍樹であったのである。龍樹の時代の阿含經典群の中に今日の迦旃延経とほぼ同じ内容をもつ迦旃延経があって、龍樹がこれに着目し、これを根拠に一切法因縁生の縁起を復活させたということに、私は原始佛教の研究に携わる一学徒として深い感動を覚え、改めて龍樹の威大さに驚嘆を禁じ得ないのである。だから今日において、原始佛教の範囲で一切法因縁生の縁起を認めるということは、実は龍樹の説を支持し、彼の業績の正当性を評価することにもなるわけである。

## 六 まとめ―我説と縁起説―

原始佛教における縁起説には一切法因縁生の面と、有情教縁起の面と、両方の面があったが、一切法因縁生の面は明瞭な形では説かれていなかったために、アビダルマ佛教の時代になるとその面は切り捨てられてしまつて、教義としては残らなかつた。それを再び復活させたのは龍樹であつた、ということを含めて述べて来たが、近年これに似た状況が、少しく事情は異なるかも知れないが、無我説に関連しても見られると思う。即ち、一般に佛教は無我の立場に立つものであつて、我（アートマン）というものは全面的に否定せられるべきものである、という見方が大勢を占めて来た。このことは、原始佛教の領域についても同様であつて、そのように見られて来た最大の拠りどころは、おそらくアビダルマ佛教がそのように見ているからであらう、と思われる。アビダルマ佛教では、南伝でも北伝でも同様であるが、「我」というものはいかなる意味においても認められていない。諸法無我ということとは、そういうことを表わす言葉である、と考えられている。しかし、そのような考え方を原始佛教にまで遡つて適用できるかどうか、ということになる、ここに大きな問題がある。現に、ニカーヤ・阿含の中に、我（アートマン）を肯定していると思

われる説き方が見られるからである。その一つは大般涅槃經における「自灯明・自帰依」の説法である。(今日では「灯明」と訳するのは誤りで、「洲・しま」と訳すべきである、とせられている。)

この經典においては「自灯明・自帰依」と漢訳されていて、「我灯明・我帰依」と訳されなかったために、我々日本人は訳語に眩惑されて、長い間、「我(アートマン)」に佛教として肯定される一面のあることを等閑に附して来た。この經典においては「我をよりどころとせよ」と、入滅を間近にひかえた釈尊が教えておられるのであるから、この「我」は「無我」を言うときの「我」ではないことは当然である。従って「我」には、佛教の立場から否定せられるべき一面と、肯定せられるべき一面と、このような二面をかね具えている、と見なくてはならない。否定せられるべき一面は、「諸法は無我である」と説かれる場合の「我」であって、いわば我執の根源としての「我」である。そのような「我」を認めることが、そのまま我執を増長させることになるような「我」である。ところが、佛教の立場からよりどころとせられるべき「我」は、そのような我ではなく、いわば「真の自己」とも言われるべき内容をもった「我」である。そのような「我」の実現に向って、たゆまず努力がなされるべきであることを教えているのが、自灯明・自帰依の説法である。法句經の「我品」において「自己(我)こそ自己(我)のあるじなれ」と説かれているのも、また律の毘婆沙の小品(二三頁)において、三十人の貴公子に向って釈尊が、自分自身を尋ね求めることの重要性を説法されたときの「自分自身」、即ち「我」も、同じ意味をもった「我」であると見られる。

しかしこのような意味の「我」は、原始經典において他には殆ど説かれていない。「我」といえばいつでも「無我」が説かれるときの我執の根源としての我であるから、アビダルマ佛教になると、佛教の立場から肯定せられるべき、真の自己としての我は切り捨てられてしまつて、教義としては残らなかつたのである。

後の大乘佛教になると、涅槃について常・楽・我・淨の四徳が説かれるようになり、またそういう意味の「我」を、「無我の大我」などと言って表現する場合もあるが、このような「我」が直ちに、原始佛教における「真の自己とし

