

# 『中論』における縁起

立川武蔵

## 一 問題

竜樹の『中論』は次のような帰敬偈で始まる。<sup>(1)</sup>

滅することなく、生ずることなく、断なることなく、常なること  
なく、同一のものなく、別異のものなく、来ることなく、行くこ  
となき、戯論の止滅した、吉祥なる縁起を説いた正覚者、諸々の  
説法者中最も勝れた人にわたしは敬礼する。

anirrodham anutpādam anucchadam aśāsvatanu /  
anekārtham anānārtam anāgamam anirgamam /  
yaḥ pratyasañnutpādāṃ prapañcopasamāṃ sīvam /  
deśayānāsa sambuddhas tam vande vadatāṃ varam /<sup>(2)</sup>

この帰敬偈の中、「滅することなく」から「行くことなき」までの  
八つの句は、それぞれ否定詞を含んでおり、「戯論の止滅した、吉祥  
なる」という表現と同様、「縁起」を修飾している。サンスクリット  
において、この八つの句は、それぞれ否定詞を含んだ、独立した八つ  
の複合語である。『中論』の中心問題は、それらの八つの複合語によ

って修飾された「縁起」(pratyasañnutpāda)の意味なのである  
が、その否定詞を含む八つの複合語の意味するものと、縁起との関係  
は明らかにはされていないと思われぬ。

「滅することなく」、「生ずることなく」等々の八つの句は二つづ  
つが対になっている。すなわち、「滅することなく」と「生ずること  
なく」、「断なることなく」と「常なることなく」、「同一のものな  
く(あるいは同一のものでなく)」と「別異のものなく(あるいは別  
異のものでなく)」とが対になっているのである。滅と生、断と常、去  
(行)と来とはそれぞれ反対の関係にあり、一(同一)と多(別異)は矛盾  
の関係にある。反対あるいは矛盾の関係にある二つの項を両方とも否  
定するというこのようなやり方は竜樹が始めたものではなく、竜樹以  
前にもすでに存在していた。<sup>(3)</sup>

「滅することなく、生ずることなく」云々という表現が縁起を修飾  
している箇所は『中論』においてはこの帰敬偈の外にはないし、また  
「滅することなく、生ずることなき：縁起」とはどのようなものであ  
るかを直接説明している箇所もない。したがって、われわれは『中  
論』における論議全体の中から、「滅することなく、生ずることな

く：縁起」という表現の意味するものを見出さなくてはならない。

## 二 生じない縁起

「滅しない縁起」、「常なることのない縁起」などの代表として「生じない縁起」をとりあげ、生じないことと縁起との関係を考えていくことにしよう。帰敬偈では「生じない縁起」と述べられている。

『中論』の中では、しかしながら、縁起あるいは空性そのものが生じないとか、生ずるとかいった論議はされることなく、専らもろもろのもの（諸法）——植物、動物等生れる可能性のあるすべてのもの——に生ずることがない——このこと自体如何に奇妙なことに思われようとも——と、竜樹特有の論法によって証明されるのである。「滅することなく、生ずることなき：縁起」という帰敬偈の表現は、そのような『中論』全体における論議との連関において考えられねばならない。

縁起とは「（ものが多くの原因や因縁に）縁って生ずること（あるいは関係）であるというのが、縁起の一般的解釈であるが、今述べたような『中論』における論議の核心のあり方から言って、縁起、すなわち縁って生ずること (dependent origination, co-arising)、あるいは縁って生ずるといふ関係自体が生じないか滅しない、というような問題は、少なくとも『中論』における問題とは離れている。

三枝充憲氏は「縁起は生じない」あるいは「縁起は生ずる」とかの命題のナンセンスを指摘された上で、「縁起は諸法（諸々のもの）が

生じない」という解釈を提唱されている。<sup>(1)</sup>

『中論』において「諸々のものが」生ずることなく、滅することはないと考えられていることは明白である。しかし、そのことが、帰敬偈において明らかに「滅することなく、生ずることなき：縁起」と述べられているのに対し、「縁起は諸法が不生である」と理解することが正しいことの証明とはならないと思われる。もしかすると、竜樹は帰敬偈において「諸々のもの（諸法）が」(bhavānti) という言葉を意図的に省略したかもしれない。また「諸々のものが」という観念は帰敬偈を造る際には当初から念頭になかったかもしれないのである。『大品般若経』には、「諸法が不動である故に、般若智も不動であると知るべきである。：諸法が一味である故に、般若智も一味であると知るべきである。諸法が無辺である故に般若智も無辺であると知るべきである。諸法が無生である故に、般若智も無生であると知るべきである。諸法が無滅である故に、般若智も無滅であると知るべきである」と述べられている。この場合には、「般若智はもろもろのものが不生である」、と考えるよりも、般若智そのものが不生であると考えられるべきであろう。『中論』におけるこの場合も、同じような考え方に従っていると思われる。

三枝氏の言われるようにに、不滅、不生であるものがまず諸々のものであることは間違いないことであるし、また、不滅・不生な縁起という場合に、もろもろのものが不滅・不生であることが含まれていることも疑いのないことであろう。しかし、それならば、なぜ竜樹が帰

敬儀におけるような表現を用いたのであろうか。竜樹がこのような表現を用いたことにはそれなりの理由があったにちがいないのである。

### 三 同一のもののない縁起

帰敬儀における「同一のもののない縁起」という表現の中の「同一のもののない」は、サンスクリットでは an-eka-artham である。この場合、an- は否定接頭辞であり、eka は「同一の」、artha は「もの」をそれぞれ意味する。この複合語は「同一のものではないもの」「あるいは「同一のもののない（同一のものを持たない）もの」を意味する。何故このような二通りの解釈が可能となるかについてはわれわれはサンスクリット語の複合語の特質の考察からはじめねばならない。

サンスクリットでは複合語の種類は六（あるいは五）あるが、その中の一つに所有複合語 (possessive compound, Skt., bahu-vr̥hi) がある。例えば bahu-vr̥hi という複合語は、bahu (多く) という形容詞と vr̥hi (米、財) という名詞より成り立っている。したがってこの複合語は「多い米（あるいは財）」を意味するが、しばしば、「多くの財を有する（者）」をも意味する。つまり、bahu-vr̥hi という複合語は「多くの財を有する」という修飾語となって、例えば「人」(puruṣa) というような、この複合語によって修飾される語を前提としているのである。この複合語の末尾の性、数、格は修飾されるべき単語の性、数、格に一致する。この種類の複合語は伝統的に

『中論』における縁起（立川）

は「有財積」と言われてきた。

この所有複合語の前半（第一要素）を「A」、後半（第二要素）を「B」、複合語「A・B」が修飾する語を「C」と置くと、この三語の関係は次のように書き表わすことができよう。

(A—B) → C

→印は修飾関係を意味する。この場合特徴的なのは、「B」を主語とし、「A」を述語とする文章が可能であることである。先程の例

bahu-vr̥hiḥ puruṣaḥ

(A—B) → C

では、「BはAである」つまり「財は多い」(vr̥hiḥ bahūḥ) という文章が可能である。因みにサンスクリットにおいては、語順はあまり問題とならないので、bahūḥ vr̥hiḥ となっても「財は多い」を意味する。所有複合語を分解する伝統的な方法は次のようである。

yasya bahūḥ vr̥hiḥ sa bahu-vr̥hiḥ.

(或るxなる人に多くの財があるとき、そのxなる人は bahu-vr̥hiḥ 「多くの財を有する人」である。)

この場合或る人xは多くの財を所有しているという意味なのであって、それらの財はxに内在的な属性でもなければxの部分でもない。

mahā karṇaḥ puruṣaḥ

(A—B) → C

(大きな耳をもてる人) (mahā || 大きな、karṇa || 耳)

の場合は、耳はその人間に部分として属しているものであるから、耳と

人との関係は先例の財と人とのそれとは異質である。

もう一つの例を見てみよう。

*dr̥ṣṭā-sāgarah purusah.*

(A — B) → C

〈見られた海を持つる人〉

*dr̥ṣṭā* は「見られた」、*sāgara* は海を意味する。所有複合語 *dr̥ṣṭā-sāgara* は「見られた海を持つる人」、つまり海を見たことのある人を意味する。この複合語の分解は、

*yasya dr̥ṣṭāḥ sāgarah sa dr̥ṣṭā-sāgarah.*

(或る人 *x* にとって海が見られたものであるとき、その人 *x* は海を見たことのある人である。)

海と或る人 *x* との関係は、大きな耳とそれを有する人との関係とは異なる。この所有のあり方は、また財の所有権の場合とも異なっており、このようにサンスクリットには所有複合語というものがあり、多様な所有のあり方を表現するのであるが、今われわれが扱おうとしている『中論』帰敬偈においても、この所有複合語が重要な機能を果しているのである。

ところで、「同一のものなく(同一のものを持たなく)」という意味の *an-eka-artham* という語は『中論』では二回現われる。一度は今われわれが考察している帰敬偈においてであり、他の一回は第一章一一偈においてである。

第一章一一偈は次のようである。

同一のものを有せず、別異のものを有せず、断絶したもので、恒常なるもの、これがかの世の主たる仏陀たちの教説の甘露である。

*anekārtam anārtam anucchedam aśāsvatam /*  
*etat tallokanāthanām buddhānam śāsanām |* (a)

この *an-eka-artham* は明らかに所有複合語である。先述の如く所有複合語の性、数、格はそれが修飾する語の性、数、格に一致する。*artha* は、ヴェーダ語や混淆梵語においては中性であるが、『中論』では第一章七偈に見られる如く男性である。今の場合には中性の語尾を取って中性の語「教説の甘露」(*śāsanā-amītam*) を修飾する。「別異のものなく」(*a-nanā-artham*) も同様に考えられる。この複合語は『中論』では帰敬偈のほかに二回使われており、先にあげた第一章一一偈の他に同章九偈に見られる。

他のものに依ることなく、寂靜であり、戲論によって戲論されておらず、概念作用を離れ、別異のものなきものそれは真理の特相である。

*aparapratyayam śāntam prapañcair aprapañcitam /*  
*nirvikalpam anārtam etat tattvasya lakṣaṇam |* (b)

この場合も男性名詞 *artha* が中性語尾を取っている故に、*a-nanā-artham* は所有複合語であることがわかる。

an-ekārtham śāsanāmṛtam

(A—B) → C

(同一のものない教説の甘露)

eka は「同一の」' artha は「目的格」' śāsanāmṛta は教説の甘露を意味する。 anekārtha は否定詞 an- と複合語 eka-ārtha (ekārtha と書かれる) との複合語であると考えることができる。この複合語を伝統的なやり方に従って分解するならば次のようになる。

yasya ekārtho nāsti tat anekārtham.

(或るものxにおいて同一のものがなく、そのxは同一のものなきものである。)

このように「同一のものなく」(an-eka-artham) と「別異のものなき」(a-nānā-artham) という二つの語は所有複合語である。故に、この二語の修飾する真理の特相あるいは教説の甘露は、どのような仕方においてであれ、まず同一のもの、あるいは別異のものを所有する可能性が想定され、その後その所有の可能性が否定されているのである。だが、その「所有」はどのような意味の所有なのであるか。真理の特相あるいは教説の甘露は、同一のもの (ekārtha) あるいは別異のもの (nānārtha) をどのように所有するのであるか。それは、人が多くの財を所有するのに似ていないことは明らかであり、また人が大きな耳を有するのにも似ていない。人とその人が見た海との所有関係に類似していいことは言うまでもない。

帰敬偈における an-eka-artham および a-nānā-artham は男性

『中論』における縁起(立川)

名詞「縁起」を修飾しており、目的格であるが、 artha の目的格の語尾は男性と中性が同じであるために、これらが所有複合語であるか否かは性、数等の文法的観点のみからは決定し難い。しかし、これまで見てきたように、『中論』に現われる an-eka-artham, a-nānā-artham という語が帰敬偈以外の箇所ですべて所有複合語として用いられ、それらの被修飾語が、真理の特相あるいは教説の甘露というような、結局は縁起と同じものを指していることから考えるならば、帰敬偈の場合も所有複合語であると推定すべきであろう。

さて、「同一のものなく、別異のものなき縁起」という場合、 an-eka-artham および a-nānā-artham が所有複合語であるとすれば、同一のもの、あるいは別異のものが縁起に所有されるということが想定され、そして次の所有の可能性が否定されるのである。その場合、縁起と同一のもの(あるいは別異のもの)とはどのような関係にあるのだろうか。

『中論』において、「同一のもの」(eka-arthā) あるいは「別異のもの」(nānā-arthā) という表現がある時は必ず、一つあるいはそれより多くの個物が問題となっている。もともと同一性あるいは別異性は、一つの個物については云々できない。例えば、一匹の犬のみについて同一のものであるとか、別異のものであるとか言うことはできない。手首から肘までの長さや足巾とが同一であるか否かを問うことは意味があるが、足巾そのみを同一か否かと問題にすることは不可能である。原因と結果とが異なるものであると言うことは意味のある

ことだが、原因のみに関してそれが異なると言うことはナンセンスである。このような意味で、「同一のものなく」および「別異のものなく」という、帰敬偈における「縁起」にかかる、二つの修飾語は他の六つの、「縁起」にかかる修飾語とは異なった性格を有している。滅すること、恒常であること、行くこと等は、一つの個体について言うことができるのである。

このような違いによって、「縁起」と「滅すること」(あるいは生ずること等々)との関係と、「縁起」と「同一のもの」(あるいは別異のもの)との関係とは異質なものとなる。滅することと生ずることは個別の存在物に属するものであるが、同一のものあるいは別異のものは、生ずること等を属性として有する個物そのもの、つまり、同一性が問題にされるために必要な個物という基体そのものである。

もし「同一のものなく」という複合語の代りに属性を指す「同一性なく」(aneka-arthatvam)が使われていたならば、縁起においては二つ(以上)のものが同一性を有しない、という意味に理解することができたであろう。しかし「同一性」(eka-arthatva、同一のものたること)という言葉も「同一性を欠く」(aneka-arthatva)という表現も『中論』には一度も見られない。このように「同一のもの」や「別異のもの」が属性ではなく基体である点が、この二つと「縁起」との関係が「生じない縁起」とは異質なものとなる第一の要因である。

縁起とは、或るものが他の諸々のものに依って生ずることである、

という理解が従来よくなされてきたことは生じない縁起を考察した際に已に述べたが、縁起が、或るものが他のものに縁つて生ずる作用であるならば、縁起に同一のものがあるとかないとかを云々することは不可能である。一つの個物に生ずる作用が存在するか否かを問うことは可能であるが、生ずる作用において同一のもの(samya)が存在する、しないを問題にすることは不可能だからである。このことは、縁起が常に「他のものに縁つて生ずる作用」であるわけではないことを物語っている。また、縁起を「縁りて生ずる」という真理という意味に理解することがあるが、そうだとしても真理における、同一のものの存在、非存在を問題にすることは困難である。「縁起」と「同一なるもの」あるいは「別異なるもの」との「所有」関係を問うには、それゆえ、「縁起」とは何か、を問いなおさねばならない。

#### 四 漢訳およびチベット語訳における理解

これまでわれわれはサンスクリットのテキストに即して考察してきた。それに従うかぎりには、縁起は同一のものあるいは別異のものを何らかの仕方において有するものであった。しかしながら、漢訳およびチベット訳は、縁起が同一のものを有する、とは理解していないのである。

ピンガラ Pingala(青目)の『中論』に対する註釈書の帰敬偈のこの箇所を、羅什は「不一亦不異」(一なるものではなく、また異なるものではない)と訳している。この中国文を「一つのものなく異なるもの

なく」と読むことはできない。六世紀の註釈者パーヴァヴィヴェーカ Bhāvaviveka(～570)の註釈書の漢訳『般若燈論』においても「非一非種種」(11)「一なるものでなく、種々なるものでなく」と訳されている。この場合にも、羅什訳におけると同様、所有複合語とは考えられていない。パーヴァヴィヴェーカと同時代のステイラマティ、Sthiramatiの註の漢訳『大乘中觀宗論』においては帰敬偈のこの部分は訳されておらず、また帰敬偈についての註の部分にも、縁起と同一のもの(あるいは別異のもの)との関係を明確に述べている箇所はない。以上が中論註の現存する漢訳のすべてである。したがって、現存する漢訳の伝統に関するかぎり、帰敬偈における an-ekar-artham および an-nanar-artham は所有複合語としては理解されず、「同一のもの」の縁起における存在が否定されるのではなく、両者の同一性が否定されるのである。漢訳の伝統の中では、一貫して「縁起とは同一のものでなく、別異のものでもない」と考えられてきたのである。

一方、チベットにおいても、『中論』やインドで誓われたいくつの中論註に含まれた帰敬偈に対するチベット訳で現存するものはすべて、所有複合語には取っていない。チベット訳は帰敬偈を次のように理解している。

滅することなく、生ずることなく、  
断絶することなく、恒常なることなく、  
来ることなく、行くことなく、

『中論』における縁起(立川)

別異なるものではなく、同一のものではない縁起を…説いた仏に  
敬礼する。

gan gis rten cin hbrei par hbyun /  
hgag pa med pa skye med pa /  
chad pa med pa rag med pa /  
hon ba med pa hgro med pa /  
tha dad don min don cig min /  
spros pa ner shi shi bstan pa /  
rdzogs pañi sabs rgyas smra rnam gyi /  
dam pa de la phyag hsthal lo // (12)

「滅すことなく」(hgag pa med pa)から「来ることなく」(hgro med pa)に至る六つの修飾句では、「くがない」を意味する否定詞 (med) が用いられており、med pa の pa はくわゆる形容詞句を作る機能を有し、「くがない」ものを意味する助辞である。したがって、hgag med paは「滅すこと」と(hgag)のなご(med)もの(pa)を意味する。一方、「別異のものではなく、同一のものではない」においては「くではない」を意味する否定詞 (min) が用いられている。そして、サンスクリットのテキストにおける、第五と第六および第七と第八がそれぞれチベット訳では第七、第八、および第五、第六という順序に変更されて、「くがない」という否定詞が続いて六つ並びぶようになっている。以上のように、チベットの翻譯者もまた「縁起は同一のものを有しない」とは理解しなかったのである。

このように「同一のものでない縁起」と理解する時には、この句と「生じない縁起」と間に質的な差異はなく、その際当面する困難も同じである。すなわち、同一のものであるのかあるいは別異のものであるのか問題となるのは、諸々の存在物なのであって縁起そのものではない、という点である。

しかしながら、すべてのチベット人が「同一のものではなく、別異のものでもない縁起」と理解したわけではない。チベット人の手になる『中論』の註釈書においては、同一のものがなく、別異のものがなくと訳されていることがあるからだ。ゲルク派の祖ツォンカパ(1357~1419)は彼の中論註『正理大海』において、今われわれが問題を置いている個所を、「同一のものがなく、別異のものがなく」というように「*ngag na'i*」(med) という否定詞を用いて註釈しているのである。<sup>(14)</sup>このように帰敬偈における *an-eka-artham* と *a-rand-artham* と縁起との関係は歴史的には二様に解釈されてきた。

##### 五 近代における理解

『中論』帰敬偈は幾度もヨーロッパの諸言語に訳されてきた。スチエルパッキーはその著『仏教徒の涅槃の概念』においてこの偈を次のように訳している。

The Perfect Buddha

The foremost of all Teachers I salute.

He has proclaimed

The Principle of (Universal) Relativity,

'Tis like blissful (Nirvāṇa),

Quiescence of Plurality.

There nothing disappears,

Nor anything appears,

Nothing has an end,

Nor is there anything eternal,

Nothing is identical (with itself),

Nor is there anything differentiated,

Nothing moves,

Neither hither nor thither.<sup>(15)</sup>

(<sup>(14)</sup> 普通の) 相対性[すなわち縁起]…を説かれた……覚者に敬礼する。

そこでは、何ものも滅せず、

何ものも生ぜず、

何ものも終りを有することなく、

何ものも恒常的ではなく、

何ものも(それ自身と)同一ではなく、

何ものも異ならず、

何ものも(こちらにもあちらにも動かなく)



ここでスチエルバックキーは「縁起」(普遍的相対性)という語を原理あるいは教理の意味に取っている。彼の英訳においては、かの八つの複合語は「縁起」を直接に修飾するようには訳されていない。そのかわり、「そこでは」(there)という語が補なわれ、この語が「縁起」「という教理」に従うならば「を意味することにより、翻訳の前半と後半とを結びつけている。したがってスチエルバックキーは「縁起」の意味を「それに従うならば何ものも滅することなく、何ものも生ずることなく……何ものも動かない」と考えられるべき「教理」と理解している。しかし、もし縁起が原理あるいは教理であるならば、すでにわれわれが考察したように、その生、滅を云々することは無意味である。このために彼は翻訳に際して「教理という場」を指す“there”という語を補い、更に「もの」を指す“nothing”という語を補っている。彼は「滅することなく」「生ずることなく」等の六つを所有複合語であると理解していたと思われるが、「何ものも(それ自身と)同一ではなく」および「何ものも異ならず」の二つに関しては彼がそれらを所有複合語と取ったのか否かは明白ではない。いずれにせよ、彼の翻訳のこの部分の最大の難点は、『中論』においては一つのもの、それが自身と同一であるか否かが問題となることはないことである。

R・ロビンソンはその著『インドおよび中国における初期中観』において帰敬偈を次のように訳している。

I offer salutation to the best of preachers, the Buddha,

『中論』における縁起(立川)

who has taught that dependent co-arising has no ceasing,  
no arising, no nullification, no eternity, no unity, no plurality,  
no arising, and no departing, that it is quiescent  
of all fictions, that it is blissful.<sup>(25)</sup>  
(縁起が滅することを有せず、生ずることを有せず、…一体性を有せず、複数性を有しないこと……を説かれた……ブッダに敬礼する。)

この翻訳では「諸々のもの」という語は補なわれておらず、かの八つの複合語は縁起を直接に限定している。この方がスチエルバックキーの訳よりもより一層リテラルである。明らかにロビンソンは八つの複合語を所有複合語と理解している。ところが、彼は an-eka-artnam を「一体性を有せず」(…has…no unity)と訳し、 a-nānā-artnam を「複数性を有せず」(…has…no plurality)と訳している。われわれが已に考察したように、eka-artna は同一のもの、すなわち「二つのものがまるごと同一である、つまり一体となったもの」なのであって、一体性を意味しない。 nānā-artna も同様に、「別異なる二つ(あるいはそれ以上)のもの」を意味するのであって、多くのものたることすなわち複数性を意味するのではない。したがって、「同一のものなく」「別異なるものなく」とサンスクリットにあるのを「一体性なく、複数性なく」とした部分はリテラルな訳とは言えない。

「同一のもの(あるいは同一となったもの)」「(eka-artna) をロビ

ンソンのように同一性、一義性、一体性の意味に、また「別異のもの」(nanā-artha)を別異性、種々性、多数性の意味に取ることは他の近代学者にも見られることである。梶山雄一氏は『中論』第一八章九偈における「別異のものなく」(a-nanā-artham)を「種々性を越える」と訳されている<sup>(17)</sup>。

このように、近代学者の理解においても、縁起と「同一のものなく」および「別異のものなく」との関係には曖昧さがつきまといっている。「生じない縁起」という表現にある不整合とともにそのような曖昧性は、実は、『中論』の思想、更には大乘仏教の基本的性格に密接に関係しているのであるが、竜樹からさほど時を経ていない時代の註釈者月称(約七世紀)の理解は、その意味で示唆的である。

#### 六月称の理解

インドにおける『中論』の註釈者の代表的な一人であり、後世チベット中観派思想に多大な影響を与えた月称は、すでに、今われわれが直面している困難を意識していたのではないかと思われる。彼の『中論註』である『明らかなことば』*Prasamnapada*の帰敬偈に対する註において縁起とかの八つの複合語の意味するものとの関係は明確にされていないが、月称は第一八章九偈の a-nanā-artham (別異のものなきもの) を、 a-nanā-arthata (別異のものなきこと、種々性を越えていること) の意味である、と註しているのである<sup>(18)</sup>。これはロビンソンや梶山氏の理解と軌を一にしていると言えよう。

月称は a(n)an-eka-artha および a-nanā-artha を ekatva-rāhita (同一性を欠いた) および anyatva-rāhita (別異性を欠いた) と言い換えている<sup>(19)</sup>。この場合否定辞 a(n)- は rāhita (〜を欠いた) によって置きかえられている。また ekatva (同一性) と置きかえられているのは eka-artha-tva (同一のものたること) に他ならない。同様にして、 anya-tva (別異性) と置きかえられるのは anya-artha-tva (異なるものたること) である。したがって、月称に従うかぎり、われわれは次のような関係式を得ることができる。

eka-artha = eka-artha-tva

(同一のもの) (同一のものたること)

anya-artha = anya-artha-tva

(別異のもの) (別異のものたること)

これは法(dharma、性質、属性)と有法(dharmin、法の基体)との区別を重要視する「インド実在論」の考え方——例えばニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派のそれ——からすれば許すべからざることである。eka-artha と eka-artha-tva とが等しいということは、ちやうど one object と one-ness (one-object-ness) とが等しいと主張するに似ている。これは非常に奇異に響く。文法的な誤りを含んでいることは明らかである。しかし、だからと言って月称の理解が間違っていると考えすることはできない。われわれはむしろどのような理由によって月称がそのような一般的文法規則と離れた方法によって註をどこにしたのかを考えなくてはならない。

月称はまた同じ第一八章九偈に対する註の中で *Aryasatyadevaya-  
vafavasthira* (『聖入二論経』) から次のような節を引用している。

「煩惱たるものは勝義においては畢竟不生性(決して生じな  
らぬ) *atyanta-anutpada-ta*) である。……輪廻たるものはそれ  
も勝義においては畢竟不生性である。……勝義においてはすべて  
のものは畢竟不生である……」<sup>(20)</sup>

yah [sam-]kleśa [jñ sa] paramārthato

'tyantānutpādātā / ... saṃsāro 'pi paramārthato

'tyantānutpādātā / ... paramārthato

'tyantānutpādātāvāt sarvadharmāṅām...」

テキストは「煩惱は *atyanta-an-utpada-ta* である」と述べてい  
るが、この語は、後世のニヤーヤ学派風に読むならば「決して生じな  
いことに存する性質」を意味する。しかし、おそらくこの大乘経典に  
おける *atyanta-anutpada-ta* という語は、「決して生じないことに  
存する性質」というよりは「決して生じないこと」を意味しているの  
であろう。「決して生じないこと」と言う場合、古典サンस्कットな  
らば、*atyanta-an-utpādāḥ* という名詞形あるいは、*utpannata*  
という、過去受動分詞と接尾辞 *-āḥ* との複合語を用いるであろう。  
だが今の場合の *nutpādātā* は生ずることを意味する名詞と接尾辞  
*-āḥ* より構成されている。このような複合語は、十二世紀以降の新二

『中論』における縁起(立川)

ニヤーヤ学派における場合はともかくとして、正統派の文献には術語と  
しては現われなれないと思われる。むしろ、古典サンスクリットの一般  
なシンタククスに従うならば「煩惱たるものは勝義においては畢竟  
生じないものである」(yah saṃkleśaḥ sa paramārthato 'tya-  
ntānutpannāḥ) となるべきであろう。utpanna は「生ずる」を意  
味するサンスクリットの動詞 ut√pad の過去受動分詞で、生じたも  
のを意味する。

しかし、実は、この仏教経典の「それは…畢竟不生性である」とい  
う表現は、「煩惱は…生じないものである」という内容をも含むもの  
である可能性がある<sup>(21)</sup>。しかも、「不生性」(anta) という語尾をもつゆえ  
に、「不生性」はさらにその意味が転化して、空性つまり真理と同じ  
をも指す術語にもなった。文法的観点からのみ見るならば「煩惱は生  
じないことである」というような一見破格に思われる文章も、実は  
「煩惱は、生じないこと」と呼ばれる真理そのものである」と読む  
のが正しいのであろう。この文章は、般若経に繰返し現われる「色は  
空性である」(rūpaṃ śūnyatā) という表現と構造を等しくしてい  
る。このような表現は法と有法との無区別、さらには煩惱等と真如  
(あるいは空性) との無区別を主張しようとする仏教の基本的立場の  
表明なのであった。この種の文法的には破格な表現が正統派の者たち  
をして仏教文献がパーニニ文法に従っていないと思わせたであろうと  
推測することは容易である。少なくとも正統派の思想家であるなら  
ば、サンクリットのシンタククスを「破る」ことなく自分たちの思想

を表現するよう努力したであろう。事実、正統派の文献には「色は空なるものである」に類する表現はあっても、「色は空性である」に類する表現は見られないのである。

われわれはこの仏典からの引用によって月称自身が、法と有法とのレベルを明確には区別しないことがあり、特にむしろ有法(x)と法(y性)との区別を積極的に無くしようとしていたことを見ることが出来る。『中論』帰敬偈の場合も、月称の言うように「同一のもの」(eka-artha)を「同一性」(eka-arthata)の意味に取ることが出来るならば、われわれの問題のかなりの部分は解決するであろう。幾人かの近代学者の理解の正しいことが証明されるであろうし、漢訳およびチベット訳が「同一のものでない縁起」と取った事情もよりよく理解できるであろう。

それでは、

eka-artha (one object) || eka-arthata (one-ness)

という関係が成立する世界とはどのようなものなのであるか。これが明らかとなれば、同一のもの、別異のものと縁起とのあり方も、また帰敬偈において「縁起においては諸々のものが不生である」と言われず、「生じない：縁起」と言われている理由も明らかになる。いずれの場合も、先にあげた「縁起とは何か」という課題に答えることが重要な鍵となろう。

## 七 縁起の構造

xとyとがRという関係にある場合、x、yが項、Rが関係と呼ばれる。例えば、原始仏教以来縁起の一般的性格は「無明(vijñāna)が生ずる云々」というように説明される。この場合、無明(x)と行(y)が項、「 $\rightarrow$ 」に縁つて $\rightarrow$ が生ずる」が関係Rである。

さてこのような図式は、およそものとの間に広く成立する一般的なものであるが、この図式によって考える場合、縁起は項なのか、関係なのか。「無明に縁つて行が生じ、行に縁つて識が生じ云々」という鎖状をなす因果関係(ここで言う関係R)が「縁起」の一つの意味であることは否定できないであろう。多くの註釈者、研究者が縁起をそのような意味で受け取ってきたことはすでに述べたが、縁起をそのように限定して解釈するのではぬけ落ちてしまう何かを『中論』の、とりわけその帰敬偈における「縁起」は含んでいることもすでにたびたび述べてきた。

縁起は単に関係にとどまるのではなく、生じないもの、滅しないもの等を指して、先の図式における項をも意味するのではなからうか。

そもそも、『中論』の作者は縁起の関係にあるこの世界を、項と関係というような構成要素に分解、分析するのではなくして、むしろ逆に、日常では分解されて思考されているものを総合してとらえようとしたのだった。世界は無数の項から成り立ち、その項と項の間に無数の関係が成立している。しかし、竜樹にあっては、項と関係を明確に区別することは否定さるべき戲論におちいってしまうことを意味し

ていた。竜樹は諸々のものが縁起の関係にあることを見すえつつ、しかもその関係に注目するのではなく、そのようにしてあるもの自体に直接的に接しようとしたのだと思われる。彼は一見文法的には破格と思われようような用法を用いて、あるいは不生不滅なのは諸々のものであることは明白なのにもかかわらず、帰敬偈では「諸々のもの」という概念を入れず、「不滅不生なる：縁起」と述べることによって、ものとしての、項としての縁起を主張したのではなからうか。このように帰敬偈では項としての縁起を主張し、他の個所では「もろもろのもの」を主語として縁起の、関係づける作用を示すことによって、竜樹は項と関係との限りなき接近、その果ての同一視を成立させたのだ。eka-artha || eka-artha-īa という図式はそうにして成立した。īa という接尾辞は元来「〜とは同一である」という関係を意味している。

このような項と関係との同一視のために、『中論』における縁起は、もろもろのものに普遍的な性質を指すと同時に、ものそのものをも指し、さらに、そのようにしてものがある、という真理をも指し、いわば重層的構造を有している。

#### 八 帰敬偈における省略

帰敬偈において、八つの複合語の中、「滅することなく」等の六つの場合には、滅すること、生ずること等々の基体(有法)たる諸々のもの(bhāva)は述べられていない。そして、「滅することなき」等

の句は「縁起」を直接に修飾している。つまり、この場合には、理論的には、

滅すること(x)はもの(y)に存在しない

という命題が予想されるのではあるが、「もの(y)に」の部分省略されている。一方、「滅することのない：縁起」という帰敬偈の表現は、

滅することは縁起に存在しない

と言ひ換えうる。このような言ひ換えによって、関係Rを意味していた縁起と項y(もの)が代置可能となることは、竜樹が項と関係とを同一視していたひとつの例証となるのではなからうか。

「同一のものない」および「別異のものない」縁起の場合の省略は、他の六つの場合と少しばかり異なった様相を示している。この二つの複合語の場合には、基体(有法)は、「同一のもの」(eka-artha)および「別異のもの」(nāna-artha)という二つの語によって示されているが、その基体の上に乗ると考えられる同一性(eka-artha-īa)あるいは「別異性」(nāna-artha-īa)を指す表現は省略されている。そして、その基体としての「同一のもの」「別異のもの」が「縁起」を直接に修飾している。この場合にも理論的には、

同一性(x)は二つのもの(yとz)にない

という命題が予想されるが、一方「同一のものがない……縁起」を言いかえれば、

二つのもの(yとz)が縁起に存在しない

となる。あくまでも基体のみが取りあげられ、否定されているのである。つまり「同一のもの」、「別異のもの」の場合、他の六つの場合以上に、同一性という関係にはなく、もの自体に焦点があたっているわけである。このように縁起における基体の存在を否定することで、その属性(同一性)をも同時に否定する——その際、第一の命題が予想されている——という方法は、それ自体が、『中論』においては基体と属性、有法と法が同一視されていることの証左といつてよいであろう。

#### 九 七 二 び

『中論』帰敬偈における「生じない…縁起」は「縁起そのものが生じない」という意味であるとも「縁起においては諸々のものが生じない」という意味であるとも理解されてきた。一方、*an-eka-aratham* という複合語は「同一のものではない」とも「同一のものがなく」とも

も理解されてきた。このように異なった理解が行なわれてきたことの理由のひとつは、帰敬偈における所有複合語が表現する所有の意味自体が曖昧であったことであろう。そしてもう一つの理由は、縁起(*pratityasamutpada*)が「項」の間に見られる普遍的法則としての関係であるばかりではなく、「縁りて起る」という関係にある項を、さらにはそれらがそのようにしてある、という真理をも指すという多義性であろう。

漢訳およびほとんどのチベット訳における「同一のものではない……縁起」という理解は、一見、縁起が性質、関係と解釈されてきたことを示すかに思われるが、実は中国やチベットの大乗仏教の地域において、項と関係との同一視という伝統があり、項としての縁起が広く受け入れられていたのである。その伝統の上に立って、「同一のものでない」という場合、それは同時に「同一のものがなく」とも言っているのである。月称がすでに明確にしていたこうした理解の伝統をロビンソンや梶山氏も受けついでいる。

法と有法、関係と項、真理(あるいは普遍的法則)とそれが具現されている諸々のもの等の間の区別を重要視しない、あるいはそれらの本質的同一性を前提するといった思惟方法はチベット、中国、日本という地域が、仏教の伝播以前にすでに持っていたものである。このような思惟方法を一本のルールとしてその上を同じような思想傾向をもつ大乗仏教が走ったのだと言うことは決して過言ではない。『中論』に現われる「縁起」という一つの単語の中に突は大乗仏教思の運命が

秘められているのである。

註

- (1) 現存するすべての註が帰敬偈を竜樹のものとして扱っているが、帰敬偈は元來は竜樹の『中論』に含まれてはいなかったのだ、という見解もある。ド・モンタニ『中論』 *Mūlādīśyamahākārikā*, Adyar Library, 1978 には帰敬偈が含まれていない。
- (2) *Prasangapada* (PP) (ペサンパ) p. 11. 以下同本を用いる。
- (3) ほとんどの註釈書ではいわゆる「八不」はこのような四つの対を構成するものとして理解されるのであるが、『青註』羅什訳(大正蔵三〇卷2 a)では生と滅、滅と常、常と断、断と一、一と異、異と来、来と出との対が問題となっている。(註10参照)
- (4) この種の表現に関しては、寺本婉雅『龍樹造中論無畏院』国書刊行会、1978, pp. 41-42参照。
- (5) 三枝充應『中論研究序論』『理徳』No. 388, p. 25. 帰敬偈における「生しない縁起」は「縁起は生しない」を逆に「縁起には生することがない」と置き換えて得る。三枝充應氏は「それならば論理上必然的に、「縁起が生する」といういわはナンセンスの命題が引き出されざるを得なくなる」と指摘される。この困難を免れるために氏は「(b) (Dharma またはその複数) という概念をもつて、「花は赤い花」「花は赤い」に、「色彩」の概念を持ちこんで、「花は色彩が赤い」「色彩が赤い花」と置き換えて得るように「縁起は諸法が生ずる」と置き換えて得ると理解されるのである。
- (6) 諸法不動故当知般若波羅蜜亦不動。…諸法一味故当知般若波羅蜜亦一味。諸法無辺故当知般若波羅蜜亦無辺。諸法無生故当知般若波羅蜜亦無生。諸法無滅故当知般若波羅蜜亦無滅。(大正蔵第八卷 p. 423b)
- (7) *PP*, p. 377.
- (8) *Ibid.*, p. 372.

『中論』における縁起(立川)

(8) 帰敬偈における「滅する」となき「(a-nirodha)」「生ずる」となき「(an-uppada)」等の六つも実は所有複合語である。a-nirodha は「xなるものに滅することがないときそのものは滅することなきものである」(vasya nirodho nāsti sa anirodhan) と分解する「j」が jiveṅ。

所有複合語の機能は実に様々である。この複合語の基本的な意味は「xを有する」というものであるが、「x」を語の対象として有する」という意味にもなる。例えば、*vrkṣaḥ eka-arthah* (vrkṣa = 木 eka-arthah = 一つの) という文章は「vrkṣa という語は一つのものを対象として用いる」と註文じとができる。したがって、帰敬偈における a-nirodham あるいは a-nānā-artham もそれぞれ「滅することを対象として用いる」(教説としての)「縁起」あるいは「多くのものに聞っていない」(教理としての)「縁起」を意味すると取ることができるとはならない。だが帰敬偈における八つの複合語がすべてこの種の複合語であると取ることが不可能であろう。

(9) 『中論』帰敬偈において「縁起」と「滅することなきもの」等は同格で表現されているが、註釈書においては「縁起」と「滅すること」等は斜格の関係で表現されている。例えば月称の註釈書 *Prasangapada* には「縁起には滅すること等があれば」(p. 40, l. 7: nirodhadayaḥ pratyasañnutpada-syopalabhyante) と述べられており、「縁起」は属格、「滅すること等」は主格で表現されている。したがって、滅することが縁起に属するものであることが示唆されているのである。このことから月称が帰敬偈のこの部分を所有複合語と受け取っていたことがわかる。『無畏註』(チベット語訳のみ現存)においても「縁起において滅することが存在するのではなく」(西藏大蔵経北京影印版 Vol. 165, p. 16, l. 5: rten cin hotel bar hbyun ba hdi la hrag pa yod pa ma yin pa ste) というように「縁起に滅すること等が存在するのではない」と述べられている。換言すれば、諸々のもの生じないことが縁起であると言われているわけではなく、縁起は諸々のもの生ずることの基体とはならないと考えられている。

一方、「生じないことが真理である」と考えられたこともある。アドゥッ

チャウマジュラ Advayaavajra (不二金剛) 著 *Mahāvairocana-sūtra* は「キ  
 ンチキニオシテハ、諸々のもの生じならじ」と (anutpāda) が真理である」  
 (tatvayā tavad anutpādo dharmāṇāṃ paramārthatah) と述べられて  
 いる (梅尾祥雲「密教の大乗思想を説いて」『日本仏教学協会年報』第一  
 年、p. 13)。ここで言う真理とは『中論』で言う縁起に他ならないが、今  
 の場合真理に生じないことが存するとは述べていないことは注目し得る。  
 因みに Advayaavajra の年代は十一世紀と考えられており、竜樹以後  
 時代を経るに従って竜樹の考え方とは微妙にしかも重要な点で異なる考え方  
 も現れたと思われる。

(10) 青目註羅什訳における攝敬偈は以下の如くである。

不生亦不滅 不常亦不断  
 不一亦不異 不来亦不出

能說是因緣 善滅諸戲論  
 我稽首礼仏 諸説中第一  
 (大正藏第三十卷 p. 1b)

(11) 『般若燈論』における攝敬偈は次のようである。

不滅亦不起 不断亦不常  
 非一非種種 不来亦不去  
 緣起戲論息 諸善諸滅故  
 礼彼婆伽婆 諸説中第一  
 (大正藏第三十卷 p. 51b)

(12) 大正藏第三十卷 p. 136.

(13) *pp.* p. 11~12.

(14) 西蔵大蔵経第一五六卷 p. 130, 2, 4.

チベット人註釈者でもツォンカバを批判したコラムパは「同一  
 のものでなく、種々のものなり」と取っている (『サキヤ金剛』東洋文庫  
 第一二巻 p. 335, 3, 3)。

(15) Th. Stecherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Publishing  
 Office of the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad, 1927,

p. 69.

(19) Richard H. Robinson, *Early Madhyonika in India and China*,  
 Motilal Banarsidass, 1976, p. 83.

(17) 堀山雄一「知恵のとちこち」『世界の名著』大乗仏典 p. 324.

(18) *pp.* p. 375, 1, 5.

(16) *Ibid.*, p. 377, 1, 12.

(20) *Ibid.*, p. 375, II, 3~6.

(12) こまり utpāda という各語形の意味が utpanna という過去受動分詞の  
 意味をも含んでいる可能性が存するのである。

(22) チベット僧ツルナム・ケルサン Tshul khrims skal bzan 氏 (国際  
 仏教徒協会研究員)によれば、チベット語の縁起の意味する *rtan*  
*cin hbrei par hbyun ba* は縁起の理法がよって生じてくるものをも意味す  
 るというのがチベットにおける伝統的理解であるとのことである。

チベットの一派派カギユ派の分派であるカルマ派第十六世法王の『中論』  
 註 *Dbu ma rtsa ba ses rab kyj kgral ba hñad pañi rgyan* (一五六枚) に  
 は「縁起の意味する *rtan cin hbrei par hbyun ba* (ses byañi chos  
 thams cad) の *rtan*」(3b, 1~2) と訳く *rtan* である。

チキヤ派のツォンカバ Go ram pa (1429~1489) の彼の『中論』註によ  
 って「*rtan cin hbrei par hbyun ba*」(chos thams cad kun rdzob  
 tu rten cin hbrei par hbyun ba yin te) (『サキヤ金剛』東洋文庫、第  
 一三巻 p. 335, 2, 6~3, 1) と訳く *rtan* のこの文の述語は「縁起の關係によ  
 って生じたもの」(ten cin hbrei par byun ba) とはなっていないが、主  
 語がものを指しづるから、*rtan* のこの意味を有して生じると思われる。こ  
 のこともチベットにおいて縁起を生ずることを縁りて生じたものが同一思想  
 を表わしていた一例と語をしよう。