

# 教行信證に於ける教の概念 (承前)

武 内 義 範

## (三) 空・假・中の三諦

さて空・假・中の三諦が最初に論じられたのは中論四諦品の著名の箇所<sup>1</sup>に於てである。嘉祥大師の三論の思想も、智者大師の天台教學も、この三諦に對する独自の見解と結び付いて發展する。實際この一偈の中には、中論の哲學が到達した結論が簡潔に示されてゐる。この哲學が中論と呼ばれ、この學派が中觀派といはれる所以も、特にこの一偈に基いてゐると言ふことができよう (Schebhatsky: The conception of Buddhist nirvāṇa. p. 81.)。それは羅什譯では次の如く記されてゐる。

「衆因緣生法・我は即ちこれを無と説く。またこれ假名となす、またこれ中道の義なり。」(四諦品第十八偈) その青目の釋は、「衆因緣生法・我は即ちこれを空と説く。何となれば衆緣具足和合して物生ず。この物は衆因緣に屬するが故に自性なし。自性なきが故に空なり。空もまたまた空、但だ衆生を引導せんがための故に假名をもつてと

く。有無の二邊を離るゝが故に中道なり」

と注されてゐる。猶この偈の梵文よりの譯は、「かの緣起なるもの、それを我等は空性なりと説く。それ(空性)は相待の假説であり、それ(空性)こそ中道である」(註一)となさるべきものであるから、それ(假)といふ女性指示代名詞は空性より他のものを受けることが出来ぬ以上、從來考へられてゐた様に因緣所生法即ち緣起(せるもの)が空であり假であり、中であるとの意には解することが出来ない。従つて青目の註の様に、「但爲引導衆生故」であつて、空性の名もまた空性そのものを指示する爲の假りの名目であり、相待の假設にすぎない。眞實の空は空(無)でもなく、その反對概念である有でもなく、有無の二邊を離れたものである、との意に解せられよう。若ししかりとすれば、空・假・中の三諦を「因緣所生法」の述語として、相竝ぶ緣起の三規定と考へる從來の傳統的な解釋及び、それに基いて我々が考へて來た、空を上

述の第一部體系・假を第二部體系・中を第三部體系となす解釋は、かなり中論のこの偈の原意からは隔りのあるものと考へねばならない。ところでこの三諦偈と大略同じ意義を龍樹は廻淨論の終りに「空性と緣起と中道との種々の義ある教をときし人、無等の佛に余は稽首す」(註二)と示してゐる。即ちここではちぎの相待の假説

(*prajñapti upādāya*)の代りに緣起(*pratyasamutpāda*)が置かれ、空と緣起と中道とが傳統的な空・假・中の三諦の解釋に一層近い仕方であつて論ぜられてゐることは注意すべきである。而してこのことは *prajñapti upādāya* を相待の假説・假名の意義にのみ解すべきではなく、寧ろ空なる第一義諦を原理として相待的な緣起の諸法(存在)が、世俗諦として定立(施設)せられることを意味すると解すべきことを示すのではあるまいか。恐らく *prajñapti* なる語は、單に唯名なること (*prajñaptistat; nāmanātra*) を指示するのではなく、小乗佛敎に於ける世間施設・因施設・人施設〔論〕(*lokaprajñapti, kāmanaprajñapti* [*puṅgala paññatti*]) 等として使用せられる施設・乃至定立・整理・較立 (*prajñāpanam*) の含著を含むものと解せらるべきであらう。ことに中論四諦品に於いても、廻淨論に於ても、この三諦偈は一切皆空ならばすべてが

虚無となつて了ふのではないかとの中論に對する敵對者の論難に對して、空性の故に逆に一切が成立することを示した偈の後に論ぜられるのであるから、この假 (*prajñapti*) は以上の如く空によつて緣起の諸法が成せしめられる因(緣)施設と考へるのがもつとも妥當であると云へよう。

山口益博士は、「假名 (*prajñapti*) とは、「知識する」(*prajñā*) の語根の催起相より來れる名詞で、知らしむること・顯し出すことであつて、勝義諦が世間の實用の上に表し出されるの意である。勝義諦が世間の上に置かれるの意味からして、この假名 (*prajñapti*) がまた安置・安立 (*vyavasthāpanā*) とシノニムにされる。龍樹自からは *upādāya prajñapti* 因施設と言ふ。……(これ)は具には *upādānam upādāya prajñapti* であつて、「因緣によつて物がそこに表はされてある」の意味である。(佛敎に於ける有と無と)と言はれる。而してこの點月稱の中論註も注意すべき指示を與へてゐるようである。「かの緣起なるもの、それを吾等は空性なりと説く、それ(空性)は因施設なり。それ(空性)こそ中道なり」(偈文)

この緣起、即ち(例へば色と眼根、種子と地水火風

の) 因と縁とによりて (hehu pratyayau apokṣya) 非と(眼)識等との顯はること、これは物自体(自己原因)による生ではない。而して諸存在の、物自体によつて生ずるに非ざるものは、空性である。

「因縁によりて生ずるものは實に生ぜしに非ず

そこに生が物自体によりて有るに非ず

縁に屬せるものは、空なりと、説かる

空性を知る人は不放逸なり」と世尊によつて言はれた如く。……

この自體の空性は因縁設である。即かの空性は縁りての施設であると定立せられる (sā eva gūnyatā upādāya prajñaptir ityavasthāpyate)。 (その意義は) 車が輪等の車の部分に縁りて施設せられるが如くである。自らの部分等 (諸支 *anāginī*) に縁りての施設は、自體による生ではない。自體によりて生ぜざるものは、空性である。その同じ「自體によりて生ぜざることを特質とせる」空性は、中道であると定立せられる。何となれば、自體によつて生ぜざるところには、存在性がない。自體によつて生ぜざるところには自體が減びることがない故に、非存在性もまたない。有と無との二邊を離れたるが故に、「一切の自體として生ぜざる

ことを特質とせる」空性は中道なりと言はれる。その故に縁起のこの名の差別は、空性と、因縁設と、中道とである」(中論註五〇)(註三)(三十四頁)

註一 yāḥ pratiyā-samutpādāḥ gūnyatām pracakṣmahe / sa prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyama //

註二 yāḥ gūnyatām pratiyā-samutpādām madhyamāṁ pratīpadām anekārthā / nijaḡada pranānāmī tam apratisamāṁ buddham itī //

註三 Madhyamaka-vṛitti par De la Vallée Poussin による。筆者がこの書の大略全體を學ぶことができたのは、山口益博士の御厚情による。この書全譯が同博士によつて着手されてゐる。筆者が覺えない梵語學の素養に禍せられて博士の懇切なる御教示にも拘らず、誤り解して丁つた部分はやがて博士の譯を参照して訂正することが出来るであらう。

即ちこの註では因縁設とは例へば車が輪等その部分を構成するもの、相依・相關關係、(縁起關係)に縁つて成立せしめられることである。因縁設とは、一般に、縁起によつて成立する全體がそれを形成す縁起支によつて、縁起關係によつて、施設せられる (prajñapyate) ことである。従つて成立した全體は縁起せるもの、因縁所生法 (pratyāsannutpanna) であり、その成立の仕方は縁

起 (pratyasamupāda) 或は、さきの「因と縁とによりて顯はること」である。中論にとつては、これは存在するものゝすべての存在構造である。ところで我々の問題は、存在をかくの如く施設する原理は、何であるかを究めることである。我々はすぐ前に、縁起支によつて、縁起關係によつて、存在が施設せられると言つた。故に施設するものはこの兩者であると考へられよう。しかし空の原理なしには、縁起支も縁起關係も成立しない。もしも縁起支や縁起關係がそれだけで存在し、それが存在（縁起せるもの）を成立せしめると考へるならば、それは有部の思想であつて、龍樹の否定しようとする當の論敵の思想である。宛も蟻の行列が形成する全體なるものが、實際は何等存在するものではなく、眞に存在するものは、ただ一々の蟻である如く、存在の法 (dharma) とよばれる構成要素のみが存在し、それらの構成する全體は假有 (prajñapti) とあるといふのが、俱舍論等に示される法有の立場、一切有部の思考である。もしかく考へるならば、構成要素そのものは、自體存在であつて空ではないことゝなる。法空の立場は、これと對立する。従つて縁起によつて成立する存在は無自性・空であると  
言ひながら、又逆にその空が縁起支を縁起支たらしめ、

縁起關係を成立せしめ、縁起せる存在を因縁施設すると言ふのである。「空性が因施設である」とはこの意であり、それは「色は空であり、空は色である」と語られる、空即是色の他の學術語的表現である。中論註の解説はこの「空性が縁起である」ことの説明に、「縁起が空性である」との最初の定言を繰り返してゐる様にも見える。（これは假の概念を因施設の方向へ徹底せしめた唯識學派と對立する後期中觀派としては、この程度の説明に止ることもまた已むを得ない所かもしれない。——或は無畏疏の如きも、同様の一層簡單な解釋しか與へてゐないところを見れば、後期と言はず中觀派全體の次に述べる弱點がこゝにあらはれてゐるとも見られる。しかしこの點をしばらく置くとするれば、空の概念が單にノミナルであり、月をさす指にすぎないといふ第一の prajñapti-pādāya の解釋に對して、月稱がこの語を空と縁起との關係を示してゐるものと解することは頗る明瞭である。かく縁起即空・空即縁起であるから、空が中道と言ひ得るときには、同時に縁起が中道であるとも言ひ得ることとなる。事實龍樹は他の所では「縁起が中道である」とも言つてゐる。又さもなければ月稱の註の如く、空・假・中は縁起の名の差別である」とは言へないであらう。

かくして空・假・中の三諦の立入つた敘述は後にゆづるとして兎も角、縁起なる佛教の根本の理の展開として、この三諦を上來の意義で理解することが、決して梵文中論から懸絶した誤れる解釋でないことだけは、確め得たと思ふ。ところで我々は今まで假を因施設とする第二の解釋の妥當性を、随分強調して來た。しかしこのことは、第一の假を假名とする解釋を全く否定しようとするのではない。龍樹の Prajñapti の用ひ方が、第一の意義で考へた方が一層適切な場合もある。例へば「空なりとも説くべからず、非空とも説くべからず、共とも不共とも説くべからず。但だ假名の爲に説く。」(觀如來品第十一偈)の如き。更にまた目下の問題である三諦偈の解釋にしても、第一、第二の假に對する解釋の両面にわたるように解することも、また不可能のことではない。既に般若燈論の釋は、(その論理が充分に明瞭ではないが)三諦をこの方向に解して行こうとしてゐる様である。實にこの二の解釋は空・假・中の三諦の理解に於いてかなり大きな距離を示してゐるが、それは必しも相矛盾するものではない。寧ろ第一の解釋が論理的に深められて、第二の解釋となると考へた方がよい。一體、空が假名であると言ふのは、「空に執着する」ことを嫌ふのであるが、この執着の「惡

見」の裡で(その中には種々の形態のものが考へられ得るが)龍樹の時代にとくに盛んであつたのは、空を虛無主義と解する見解である。「若しこの一切が空ならば、生もなく滅もない。汝には四聖諦(苦集滅道)なしとの過失が生ず」に始まる四諦品の最初の數偈は、空觀が世・出世の善惡や、我々の向上的な努力を、一切無意義のものとして了ふとの、空を虛無と解する對論者からの非難を示してゐる。これに對して龍樹は「空性の故に、逆にこれら一切が可能である、その故は空の眞理には空用・空性・空義、第一義諦と世俗諦との區別があるが故に、空は眞空妙有的な展開をもつからである。若し一切が不空であるならば、存在はすべて物自體的な不變の本質を持ち、變化の可能性がない。故にこの立場にこそ一切の向上の努力や善惡が存在しない」と逆襲してゐる。

故に眞空が空なる假名の概念に滯つて、虛無主義となることを嫌つてこの空の概念をも超えることを示す第一の消極的な「空もまた空」の主張は、實はその深意に於いては、積極的に眞空が「空をも空する」絶對否定態であること、絶對無であることを示すものでなければならぬ。かくして始めて眞空妙有として空が積極的に有に實現して來ることが出来る。空のこの二重性の故に、

假の概念にも有を否定して空への假象の意義と、空を實現する本質の現象の意義と、二重意義が重り合つてゐる。

——これは一般に現象の根本の構造であつて、存在が Erscheinung とか *wahrscheinlich* とかと語られるときにも全く同様の含蓄が語義に於いて既にあらはれてゐる。

——同様に空が(空)無でもなく有でもなく有無の二邊を離れた中道であるとして示される時にも、即自且對自態としてのこの中は、空の二重性(絶對否定性)と假の二重性(空への住相と空よりの還相)とを綜合する立場にたゞねばならない。故に中道もまた二重(有無の中・空假の中)である。かくの如く第一の空・假・中の理解はその根柢に第二の解釋を豫想してゐる。而して四諦品の意趣が、かゝる妙有に働き出る空の積極面を示さんとするものである限り、四諦品全體の見通しからすれば三諦偈が第一の解釋と第二の解釋との二面をかね備へてゐると主張しても、敢て強辯とは言へないかも知れない。

しかしながら一般に嚴密な論理によつて、徹底的に委曲を盡して論じ通すことを特色とする龍樹としては、かゝる漠然とした規定に滯ること甚だまれであつて、既に空・假・中の三諦を説くこと自身が、以上の他にはたゞ一度智度論にこの第十八偈がくり返されてゐるだけにす

ぎず、重要な概念と、それらを結ぶ論理とは、絶えず反復して飽くことを知らぬこの哲學者にとつては、この學派の核心をなすこの重要な概念が、この様に等閑に附せられてゐることは、これ又稀有の現象であると言はなければならぬ。

思ふに龍樹の思想は空・假・中三諦といふ彼の全哲學の結論に於いて、大なる難點に逢着したものであるまいか。何となれば、以下に次第に明にする如く、彼は一切皆空の辯證法は「破邪即顯正」といはれる如くに、諸存在の物自體的な根本構造とそれに基く諸範疇とが、自己矛盾的であることを、個々の阿毘達磨の法論に従つて、各個擊破的に指示し、それらが自己矛盾的であるが故に、決して物自體的な存在性・實體性をも持たないことを明にする。この差別的な個々の存在の非存在性の證明(破邪)に於いて、さきの非存在性をも越えた空の絶對知が、一舉に全體的に直觀せられる。空は差別に即した無差別性であつて、法論の自己矛盾性の證明は、この法界一相の眞理に躍入する爲の跳躍板にすぎない。空觀の哲學は、この點シエリングの同一哲學の絶對者と同様の、汎神論的直觀主義に立つてゐる。それでヘーゲルがシエリングに加へた様な非難が全面的に妥當する。具體的に言へば

中論に於ける第一義諦と世俗諦、空と假とは「世俗諦に基かずしては、第一義諦は教へられぬ。第一義諦に到らずしては、涅槃には到達出来ぬ」(第十)とされるのみであつて、後者が前者の止揚契機とせられるにすぎないから、さきの空・假・中の二重性にもとづく具體的な關係は充分に確立せられる所がなかつた。従つて空が妙有的に働き出て、相對より絶對への道を知らしめ、施設せしめるといふ所までは、空用は發揮せられなかつた。

このことは空觀の辯證法が、存在の構造自體の自己矛盾性を顯はにするだけであつて、元來破邪と言はれる以上、存在の無實體性を知らずこれに執着する有我的な戲論者の邪見を碎き、分別を止息せしめて、「無實體——無我」の主客の統一態に廻入せしめることが目的であるのに、後者の面がその存在の辯證法に編み入れられてゐないと言ふ缺點として現れる。もしもこの面が自覺せられるならば、存在の自己矛盾性は、主體の絶望の辯證法を構成する様な自覺の諸契機と組み合され、自から唯識論的な體系に發展して行くこととなるであらう。

更に若しも一舉に直觀的に獲得せられる空觀であり、且つそれがつねに破邪的な辯證法としてのみ展開せられるものとすれば、何故に中論の全體系が必要であるか。

教行信證に於ける教の概念(承前)

判然としない。しかし實際はこの全體系は必要不可缺のものであつた。何となれば中論の哲學はヘーゲルの論理學の概念を借りれば、存在と本質の辯證法に相當するものである。だが諸法の差別に沿つて展開せられる辯證法的運動は、——つねに一の基調をなす論理の格式を繰り返しながら——全體としてみれば眞空の應現としての、眞理の全體を構成してゐる。而してその全體は、この辯證法が存在と本質の論理を主體(概念)の論理に攻め上げて行つてゐることを語つてゐるのであるから。

龍樹の哲學の既に即自的に進んでゐた方向を徹底し、その空の概念を一層主體化したものが唯識論である。唯識論は空觀の研究から出發し空の概念のもつ、様々の難問をこの概念の主體化によつて解決しようとした。この場合彼等の哲學を推進せしめる根本の動力となつたものは、假の概念の確立である。唯識の哲學は、諸法實相の絶對知と妄想分別の心識との間に宗教的體驗と思辨とに裏打ちせられた通路を施設した。我々はその哲學體系の類型に關する限り、空觀の哲學を、汎神論的な第一部體系、唯識の哲學を精神現象學の一種として第二部體系の一例と見做しても大過はあるまい。簡單に以後は前者を空の哲學、後者を假の哲學と呼ぶことゝしよう。これに

對して、中の哲學に相當するものが、三論・天台・華嚴等の支那佛教である。それらは支那・日本に於いては理論佛教と呼ばれるものに屬する。しかしながら、これを印度の空、假の哲學の理論的觀想的性格に比すると、既に著しく實際的實踐的である。

この印度佛教と支那佛教との差異は、主として兩者の民族性に基くものであらうが、猶此所で特に注意すべきことは、後者が前者の發展として成立する爲には必然的に、空の哲學と假の哲學とを止揚した新しき立場より、出直さざるを得なかつたと云ふ歴史的な事情である。印度佛教史に於ける中觀瑜伽の對立は、その理論的立場としては、行くべき所を行きつくさしめ、論ずべき問題は論じ盡さしめたと思はれる。その理論は周匝綿密であり、内省は鋭利繊細である（山口益博士有と無の對論、參照）。支那佛教は全く新しい立場からこれを見直して行く。さもなければ印度佛教の紹介と祖述とを一步も出ることができなかつたであらう。それが中の立場である。一方で歴史的發展の必然性にうながされ、他方によ支那民族の實際的、實踐的な性格に動かされて、支那佛教史は最初から意識的に、この中の立場を求め、それを行爲的主體性の開顯によつて基礎付けよ

うとした。（しかしながら以上のことは、支那佛教史が最初から行爲的主體性の立場、宗教的實存の立場に立つたといふのではない。支那佛教史の長い歴史は、寧ろこの基礎付の模索であつたと言へよう。主體性と實存性が眞に自覺せられ、この長い歴史に一應の解決を與へ得たものは、實に日本佛教史の展開、ことに鎌倉佛教の成立であつた。その意義では、支那佛教の發展は全體として理論佛教より實踐佛教への移行過程であり、兩者の中間段階として實際主義（プラグマティズム）的なものであつたと言へよう。）例へば三論宗の一例をとれば後に論ずる筈である嘉祥大師の三論の立場、賢首大師の新三論の立場（これは華嚴の哲學を背景とする）にせよ、共に龍樹の空觀に立ち乍ら而も瑜伽、唯識の兩派に對して、極めて公平な態度で接し、兩者の矛盾對立の一面よりは、その相互補足性を重大視した。そこに兩者を止揚する立場が必然に要求せられる。そうして兩派の間に往返せられた煩瑣な議論は打ち捨てられ、その要所々々が大局から佛教史全體の立場から顧みられた。嘉祥大師の印度佛教史を空觀の深化發展の歴史として空・假（眞・俗）二諦とその統一である中との辯證法的關係に於いて把握しようとする態度、賢首大師の



五教十宗の教判（一般に教判は裏面よりみれば前者と同様に佛教史を——ことにその時代までの支那佛教史（華嚴五教章、敍古今立教參照）をも含めて——段階的發展と解するものである。）には綜合的な精神が躍動してゐる。而もこの精神が終ひに折衷に墮せなかつたのは、彼等の中の立場がともかく實踐的な深さをもち、否定と肯定、棄揚と止揚とが、その宜しきを得たからである。

以上我々は支那佛教の獨自性を空假に對し中と考へた。これは又空・假・中三諦綜合の立場と言つてもよい。我々は中の立場を實際性・實踐性・行爲性・主體性・實存性・眞空性等で、特色づけることが出来るが、これは中の深化と共に漸を追ふて開顯せられる中の諸規定である。而してこのことは第三部體系としての中の體系概念から考へても、又當然のことであらう。我々は以下に、空の哲學・假の哲學・中の哲學として、三諦の獨自の特質とその關係を解明することゝしよう。

(i) 空の哲學

以上我々は空・假・中の三諦に因んで、やゝ外面的な仕方で龍樹の思想を論じて來た。我々はさらに立ち入つて、彼の空觀の根本構造を研究してみよう。我々はかくすることによつて、緣起や空の佛教學に於ける根本概念

教行信證に於ける教の概念(承前)

を正しく理解しつゝ、龍樹の哲學と宗教との核心に迫つて行くことができるであらう。と共にこの様な空觀の哲學が、如何なる仕方で淨土思想を受け入れたかの興味ある（併し困難な）問題をもこゝで併せて研究することとしよう。龍樹の智度論と十住毘婆沙論とは、當時の原始的な淨土教の姿を研究する爲には、不可缺の資料であるばかりでなく、また空觀と淨土思想との内面的な聯繫を論理的に解明する爲の唯一の手懸りである。更に又周知の如く親鸞はこの兩書によつて龍樹の淨土思想を學び彼を淨土教の初祖と敬ひ、教行信證その他の述作の裡に多くその思想を引用してゐる。そこには親鸞の獨自の改釋が見られる。教行信證の解明を企圖してゐる我々にとつては、この序節的論述の裡で、龍樹の思想が如何なる點でどの程度にまで親鸞に影響を及してゐるかを、論じて置くことも無益ではないであらう。即ち我々の以下空の哲學の敘述は、(イ)緣起と空、(ロ)空觀と淨土思想、(ハ)龍樹と親鸞の順序で、進むことゝしよう。

(イ) 緣起と空。「かの緣起なるものを我等は空性とく。」龍樹に於ては緣起と空とはほとんど同義語の如くに使用されてゐる（Tr. Steudastay.）。しかし兩者の間には微妙な差違がある。緣起と空との關係を嚴密に規

定して行くことが、空觀の性質を解明する爲には、最も肝要である。それには先づ緣起の概念を明にすることからはじめねばならない。ところで緣起といへば、それが十二支緣起に代表せられる如き原始佛教に於ける釋尊の根本教説に基くことは言ふまでもない。だが龍樹の直接に傳承してゐるのは小乘佛教の緣起の解釋であつて、このことは例へば、中論の觀十二因緣品等に明瞭に表はれてゐる。また大智度論には、彼の緣起觀、ことに四緣説等に見られる緣起の解釋一般化（因緣化）が、阿毘達磨のものであり、彼はその四緣説の自己矛盾を解剖して緣起的存在を無自性空に還元するが、それは第一義諦としてであつて、世俗諦としては一應、此等の諸概念（法）を肯定してゐることをも語つてゐる。ところでこの様な四緣説の形態にまで發展して行く小乘佛教の緣起の觀念は、さきの原始佛教に於ける本來の緣起觀とは、頗る逕庭のあるものであつて、このことは今日では宇井・和辻博士の研究を経て、學界の定説とせられるところである。即ち兩博士によれば、從來小乘佛教の傳承に從つて、輪廻的人間存在の三世に互る發生の因果連鎖を示すものとせられてゐた緣起支の關聯は、實は生病老死に惱む人間有限な日常存在を、その存在の論理的な（先驗的な）可能

根據へと次第に省察を深めていつた根據付けの秩序であり、緣起説とは、かゝる根據から人間存在の有り方を解明するものに他ならぬことが明らかにされた。これらの研究の劃期的な意義は論ずるまでもない。我々はこの學説に従ひつゝ、更に考察を進めて、緣起關係が指示する日常存在の根據は、實存哲學に謂ふ超越を意義する如きものでなければならず（*cf. Heidegger: Vom Wesen*）、日常存在のアプリオリとしての諸範疇は、實は實存範疇として考へられねばならぬことを強調してみたい。このことは原始佛教の緣起の理解にやゝことなつた展望を與へるであらう。と言ふのは、若しも根據が日常存在を成立せしめる條件であるならば、それは決してその儘で直ちに、その同じ日常存在を消滅せしめる爲の條件とは考へることができないからである。例へば十二支緣起説の無明・行・識・名色・六入・觸・受・愛・取・有・生・老死に於いて、「無明によつて行あり、行によつて識あり、識によつて……生あり、生によつて老死愁悲苦惱あり」と順觀し、更らに「無明滅すれば行滅す、行滅すれば識滅す、識滅すれば……乃至……生滅す、生滅すれば老死愁悲苦惱滅す」と逆觀すると示される時、我々のこの疑問は一應解決せられたかの如くに見える。だが如何にす

れば、無明が滅するかの、根本の間がそれでは全く不問に付せられてゐる。宛も一定の症状から病因が正確に診断せられたとして、若しも、更らにこの診断に従つて治療がなされないとするならば、その病苦はのぞき去られないのと同様である。縁起説はかゝる點で大なる難點を有するものではないであらうか。若しも十二支縁起説が縁起の概念の正意をつたへるものであるとすれば、恐らく我々はこの問難に答へることを得ないであらう。だが、縁起説の本質は、かくの如き説につきるものではない。縁起説は縁起支の間の相依相關性を、その根本の理念としてゐる。互に相依つて立つ二本の蘆の束の著名なる比喩が示す如く、互に依存し合ふ二の條件の交互依存・媒介の關係が、この縁起の理念の中核を形成する。だから、若しも、「甲が條件乙に依存する」ことを、更に言ひ直して「乙がなければ甲が成立しない」といつたゞけでは、同じ一方的な依存關係を繰り返しただけで、實際はそこには何等の縁起の相依相關性は存在しない理である。十二支縁起説が、順觀と逆觀とによつて、縁起支の間に宛然相依關係があるかの如く巧妙に説明した時、釋尊の教説をこの様に整理した、弟子達は縁起説に於ける一の要求(依存關係)を生かす爲に、他の重要な要求(相依關

係)を犠牲にしてつたと私は考へてゐる。しかしながら二の蘆の束の比喩をもつ囊の箇所は(それは最も古い部分の裡に數へられる)この二の要素を同時に満足する様な方法で縁起の關係を説いてゐる。

友よ。たとへば二つの蘆の束、互に相依りて立たん。適にかく、名色によりて、識あり、識によりて名色あり。名色によりて六入あり。六入によりて觸あり、乃至。斯くの如くにして全苦蘊の集あり。友よ蘆の束の一つを取り去らば、一つは倒れなん。他を取り去らば、他は倒れなん。まさにかくの如く、名色の滅によりて、識の滅あり、識の滅によりて、名色の滅あり。名識の滅によりて六入の滅あり。六入の滅によりて觸の滅あり。乃至。かくの如くにして全苦蘊あり。」

この識名色の相依關係が、一般に名色―六入―觸―苦蘊の全體にまで及ぼされるべきか否かは後の問題として、「識†名色―(六入)―觸」の形を有するこの様な十支及び九支の縁起説では、(イ)順觀と逆觀とがこの相依關係と密接な關係で述べられ、(ロ)一方で有限存在の根據が、正しくそれが存在の根據であるが故に一方的依存關係として追究せられると共に、(ハ)他方兎も角最後の根據付けに於いては、その關係が相依相關とせられる

ことは、充分に注意せられてよいであらう。

却説根據の理念が實存的に把握せられる時は、それは當然かくあるべきである。何となれば我々の現存在の有限性が、無明なる根據に於いて、如實に知見せられる時、その知見に於いて我々は無明を超越した智慧（般若）の主體となつてゐるのであるから。無明は明によつてのみ知られる。而して後者は前者の否定である。即ち根據の自覺は根據の超越である。順觀と逆觀といふのも、實はこの廻心の自覺の内證を表現したものである。更にこれを猶一層外的な存在論的形式であらせば、無明なる根據が有限存在を可能ならしめると共に、無明を自覺せざること、即ち有限存在であることが、無明を可能ならしめるといふ相依相關性となるであらう。無明の滅と有限存在の滅との關係も同様である。一般に相依相關が佛教に於いて論じられる時、我々はこの様な轉依（根據のひるがへり）の自覺が語られてゐるのであつて、對象相互の所謂 *relativity* なる關係が問題でないことは充分注意する必要がある。以上のことが若し正しいとすれば我々は縁起説の理解の爲に、一の明るい見通しを持つことができる。（未完）