

現象世界の聖化

—『中論』二十六章における縁起—

立川武蔵

縁起説はシャカの教説の中心をなすものであったが、シャカの縁起説が具体的にどのようなものであったかを正確に知ることは今日、非常に難しい。縁起は生類が無窮に輪廻するあり方の根本原因を、ブラフマンあるいは宇宙我と
いうような恒常的実体に求めるのではなくて、人間の無知、認識、行為等というように現象世界の中の諸要素
およびそれらの間の因果関係に求めるものであった。原始佛教の末期には縁起説は整備された型で表わされるよう
になった。それが十二縁起（十二支縁起、十二因縁、十二有支）と呼ばれるものである。

原始佛教時代の縁起説においては縁起を構成する各々の項が不変恒常の実体（自性）を有しているか否かはほとん
ど問題にならなかった。「世界」が永遠不滅の實在や神などによって成立せしめられているわけではないと主張する
初期の縁起説にとっては、輪廻の世界に属する、人間の無知、認識、行為等は無常であり無自性なものであることは
当然のことであった。

永遠不変の実体（自性）の否定を主張する縁起説は、しかし竜樹の時代においてはその役割を果さなくなってしまう

っていた。というのは、原始佛教に続く時代のアビダルマ哲学の展開に伴って、世界を構成するそれぞれの要素の实在性が強調された結果、自性の否定の表現であった筈の縁起説が、自性の肯定の表現となつてしまつたからである。アビダルマ哲学において、縁起とは整合的な因果關係に従つて世界の構成要素（あるいは諸要素の組合せ） (x) から他の構成要素（あるいはその組合せ） (y) が生ずること——あるいは生じていること——である。換言すれば、アビダルマ哲学の縁起とは、限られた数の「世界構成要素」間の因果關係である。この場合、 x が原因となつて y が生ずると考えられているが、 x は y とは別の自性を有するものとして存在することが前提となつてゐる。アビダルマ哲学においては、それ自身に存在根拠を有する一つのもの (x) がそれ (x) とは異なるものであり、かつその存在の根拠もそれ自身の中にあるもの (y) に対して關係を有するのである。すなわち、アビダルマ哲学の因果關係とは、自性を有する或るもの (x) と自性を有する他のもの (y) との關係である。アビダルマ哲学は十二支縁起をこのような思想によつてさらに整備し普及させた。

竜樹によればこのようなアビダルマ哲学の因果關係に関する考え方は、原始佛教の精神に反するものであつた。なぜならば、アビダルマ哲学は、なるほど原始佛教以来の伝統を受け継いで世界の創造神あるいは宇宙我などの存在を認めず經驗可能な諸構成要素の因果關係によつて世界の成立を説明しようとはするが、因果關係を構成する項である原因あるいは結果そのものは、恒常不変の実体（自性）を有するものと考えるに至つたからである。アビダルマ哲学は、「諸行無常」という佛教の基本的なスローガンを捨ててしまつたわけではないが、アビダルマ哲学にとつて無常なのは、世界構成諸要素の複合体としての「人」（個体に存在すると考えられる人格主体、*Antarika*）なのであつて、「人」を構成する個々の要素は永遠不変である。それに対して竜樹は「人」は勿論のこと、それを構成する個々の要素（法、*dharma*）も無常であると考えた。従来、竜樹の立場が「人法無我」と言われる所以である。「俗なるもの」の徹底的否定によつて空へ至ろうとする彼は、構成要素の实在性を認めるわけにはゆかなかつた。

竜樹の『中論』においても縁起説は中心的位置を占めているが、アビダルマ哲学の批判の上に立つ竜樹の縁起説には、それまでの佛教の伝統に見られぬ新しい思想が織りこまれていた。第一に、竜樹は縁起を構成する項の存する領域を従来よりも拡大した。第二に、彼は、それまで一応は別の思想の流れであった「縁起の思想」と「空の思想」とを結びつけたのである。

二

『中論』における縁起は相依性のことであるという理解は近代学者の中にしほしば見受けられる^①。この場合の相依性とは、 x に依って y の存在（あるいは生起）が可能となり、 y に依って x の存在（あるいは生起）が可能となるというように x 、 y 等の諸々のものが相互に依り合って存在しているのであって、 x あるいは y はそれ自身の中に恒常不変な存在根拠を有するわけではない、という考え方である。原始佛教および部派佛教における縁起説が、例外的な場合を除いて、縁起の関係を構成する項（支分、*saṅga*） x から他の項（ y ）への一方的な関係によって説いているのに較べ、「 x に依って y が生ずる」（ $x \rightarrow y$ ）および「 y に依って x が生ずる」（ $y \rightarrow x$ ）というような相互依存関係が強調されることは、たしかに『中論』の大きな特徴である。彼のこの視点は、「依りて生じあっている」現象世界への一層深い観察から生まれたものであり、同時に、現象世界の構成要素の自立性の否定の出発点となるものであった。

だが、『中論』における縁起の意味は、相依性ということのみで、尽すことはできない。縁起は相依性のことでありとする説（相依説）では、縁起を構成する二つ以上の項自体の存在と、諸項間の関係の成立は肯定されている。そもそも縁起（*pratitya-samutpada*）とは、或るものに依って（*pratitya*）或るものが生ずること（*samutpada*）であって、二つ以上の項の間の関係の肯定である。『中論』における縁起にあつては、しかしながら、縁起という関係を構成する

二つ以上の項の存在のみならず、項の間の関係も否定される。すなわち、『中論』の「縁起」には、相依性という意味の他に、「言語的展開（戯論）の寂滅」という意味も存するのである。その場合、「縁起」は言語的展開という「俗なるもの」を死滅させた「聖なる」状態を表現しているが、この「縁起」の二つの意味は、少なくとも同一時においては成立し得ない。なぜならば、相依性が成立するためには、二つ以上の項が必要であり、言語的展開が寂滅したときには相依性という関係を構成する項も存在しないからである。縁起を構成する項は、言語的展開の部分に他ならぬ。一つの関係である相依性が成立するならば、その関係を成立させている諸々の項の存在も承認されている。一方、言語的展開が止滅するときには、如何なる関係も存在せず、更にそれを構成する項も存在しない。関係もなく項もないということはそれを表現する言葉もないことを意味する。更に、言葉が断たれたときには、イメージの出現もないことを意味する。言葉やイメージの世界と、それらの死滅した縁起とが、互いに相容れないものであることは『中論』の中で示唆されている。

しかしまた一方では「縁起」というひとつの言葉が「相互に依り合って生じている」この世間の様相と世間を越えた「聖なるもの」との二つを表現している。このこと自体が、竜樹における「俗なるもの」と「聖なるもの」という「宗教における二極」の間の距離の近さを示している。

三

「聖なるもの」としての縁起は、しかし、『中論』において否定的な述語によって表現されている。「聖なるもの」は変化せず、不生不滅である、という考え方は珍しいものではない。ヴェーダーンタ学派にとって宇宙原理は不生不滅である。ヒンドゥイズムの聖典『バガヴァッド・ギーター』においては生類は滅することがあるが神は不滅である。アビダルマ哲学においても世界構成要素としての空間および涅槃は不生不滅である。一方、『中論』においても縁起

あるいは法性 (*Dhamatā*) は不生不滅であった。が、不生不滅であるとともに不常でもあった。これに反し、ヴェーダーンタ学派等においては常住であるからこそ不生不滅なのである。つまり、『中論』では縁起はいかなる述語をも——例外を除いて——拒否するが、ヴェーダーンタ等にあつては「聖なるもの」は「存在するものであり、恒常である」という述語を許す。この後者の立場にあつては、「聖なるもの」は否定さるべき「俗なるもの」とは異質のものとして存在するのであり、「俗なるもの」の否定に際しても、その否定の作業は「聖なるもの」の領域を侵犯しない。だが、『中論』においては「俗なるもの」を否定する力は「聖なるもの」の領域にも影響を与え、「聖なるもの」が実在するとは主張できない。「聖なるもの」と「俗なるもの」という二つの極の距離の点から見れば、アビダルマ哲学が両者の距たりを主張するのに較べ、『中論』に代表される空思想とヴェーダーンタの思想は、いずれも「宗教における二極」の自己同一性を主張している。だが両者の相違は顕著である。すなわち、『中論』では二つの極は、限りなく接近せしめられる一方で、両者の存在そのものが——少なくとも、「俗なるもの」が否定されて「聖なるもの」が顕現する「時間」においては——否定される。ヴェーダーンタにおいては、「俗なるもの」は、実在する、「聖なるもの」の中に没入し、その自立性を失うのである。

四

いずれにせよ「聖なるもの」は『中論』において充分な記述を受けていない。「聖なるもの」——『中論』においては、最高真理 (*paramārtha*)、真如 (*tathā*)、空性 (*śūnyatā*)、涅槃 (*nirvāna*) などという様々なすがたで現れる——それ自体を克明に記述しようとする試みは佛教においては当初から歓迎されなかった。神あるいは宇宙の根本原理がいかなる述語にも満足しないものであるという考え方は、佛教のみならずインド思想、更にはインド以外の地域の思想においてもしばしば見受けられる。ウパニシャッドの賢人は窮極的宇宙原理に関して「そうではない、そうではない」

とのみ表現した。このような不可知論的伝統を竜樹も受け継いでいる。W・ルーベンが竜樹を先述のウパニシャッドに代表されるような不可知論を極端に押し進めたものと理解している。^④

『中論』においては「聖なるもの」を表現する「縁起」という語は、すでに見たように数多くの否定的な限定詞によって修飾されていた。だが、『中論』帰敬偈の中、十あまりの修飾語の中で、否定的な意味を有しない修飾語が一つある。それは「吉祥なるもの (*śiva*)」という語である。「生ずることなく、滅することなき縁起」あるいは「言語的展開の止滅した縁起」というように否定的な意味の修飾語と並んで、否定詞を持たない修飾語を竜樹が「縁起」に対して附していることは注目されるべきである。もっとも、*śiva* という語は『中論』の中では三回用いられているが、いずれの場合も「止滅 [している]」(*upasama*) という否定的な意味を有する表現と共に用いられている。すなわち、帰敬偈では「言語的展開の止滅した吉祥なる縁起」とあり、五章八偈では「見られるべきもの [すなわち眼の対象]」の止滅している吉祥なるもの」とあり、二十五章二十四偈では「すべての対象の止滅、言語的展開の止滅は、吉祥である」と述べられている。

五

竜樹は『中論』(八章五偈 a b) に、「所作等があり得ないとき、法と非法なし」と述べているが、ここで彼は「故に所作等は世間一般および中観論者にとって実在する」という含みを持たせているわけではない。と同時に、法と非法は如何なる意味においても全く存在しない。という前提に立っているのでもない。竜樹の体系にあっては法と非法とは——どのような意味においてであるかが問題であるが——存在するのである。この前提と、「所作等があり得ないとき、法と非法なし」(八章五偈 a b) から「所作等は存在し得る」という結論が導かれる。この場合、どのような意味の「存在」かが問題である。生成変化を有しない恒常的実体が存在するという意味の「存在」ではない。では、

竜樹にとって所作が、そして法および非法が存在し得るそのあり方とはどのようなものであろうか。

『中論』二十四章十四偈は「空性が成立する者にはすべてのものが成立する（あるいは、可能となる）」と述べる。これは、空性を理解した者には、諸々のもの生じたり滅したりすることが理解できる、という意味であると考えられる。この場合、「すべてのものが成立する」とは、一般の日常世間において認められている諸々のもの生滅ではない。「空性が成立する、あるいは理解できる」ということが前提となって、「すべてのものが成立する」と言い得るのであって、その逆ではない。「日常言語活動において諸々のものが生じたり滅したりすることが観察される。それ故に、諸々のものは無自性であり、空である」という解釈が近代学者の中に見受けられる。この解釈においては、日常世間における変化が無自性性の根拠と考えられるが、日常世間における諸々のもの生滅というような変化を弁証するために諸々のものの無自性を主張するならば、言語的展開の寂滅した縁起を説く必要はなくなってしまうであろう。竜樹が日常世間の変化の存在を認めているのは、空性すなわち言語的展開の止滅を理解した者の眼によって見られた世俗 (*samvrti*) の世界の中の変化に関してなのである。『中論』にとっては、諸々のもの、あるいは世界そのものがどのような構造を有するのか、という問はほとんど意味を持たない。誰にとつての世界であるかが重要である。したがって凡夫によって見られている世界と、空性を理解した覚者によって見られている世界とは、たとえその両者がいわゆる物理的に同一であったとしても、空性の理解を追求する中観論者にとつては別のものなのである。

さて、先ほどの『中論』二四章十四偈をもう一度みてみよう。「すべてのものが成立する」とはどのような意味においてなのであろうか。アビダルマ哲学の主張するように、「すべてのものが自性を有して存在する」という意味ではない筈である。空性が理解された以上、自性の非存在も承認されていなければならないからである。『中論』二十四章十八偈は「すべてのものが成立する」仕方を伝えてくれる。

縁起なるものはどのようなものでも空性とわれわれは呼ぶ (a b)

それ (空性) は「対象に」依止して「その存在を」知らしめること (仮説) であり、またそれは中道である (c d)

縁起、すなわち縁りて生じているこの世界が空性であると述べることによって、竜樹はまず世俗として展開されている現象世界が本来は空性としての「聖なるもの」であると主張した^⑤。この表現は般若経に言う「色は空〔性〕である」という表現と対応するものである。二十四章十八偈 a b は、二十四章十四偈 a に言う「空性が成立する者には」という場面を語っている。

二十四章十八偈 c d で空性が仮説であると述べられているが、その仮説とは対象に依止し (upādāya) それを認識の領域の中に取り入れ、その対象の存在を言葉によって仮りに「知らしめること」 (prajñāpti) である。言葉によって「仮りに」知らしめられる「存在」とは、アビダルマ哲学においてそれぞれの構成要素が実在するというような意味の「存在」では勿論ない。縁りて生起するもの (あるいはこと) が空性であると宣言された (十八偈 a b) 直後に、空性が再び肯定的な何ものであると述べられる (c d)。これは般若経に言う「空〔性〕は色である」という表現に対応する。「肯定的な何ものか」である仮説は、具体的には言語的展開すなわち個々の現象として顕現する。その場合、凡夫の見た言語的展開の世界と——少なくとも凡夫が推測する限りにおいては——ほとんど同一のように見えるかもしれない。だが、空性に至って再びよみがえった——すなわち、言語的展開の中に再び入ってきた——世俗は、凡夫が日常言語活動 (vyavahāra) の中で見聞きする世界では最早ない。それは一度「死」に至った「俗なるもの」が「再生」したものであって、自己否定を全く受けていない「俗なるもの」とは別の何かである。

『中論』二十六章は十二支縁起の考察に当てられている。この章および最終章「独断的見解（見）の考察」は『中論』の中で特異な位置を占めている。宇井伯寿氏は「『中論』の論議は実質的には二十五章までで終わっており、二十六章は一種附録的のものとも見得べし」と言われる^⑥。確かに最終の二章における論議の展開はそれ以前の論議とは異なっているが、それらの二章、特にわれわれの今の考察にとって重要な二十六章、がそれ以前の諸章の論議から分離されるべきであるかは今一度考察される必要がある。

『中論』では——少なくとも現在われわれに残されているかたちでは——劈頭に縁起は「言語的展開の止滅したものである」と述べられ、二十四章では「縁起は空性である」（一八偈）と述べられた後、再び二十六章において縁起が考察される。ところが、二十五章までにおいて説かれる縁起は言葉を超えた最高真理（*paramartha*）のことであるが、二十六章に説かれる縁起の表現は、それまで竜樹が批判していたアビダルマ哲学のそれなのである。つまり、二十六章においては、「生ずることなき縁起」が説かれるのではなく、「生ずる縁起」が説かれるのである。

二十六章における縁起説がそれ以前の縁起説と異質であることには『中論』の古くからの註釈家たちも気づいている。『無畏論』では「ここに「反論者」が主張する。「これまで」あなた「中観論者」は大乗の教義によって最高真理（*paramartha*）への悟入を説いてきたが、今やあなたは声聞の教義による最高真理への悟入を説くべきである」と述べられた後に、二十六章の十二詩頌が答えとして掲げられる。すなわち、二十六章における縁起説が声聞乗のものであることを『無畏論』の作者も気づいていた。ここに言う「声聞の教義」とはアビダルマ哲学のそれであることは明らかである。

青目もまた二十六章の縁起説が「声聞の法」であると述べている。すなわち「問う。あなたは大乘の法によって第

一義（最高真理）への道を「これまで」説いてきた。我々は今や声聞法が第一義の道に入るのを説くのを聞きたいと思う」と述べた後、この問に対する答えとして二十六章の十二詩頌が掲げられている。^⑤青目註のこの箇所は『無畏論』のそれと極めてよく似ている。寺本婉雅氏は『無畏論』を訳すにあたって、「龍樹は説一切有部派の十二因縁説を其儘に採用し、根本佛教の縁起説即ち上座部と大衆部との二派未分岐以前に於ける純粹縁起觀に就て何等の検討を施さず、従来より襲套し來れる小乗教の伝統的業感縁起説を其まに傳承し、只是れに一切皆空法の思想を以て、業縁起を止揚したるに過ぎないのである」と述べておられる。^⑥

が、はたしたそうであろうか。『中論』第一章以来、龍樹が批判してきたのは主にアビダルマ哲学の縁起説であった。その龍樹が他ならぬ『中論』の末尾にそれまで批判の対象としてきたアビダルマの縁起説をそのままに掲げた、というようなことは考えられない。何か他の理由があったと思われる。アビダルマの縁起説をも自己の体系の中に位置づけようとした——あるいは位置づけることができた——結果と考えることはできないであろうか。

龍樹がアビダルマ哲学を一方的に排斥するのみでは已に多くの研究者によって指摘されている。例えば、三枝充惠氏は龍樹の縁起「説」においては項（支分） χ に依って項 ψ の生ずることが否定されることを「染めるもの」（染、煩惱、*raga*）と「染められるもの」（染者、*visaya*）の場合（六章）を例として指摘した個所で「しかし、アビダルマの法相をゆるがせにしないナーガールジュナは、十二支を決して無視することはしない。第二六品は、全品それに当てられ、また第二三品第二三偈（羅什訳二十二偈）には、顛倒の滅↓無明の滅↓諸行等の滅が説かれた」と註記されている。^⑦確かに龍樹は『中論』においてアビダルマ哲学を批判するとともに自分の体系をかたちづくる諸々の基礎概念をアビダルマ哲学の中に求めている。例えば第一章において否定される「四種の原因・条件（縁）」にしても、アビダルマ哲学の体系を踏まえたものであった。二十六章に見られるアビダルマ哲学の、いわば肯定的な評価が龍樹のアビダルマ哲学に対する妥協ではないとするならば、龍樹がアビダルマの縁起説を批判しながらも時と

して「肯定する」のはどのような意味からなのであろうか。

清弁は『中論』の註『知恵のともしび』で二十六章を「日常言語活動(*vyavahāra*)としての縁起を説くために」著したものと説明している。清弁もまた二十六章が言語活動の止滅している縁起を、ではなく、言語的展開のすがたを取る縁起を説いていることを指摘する、彼は二十六章九偈c d「このようにこの苦の集合のみが生ずる」を註釈して次のように言う。すなわち、

「日常言語活動の真実に属するこの「苦の」集合が生ずるとは、日常言語活動の縁起である。最高真理としては「縁起あるいは諸々のものが」生じないこと「を論証したところ」の諸章においてかくの如く説いたように「縁起せるものは」存在しないのである。」¹²

このように清弁は最高真理の縁起と世俗（日常言語活動）の真理の縁起との二種を立てる。清弁の体系の中でこの二つの真理がどのように関係し、どのように区別されるかについての考察は別の機会にゆずりたい。¹³今は『中論』における竜樹自身の思想を考察する手がかりとなる限りに於いて清弁註を用いることにしよう。ともかく、清弁においても二十六章における縁起は「世俗真理」(*samvṛtisatya*)と理解されていたことは明らかである。

二十六章に述べられた縁起が言語的展開のすがたを取るものであることは月称の註『明らかなことば』でも認められている。月称はしかしながら『無畏論』の作者や青目のように二十六章の説を声聞乗の教説であるとは述べていない。『中論』の結論とも言える二十四章十八偈（三諦偈）に述べられている「縁起」とは何か、という問に対する回答としてそこで言う仮説の内容として二十六章が著された、と月称は註釈をしている。だが、二十六章註における月称の縁起の説明には、肯定的表現が多く見られる。月称はこの章の註で十二支縁起を『聖稻茎経』を引用しながら説明する。

「このように、十二支縁起(*duḥkṣaḥ pratyā-samutpādin*)は、「諸支が」相互に原因となり、「諸支が」相互に条

件となり、無常なるもの (*anitya*) ではなく、常なるもの (*nitya*) ではなく、……滅するもの (*ksayadharma*) ではなく、不滅のもの (*akṣayadharma*) でなく……無始の時以来活動しているもの (*pravṛtta*) であり、中斷されていないもの (*anucchinna*) であり、河の流れのように続いている (*anuvartate*)。』

この『聖稻茎経』からの引用文の後半には縁起が肯定的な表現を受けている。月称の縁起説に関しては別に論じたのでここではこれ以上立入らないことにしたいが、要するに月称にあっては縁起とは世俗のものであり、眼前に展開する現象界のことであるという側面が強調される。もともと彼にとっても「世俗」とはあくまで佛教者にとつての——つまり覚者が慧眼によつて見たところの——世界なのであつて、サーンキャ学派やヴァイシシェーシカ学派などの反対論者が実在すると主張する日常の世界のことでないと考えられていることは言うまでもない。

七

『中論』二十六章において述べられたような縁起を構成する項の存在あるいは生起は、二十六章においてはじめて述べられているのではない。八章十二偈では竜樹自身の立場の表現として「作者が業に依つて (*pratīka*) 生じ、業は作者に依つて (*pratīka*) 生ずる」と述べられているが、ここでは明らかに縁起を構成する諸項 (業と作者) の存在およびそれらの間の関係 (一) に依つて (二) が肯定されている。一十六章における十二支縁起には、しかしながら、八章にみられるように「相互に」という側面はない。換言すれば、十二支縁起には、 α に依つて β が生じ、 β に依つて α が生ずる、という局面は認められない。だが竜樹にとつて、縁起を構成する諸々の項は、無明、行、識云々というような方向の定められたもののみではなくて、業と作者、行く人と行くことというように相互に依存するものも含まれた。したがつて、竜樹の縁起説に関する限り、 α に依つて β が生ずるのか、あるいは逆に β に依つて α が生ずるのか、の区別は原始佛教およびアビダルマ哲学の思想の考察におけるようには重要ではない。

十八章五偈において竜樹は「煩惱と業とは概念作用 (*vikalpa*) から生ずる。概念作用は言語的展開 (*vyakpanca*) から生ずる」という因果関係を肯定している。この場合には、「概念作用から煩惱と業とが生ずる」という方向は決っており、その逆は認められない。言語的展開 (戯論) ↓ 概念作用 (分別) ↓ 煩惱と業という因果関係は、いわば「竜樹の三支縁起」である。十二支縁起によって世界の生成が語られたように、『中論』の「三支縁起」も世界の生成を語っている。そしてここでは「縁起」は肯定的に表現されている。

以上見たように縁起を構成する諸項の存在あるいは生起が肯定されているのは二十六章においてのみではない。言語的展開の止滅している最高真理としての縁起と、言語的展開のすがたを取る縁起とが『中論』の中に混在している。ではそれらは何の関係もなく並列的に述べられているのであろうか。そうではない筈である。竜樹は明確な意図をもってこの二種の縁起を説き、『中論』の中でそれらは何らかの関係によって結びつけられていると思われる。

『中論』における縁起の諸側面は、「俗なるもの」の否定されたとき「聖なるもの」が顕現し、そして「聖なるもの」が「俗なるもの」の中に働く、という宗教実践の基本構造を示しているのではなからうか。すなわち、「縁りて生ずるもの」である縁起が生ずることはないというように否定されているのは、アビダルマ哲学の考え方が批判される場面であり、これは「俗なるもの」が止滅させられる場面なのである (a)。縁起が言語的展開の止滅したものであると帰敬偈等にあるいは、最高真理としての縁起を否定的な方法で語ろうとしている場面である (b)。そして「縁起が吉祥なものである」と言われたときには、縁起は何ものか肯定的なものとして語られようとしている (c)。そして、無明によって行があり、行によって識があるというような十二支縁起が肯定的に語られるのは、アビダルマ哲学の考えた縁起が覚者の眼によってあらためて扱えられた言語的展開の一環としてなのである。すなわち、「死」に至らしめられた——寂滅に導かれた——「俗なるもの」が「再生」したのである (a')¹⁵。「聖なるもの」の「俗なるもの」における顕現・活動は、『中論』の場合、現象世界の「聖化」によって行なわれた。「俗なるもの」としての日常言語

活動が、寂滅（ニヴリッティ）へと赴き、宗教実践——二十六章十一偈に述べられる修習が実践の例としてあげられる——の行為者が空性を理解した後は、言語的展開の覚者の眼の前でよみがえり、活動をはじめ。「聖なるもの」それ自体は姿を見せない。かつての「俗なるもの」に力を与えて己が存在を背後に感じさせるのみである。「聖なるもの」によって力を与えられ再生した「俗なるもの」は、「聖化された俗なるもの」である。

『中論』二十六章に説かれる縁起は、「聖化された」日常言語活動と考えるべきであろう。竜樹が『中論』の終りに至って自分の批判の対象に他ならなかった説一切有部の表現形式を用いたのは、それを無批判に受け入れたのではなく、むしろ自分の批判が完了し、反対説も自己の説の中に組入れられたと考えたからこそ二十六章を著したと考えるべきであろう。

註① 「相依性」を単に諸項間の相互依存関係と解釈するのではなく、 x と y との相依性が成立するためには x と y との一体性が成立していなければならない、という解釈もなされている。この考え方によれば、 y が無自性であるときは x に撰せられ、 x が無自性であるときは y に撰せられるという「相互の関係にあるとき両者の一体ということは成立するであろう。このようない体性のない異体的存在たる二つのものの相互関係として相依を考えるならば、「相互因待によって成立する」ということは不可能である」（上田義文『大乘佛教思想の根本構造』百華苑 一九五七 九〇頁）。上田氏は、諸々の項、例えば「火と燃料との間には相互排除性と同一性が同時に存している」（前掲書 九一頁）と言われる。一方の項の否定が他方の項の肯定を意味するというこの考え方は、歴史的には、「定立否定(*pariyudesa*)による空の解釈の伝統」に属し、「非定立否定(*prasaṅgaparivṛtṭa*)による空の解釈」には属さない。インド中観思想史においては少なくとも月称までにおいては「非定立否定による空の解釈」が主流を占めたと思われる。それ以後、インド更にはチベットにおいて定立的否定によって空を理解する人々が現われた。一方、唯識派においては清弁（五七〇年項没）の時代までには定立的否定によって空性を理解することが行なわれていたと推定される。cf. 三枝充恵「龍樹の空について」『大乘佛教の成立史的研究』三省堂 1954, p. 286.

② Bhagavadgītā, II, 18, XI, 18, etc.

③ シンチェルバトスユイ『大乘佛教概論』（金岡秀友訳）理想社 1957, p. 74 べは、説一切有部の主張する世界構成要素と「サ

ーンキヤ学派でいう実体＝未分化の物質 (*prakti* 自性) とまったく同じである。それは永久不滅にして絶対的なる死である」と述べられている。

- ④ Water Ruben, *Die gesellschaftliche Entwicklung in alten Indien*, IV. *Die Entwicklung der Philosophie*, Akademie-Verlag, Berlin, 1971, p. 193.
- ⑤ この場合の「縁起」は否定されるべき「俗なるもの」としての言語的展開を指していると思われる。もっとも「縁起は空性である」と言う場合には、縁起はすべてに覚者によって見られてくるものであって、聖化された「俗なるもの」である。
- ⑥ 宇井伯寿「国訳中論」『国訳大蔵経』論部第十卷 1920, p. 240, n. 127. 羽溪了諦「中観派」『国訳一切経』1925, p. 233, n. 1.
- ⑦ 『西蔵大蔵経』(北京版) 鈴木学術財団 Vol. 95, p. 44, f. 4, l. 4.
- ⑧ 『大正大蔵経』Vol. 30, p. 36b, l. 18.
- ⑨ 寺本婉雅訳註『龍樹造中論無畏疏』国書刊行会 1974 (復刻), p. 529.
- ⑩ 三枝充恵「縁起の考察」『印度学佛教学研究』Vol. 6-2, p. 355, n. 44.
- ⑪ 『西蔵大蔵経』(北京版) 鈴木学術財団 Vol. 95, p. 257, f. 2, l. 2. 梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」『佛教思想史』Vol. 3, p. 121.
- ⑫ *Ibid.*, Vol. 95, p. 258, f. 5, l. 8 ff. 梶山前掲論文 p. 131.
- ⑬ 安慧註『大乘中観积論』には「これまで」説いてきたところのものは皆夢や幻のようなものである。和合して存在するのであって「不変の実体があるわけではない」。かの諸々の生存のあり方(趣)などの内的区別あるいはその認識はガンダルヴァ神の城のごとく「実在しないのである。諸々のもの(諸行)で生起せるものは縁より生ずる。これらを詳細に説くのは、世俗〔に属するところ〕の縁生〔すなわち縁起〕を否定する手段となる」(所説皆如夢幻。有所和合。彼諸趣等差別分別亦如乾闥婆城。諸行所起皆是縁生。比等広説皆謂証成世俗縁生対治之法。一句点是筆者)『正蔵経』Vol. 26-1, p. 73. このように安慧によれば二十六章では夢や幻のような縁起せるものが否定されるのである。
- ⑭ Candrakīrti, *Prasannapadā*, p. 566, l. 3 ff. 本多恵「ブラスナンパダー第二十六・二十七章和訳」『同朋大学論叢』No. 40, p. 181 ff. 本多『聖稲著経』には「内的な (*adhyātmiķa*) 縁起は五つの原因によって考察されるべきである」と述べられる

が、その五の中の第四は「わずかな原因から大きな結果が生ずること」であり、第五は「それ（原因）と似たものが継続すること」である。この二つの観点にあっても縁起が寂滅 (*niroṭṭi*) ではなく肯定的なものとして表現されている。

⑮ 『講座大乘佛教』春秋社（近刊）に所収の予定である。

⑯ *Prasamapādā*, p. 54, l. 11; p. 189, l. 2 参照。

⑰ 拙稿『中論』における世俗と勝義』『東洋学術研究』Vol. 16-5, p. 15. 『中論』で龍樹自身の考え方を述べるのに肯定形を用いているケースに関しては、拙稿“A Logical Analysis of the *Mūlamādhyamakakārikā*,” *Sanskrit and Indian Studies*,

D. Reidal, Dordrecht, 1979, p. 173 ff. 参照。

⑱ 長尾雅人「仏教の思想と歴史」『世界の名著』大乘仏典 中央公論社 1967, p. 47 参照。