

緣起說に於ける相依性の問題

武 内 義 範

一 緣起說に就いての從來の解釋

原始佛教に於ける緣起の概念を、宗教的實存の自覺の論理として理解してみよう。廻心の論理といつてもよい。覺といふ語を佛教學的な重い意味で使用したい。さてこの緣起說のうちでもつとも著名なものは、十二支緣起說であつて、既に阿含の諸經典の中で、後述の十支・九支等々の種々の緣起經を壓倒して緣起說の定型とせられたものである。したがつて、われわれは阿含經典の中に種々の形で略說乃至廣說せられてゐる十二支緣起經の諸様式を見出すことができる。だが次の如きものが、最も簡素な古い型(傳承)を示すと言へよう。

「緣起 (paṭicca-samuppāda) とは何であるか。(A) 無明 (avijjā) に緣つて行 (saṅkhārā) がある、行に緣つて識 (viññāṇa) がある、識に緣つて名色 (nāmarūpa) がある、名色に緣つて六入 (saḍḍayatana) がある、六入に緣つて觸 (phassa) がある、觸に緣つて受 (vedanā) がある、受到緣つて愛 (taṇhā) がある、愛に緣つて取 (upādāna) がある、取に緣つて有 (bhava) がある、有に緣つて生 (jāti) がある、生に緣つて老死 (jarā-maraṇa) ・愁 ・悲 ・苦 ・憂 ・惱 (soka, parideva, dukkha, domanassa, upāyāsa) が生じる。かくして全苦蘊の集 (samudaya) がある。

(B) 無明の無餘・離貪・滅 (*asesa, virāga, nirodha*) に縁つて、行の滅がある、行の滅に縁つて識の滅がある、識の滅に縁つて名色の滅がある、名色の滅に縁つて六入の滅がある、六入の滅に縁つて觸の滅がある、觸の滅に縁つて受の滅がある、受の滅に縁つて愛の滅がある、愛の滅に縁つて取の滅がある、取の滅に縁つて有の滅がある、有の滅に縁つて生の滅がある、生の滅に縁つて老死・愁・悲・苦・憂・惱が滅する。かくして全苦蘊の滅がある (S.N. II p. 1-2)。

以下 *Samyutta-nikāya* を S. N. で表す、テキストは *Pali Text Society* 版を用ひる。

この經の内容は二段に分れてゐる。(A) 第一段は、老死に纏られた、人間の有限存在者としての、苦惱多き生存のあり方が、何により、何に基づいて生じてきたかを示すものである。この經の文面では、老死の根據が生に、生の根據が有に、有の根據が取にと次第々々に遡源せられ、終ひに最後の根據が無明にあることをつきとめるに至つたまでの、探求の反省過程が省略されてゐる。さうしてここではただその結論だけが簡単に斷言的な形で「無明に縁つて行がある、行に縁つて識がある……有に縁つて生がある、生に縁つて老死・愁・悲・苦・憂・惱が生じる」と、根據付けの關係として言ひ表はされてゐる。しかし十二支縁起説を説く他の經典の中には、この様な反省過程を明瞭に示したものもある。この様な別の類型に屬する十二支縁起經では、或る場合には正覺の佛陀が自己の過去を回顧した言葉として示され、他の場合には過去佛の行歴として第三人稱で語られてゐるが、その内容は全く同じである。即ちそれは次の如くに言ひ表される。

「私が正覺を得ず菩薩であつた時に、かく考へた。『實にこの世間は苦に陷つてゐる。生れては老ひ死し、逝去して再生する。しかもこの老死の苦の出離を知らない。實に如何にすればこの老死の苦からの出離が知られるであらうか』……この時私に次の考へが浮んだ。『何があるが故に老死があるか、何に縁つて老死があるか』と。その時私に正思惟 (*yoniso manasikāro*) に縁つて、次の智慧による現觀が生じた。『生があるが故に老死がある。生に縁つて老死がある。』と。以下生と有、有と取、……、行と無明に就いても同様 (なほ二五頁の漢譯を參照)。

この様な形で老死↓生↓……………↓行↓無明と遡つて行く反省を表面に打ち出してゐるものを、宇井伯壽博士は——それが佛陀に於てこの縁起説の成立したであらう心理過程を最も自然に表してゐるとの見地から——自然的順序と名づけ、これに對して先の如きものを逆的順序とせられた。われわれも以下にその様に呼ぶこととしよう。今はこの順序はいづれでもよい。ともかくこの老死に曝されてゐる人間存在の有限性の根據が追求せられ、發見せられて、そこからこの最後の根據（無明）を前提として、人間の苦惱の現實がこれの歸結と結論せられるに至る第一段の思索が縁起の順觀（anuloma）と呼ばれるものである。

(B) つづいて第二段の反省がある。ここでは第一段の思索の肯定的な表現を否定的命題に翻して、「無明の滅に緣つて行の滅がある。行の滅に緣つて識の滅がある。……………生の滅に緣つて老死・愁・悲・苦・憂・惱が滅する」と結論せられる。あるひは上述の自然的順序の場合であれば、「何がなければ老死がないか、何が滅すれば老死が滅するか」をたづね、「生がなければ老死がない、生の滅に緣つて老死が滅する」と答へつつ、この推理を同様に「老死↓生↓……………↓無明」に遡らしめることとなる。この場合も自然的順序・逆的順序のそのいづれでもよい、この第二段の思索を縁起の逆觀（paṭiloma）と呼んでゐる。

もつとも縁起説の順觀・逆觀といふ言葉は、今の用法とは異つた意味でも使用せられてゐる。たとへば梵文經典 *Tattvavivara* では順觀は宇井博士の自然的順序のことであり、逆觀は逆的順序のことである。今はこの語を巴利語經典の律・小品等の用法に従つて用ひる。

上述の如くに自然的順序で物語りを佛陀自身のこととして第一人稱で傳へる經典は自然にさういふことになるのであるが、その他の類型に屬する經典の場合でも、十二支縁起經典のあるものは、この十二支縁起説を佛陀の成道の際の菩提樹下の證悟の内容だと教へてゐる。それが事實であるか否かに就いての諸學者の見解は様々である。われわれはそれらが縁起説の本質内容の解明に必要な限りに於て、後程間接にふれることとなるであらう（一三頁以下参照）。だがこの問題に就

いての筆者自身の研究は、その爲には煩雜な經典の本文批判に亙らねばならないから、發表を他の機會にゆづりたいと思ふ。本論ではそのことの眞偽は正面からは問題とし得ないが、とにかく順觀及び逆觀によつて連結せられてゐる、この十二の緣起支の關係のうちに、深い宗教的體驗の表白が秘められてゐることは、一應疑ひのない事實であると見てよいであらう。われわれはここではそのことを前提として出發しよう。

しかるに從來の傳統的解釋は、これを阿毘達磨の十二因緣論に従つて解した結果、この緣起說の眞理を宗教的自覺の表現として主體的に把えることが出来なかつた。それとは反對にこの解釋は、緣起說とは人間の苦惱が如何にして生ずるかを客觀的に説明するものとして理解してゐた。すなわちこの十二支緣起說の客觀的解釋によれば、われわれが輪廻の裡に生れては死し、死しては又生れて、常に苦惱をうけねばならないのは、過去世の無明と行(業)との結果であると。宿世の惡業は現世の苦果をひきおこし、現世の惡業も又來世の苦果をまねく。かくして緣起支——十二の有支——の關係は、それらが過去・現在・未來の三世に張りわたされることによつて、如何にこの因果應報の理が働くかを教へるものとなる。この様な解釋は倫理的訓戒であると同時に、又かかる觀點から見られた人間學でもあると言へよう。さうしてその説明の客觀的な偏向は、特に宇井博士の「胎生學的解釋」とよばれる面に著しく現れる。われわれはここではこの解釋の詳細に立ち入つてはゐられないが、要するに無明は四諦をはじめ佛陀の説く眞理に無智盲目なことであらうし、行はそれ故に未だ淨化せられぬ貪瞋痴にみたされた性格から發する惡しき行爲である。さきにも述べた如く無明と行は、過去世に於ける業を明かにするのであるから、その意義は主として次の世(現世)に對する影響力にある。かうしてこの業の結果として人間界に現世に受胎再生する時、その人間の發生の生理的過程を指示するものが次の識↓名色↓六入↓觸↓受↓愛↓取↓有の諸有支である。といふのは宿業を荷つて識が母胎の中に降りる段階、母胎の中の識が胎兒を形成する段階、その發育の過程、やがて諸根が整ひ出産する段階、外界の觸發を受ける段階、少年が生長し、愛慾を感じ、愛慾を行ひ、惡業を積

む段階、その結果再び（この世に死して）來世に轉生流轉して生・病死の苦を受けることとなる。これが來世に於ける「生↓老死」であるとするのである。一般的に言へばこの様な所謂「三世兩重」の緣起説の理解には、順觀の方に重點が置かれ、根據と根據付けられるものとの間の緣起支の關係を、原因・結果の時間的生起のそれであるとしてゐる。さうしてこの時間的生起は現世を中心とすれば主として胎生學的に取扱はれ、倫理的には現世の因が果として來世に成熟するとする因果應報を教へるものとせられる。ことにこれらの特色の全體を通じて輪廻の觀念が動かし得ない前提とせられてゐることが注意せられる。

さてこの三世兩重の因果説は、既に早く阿含の緣起經の註釋の中にもその傾向があらはれ、阿毘達磨論のうちで次第に發展し、俱舍論によつてその完成した形態に達したものである。しかし又他方大乘佛教に於ても、十二支緣起説の解釋としては、この學説は動かさぬ權威をもつとせられた様である。たとへば、龍樹の中論等を見ても、緣起といふ概念そのものは、彼の空の辯證法によつて別個に深く掘り下げて考へられてはゐるが、十二支緣起の解釋は、全く傳統的註釋の範圍を一步も出てゐない。唯識學派の一派（成唯識論の二世一重説）は、ややことなる。しかしそれとても、解釋の原理的な立場にはほとんど變化はないとせられる。それ以來十二支緣起説の解釋には、近來の學者達も——我が國に於ても西歐に於ても——大體皆この三世兩重の因果論に従つてゐた。これに對して宇井博士は阿含の内には、十二支緣起説がこの様な解釋に墮ち入らない以前の、一層古い形式の註釋經（S.N.II.p.34）が存在することを指摘せられた。その註釋經によつて考へると、無明や行が過去世の業因であり、識と名色とがその果報としての現世の受胎であるとせられねばならない理由はどこにもない。同様にまたそこでは生や老死が來世にあてはめて理解せられねばならぬ必要もない。更にそれと共に識—名色—六入—觸—受の系列も又胎生學的解釋を受け容れる餘地を少しも有してゐない。一般に輪廻の思想を背景として、原因・結果の時間的生起によつてこの十二の緣起支を説明しようとする業感緣起の立場はその根據を失ふこととなる。

そこで十二支縁起説の解釋は全く新しい視點から再出發せしめられねばならない。この新しい立場は一言でいへば上述の客觀的説明を排除して、(認識)主觀の論理主義に立つことであつた。この立場は先づ縁起を時間的生起の問題としてではなく、あくまでも論理的な條件・歸結の關係として見直して行かうとする。そこで宇井博士の主張は縁起説は本來は「人生生存がどうなつてゐるかを説かんとするもので、如何に發生して來るかを明かにするのではない」(和辻哲郎・原始佛教の實踐哲學二六九頁)とせられる。即ち博士によれば縁起(paticca-samuppāda)といふ語は「縁つて」(paticca)の意味を有する gerund と、「生起する」(sam-uppajati)といふ動詞から作られた名詞で出來てゐるが、この語の古い意味はこの同じ動詞の過去受動分詞形の名詞、縁己性(paticca-samuppanna)と同じであつて「縁起せられてあるもの」「縁つて生起せられてゐること」と理解すべきである。即ち(paticca)samuppādaの本來の意味では、生起といふ運動變化にこの語の重點があるのではなく、それにとりなつて生じた存在の状態・存在の有り方が問題なのである。一步進めて言へば生起するといふ言葉も、ここでは譬喩としてうけとられねばならない。宛もわれわれが論理的な意味で先行するだけであつて、決して時間的に先行するのではないものにも、「さき」とか「あと」とかと時間的な表現をなし、論理的な端初(原理 Prinzip)を時間的なそれと同じく Anfang と呼ぶ如く、^{*}ここでも「縁つて」といふ仕方での論理的條件付けが假りに縁起といふ語であらはされてゐるのである。だから縁起の持つ生起といふ含蓄はその本來の時間的な意味を洗ひ落して、限定する・規定するといふ様な意に解せられるべきものであらう。かくして縁起説は、われわれの苦惱にみてる有限存在者としての有り方が、論理的な意味で何を條件とし何を根據として存在してゐるかを明かにするものであると考へられる。

* 以上は宇井博士「印度哲學研究第二卷」(第三・十二因縁の解釋)、「佛教思想研究」第四章等によつて、私の理解にしたがつて自由に記述した。以下の相依性の問題もこれと同様。

* * Prinzip(principium)の、その本來の意味は、時間的な始めである。

ところで縁起説のこの根據付け、條件付けの特色は、それだから益々 *paṭicca*(*samuppāda*)といふ語にかかつてくる。さて *paṭicca* は「無明に縁つて、行がある」(*avijjā-paccaya saṅkhāra*)の場合の *paccaya* と同一の語根から作られ、その意味も上述の如く「縁つて」といふので兩者全く等しい。*paccaya* からは又 *idappaccayatā* といふ語が出来てゐて、これは博士によつて相依性と譯されてゐる。相依性は阿含の縁起經の中に屢々公式の様に出て来て、その規定が縁起説に於けるこの「縁つてある」といふ性格一般の特質を、最もよく表すものと考へられる。相依性とは周知の如く「此があるとき彼がある、此が起るときに彼が起る、此がないときに彼がなく、此が減すると彼が減する」(*imasmiṇ sati idaṃ hoti, imassa nirodha idaṃ nirujjhati*) (S. N. II. p. 65. etc.) と規定されるもので、此の場合此と彼とは二つの縁起支(例へば生と老死)のことであり、此と彼との今述べられた關係は、前半では順觀を示し、後半では逆觀を示してゐる。したがつて相依性の表すところは、全く縁起説の説くところを公式化したものに他ならないが、しかし單にそれだけではなく、この公式によつて縁起關係のもう一つの重大な本質——彼・此の間の相依相關性・相資相具性が、それと共に明かにせられ強調せられて來るのである。即ちこの公式は縁起の順觀と逆觀とが相ひ俟つて、此と彼とが相互に他を豫想しあひ前提しあふ——交互媒介・依他的存在としての——相互縁を形成することを明示するものと言へよう。この點よりすれば縁起の論理は縁起支の間の「相ひ縁つてある」關係が、同時に縁起支をたどつての「縁つてある」根據付けと、再び相依となつてゐる様な一種獨特の根據の論理である。このことは十二支縁起説を、相依性の理念に依つて、この公式に照して考へるときに、一見極めて明瞭な事實であると考へられよう。

しかし少しく注意するとただちに大きな疑問が生じる。といふのは十二支縁起説の縁起關係では實際はその様な相依相關性は成立してゐないからである。何となればいま此が有るとき彼が有る(彼がその縁つてある條件・根據を此にもつ)といふことと、此がなければ彼がないこととは、若し此が彼の有る唯一條件の場合には、全く同一の命題の表裏にすぎない。

いからである。彼が此に依つて成立するとともに、此が彼によつて成立してこそ相依相關であらう。今の場合はさうではない。宇井博士はしたがつて、縁起説では單に條件と被條件との二つを取る時には正しく相依相關の縁起關係を表すとは言ひ得ないが、(イ)縁起支の兩端(無明と老死)を除けば、他はすべて一方では條件となると共に、又他方では被條件となつてゐる。そこに全體に見れば相依性が見られる。(ロ)縁起支の一々は、それだけでも、又その全體でもつねに人生生存の全體(自己と世界とをも含めての存在の全體)を示してゐる。だからそれぞれは各々が全體を映ずる部分として相ひ關聯し重々無盡に圓融する。この二つの理由で相依相關性が各支の間に成立するとせられる。第二の理由(ロの論旨)には因縁に對する後世の華嚴哲學の觀方の如きものを豫想することとなるであらうし、それでなければ、少くとも阿毘達磨の法論に於ける如く法の成立を衆縁の聚集(V. Pousin: L'Abhidharmaśāstra, I, p. 11)で考へる立場を前提してゐるであらう。

しかしわれわれがここで縁起の相依性として考へるものは、必ずしもこの様な因と縁との有論的な和合を前提としなければならぬとは限らない。後に述べる如く今相互縁として把えようとする相依性の理念は、それらよりは一層根源的であり且つ實存的な二つの縁起支の間の相依相即である。それは後世の唯識學派が根據の翻へり(轉依 āśraya-parāvṛtti)と規定した意味での廻心の中で始めて——ただそれからの超越とともに——その關聯の根本構造が了知せしめられる如きものである。具體的に言ふと、われわれがすぐ次に述べようとしてゐる九支或は十支の縁起説に於て「識に縁つて名色がある・名色に縁つて識がある」とせられる時の、識と名色との相依相關性の場合が、正しくこの様な相依相即性なのである。しかしこのことが何を意味するかに就いては後にもう一度詳しく論ずることとしよう。宇井博士の第一の理由(イの論旨)には主旨の充分明瞭でないところがある様にも見える。いづれにしてもその様な觀點が果して縁起説(その相依相即性の論理)の原初の考へ方を、充分に把え盡してゐると言ひうるであらうか、少くとも私には多少の疑義なきを得ないのである。

その原始佛教の理解に於て、宇井博士と密接な關聯に立ち、一九二〇—一九三〇年の間に兩者相ひ俟つて原始佛教の根

本概念、ことに縁起の解明に劃期的な仕事をせられた和辻哲郎博士の見解は、この點では宇井博士と著しくことなつてゐる。和辻博士によれば、縁起説はわれわれの日常的經驗の領域を可能ならしめるアプリアリーな範疇の體系である。博士によれば自然的立場が主客對立の裡に經驗してゐる日常世界を、五蘊説や六入説はこれを成立せしめる法(dhamma)に還元する。(さうしてその際この五蘊六入の法自身は、主客の對立を超越した無我なる「かた・のり」として本質直觀の對象となるものであつて、決して日常的經驗の内部のものではない。)宛もカントの純粹理性批判に於て學的認識の可能根據が問はれた如く、ここでは自然的認識(立場)の可能根據が問題となるのである。ところで、五蘊説や六入説が五或は六の法(範疇)として並存せしめてゐるものを統一し、「五或は六の範疇として並立せしめられるのでなく、法の間の條件關係を辿つて究極の條件たる行を見出し、この行に統一せられる一切の有爲の法が無明の領域として限定せられてゐることを明かにする」ところに縁起説の眼目がある。したがつてかかる縁起説の立場によつて鮮明せられた法の秩序は一義的なものでなければならず、當然その相依性・交互性を許さない筈である。もしも交互性が縁起支の間に成立すれば、宇井博士の論理的秩序といふものも、最早成立しなくなりはいまいか? なるほど十二支・十支・九支・等様々の縁起説の諸類型に共通の特性であるもの、縁起説一般の共通性格を抜き出すとすれば、宇井博士の主張せられる如く相依性と言ふことに歸するであらう。しかしそれに着目すればこれらそれぞれの縁起説に個有で獨自なその法の根據付けの仕方は見失はれて了ふであらう。この宇井・和辻博士の見解の相違は實は縁起説の理解の根本の問題に拘つてゐる。したがつてこの問題に充分な解決を與へることが、兩博士の精神に沿ひつつ、而も一步新しき地平へこの研究を推進せしめる爲の、不可缺の要件となるであらう。而も不思議なことにこのことに注意する人も、ましてその矛盾を展開して新しい解決を求める如何なる企も今日までなされなかつた。

二 蘆束經に於ける識と名色

緣起説は緣起支の間の——法と法との間の——一義的な條件付けの關係であるのか？ 或は又それらは相依相關的に相互に縁じ合つて成立してゐるか？ これが一の最後でわれわれが逢着した問題であつた。この問ひと密接に結びついて、もう一つの問題がわれわれに投げかけられてゐる。それは十二支・十支・九支及びその他それ以下の數支の種々の緣起説の全體に一貫する共通のしたがつて根本の特性——かかるものとして相依性が考へられた——が果して存在するのか？ もし存在するとすれば、それは諸緣起説の形成に如何に働いてゐるか？ 緣起説の元初的な形態の中では如何に？ 發展した形態では如何に？ といふ問題である。

この二つの問題は實は一つのものである。だから最初の問題に答へることが、同時に第二の問題の答ともなる。或は後者は前者の理論の系にすぎない。しかしさうであるからこそ、第二の問題がまた第一の解決の試金石にもなりうるのである。第一の問題に對するわれわれの答は次の如くである。緣起説は相ひ縁つてある條件付けであつた。したがつてそれは一義的な條件付けであるとともに、又同時に相互的な依存關係でもある。この二つの相ひ矛盾する要求を具體的に一つに統一してゐる様な根據付けこそが、緣起説の根本の理念である。このことを九支或は十支の緣起説が極めて明瞭に示してゐる。といふのはこれらの緣起説では、その最後の根據は、識と名色との「識に縁つて名色がある、名色に縁つて識がある」といふ相互縁の形態をとつてゐるが、それ以外の他の緣起支は一義的な條件付けで秩序付けられてゐる。即ち圖で示すとそれは次の様な形を取る。

識↕名色↓(六入)↓觸↓受↓愛↓取↓有↓生↓老死

一般にこの様にその劈頭に相互縁を冠してゐる根據付けを、われわれは緣起説の本來の形であると考へる。勿論十二支

をはじめとして多くの八支・七支・六支等々の縁起説では、この形は屢々明瞭にあらはれてはゐない。しかしよく注意して調べて行くと、それらは皆この様な形の基本的縁起關係に、還元しうるものであることが次第に明瞭になつてくるであらう。——そのことに就いてはここでは全面的には論ずることが出来ない。本論では僅かに十二支縁起説とこの基本形との關係が、無明・行・識・名色の四支に互つて取り上げられるにすぎない。——ともかくこの基本形の縁起説では、第一に、目下のところわれわれの敘述は頗る形式的であるが、上述の一方的な根據付けと相互的な縁成關係とが一つの體系に統一せられてゐること（勿論それは縁起説が根據の論理として首尾一貫して働いてゐることを前提としてのことではあるが）、又第二に、基本形と十二支・八支・七支・六支等これら種々の縁起説との關係を、相互緣（*añamañña-paccaya*）を中心として、説明することが出来れば、それが第二の問題の解答となることは大略明かであらう。

この様な基本形を取つてゐる十支の縁起説のうちに、蘆束（*Nalakaṭṭha* S.N.II.p.112）と名づけられてゐる經典がある。この經典はわれわれの考へる相依相關性としての縁起説の意味を理解するのに極めて重要な手懸りを與へる。

この經は識と名色との關係を一つの譬喩で教へる。「譬へば二つの蘆束が、相互に相ひ依つて立つ如く、それと同じく名色に縁つて識があり、識に縁つて名色がある。名色に縁つて六入がある。六入に縁つて觸がある。……かくして全苦蘊の集がある。若しこれらの蘆束の中、一つを取り去れば、一つは仆れるであらう。他を取り去れば他は仆れるであらう。それと同じく名色の滅に縁つて識の滅があり、識の滅に縁つて名色の滅がある。名色の滅に縁つて六入の滅がある。六入の滅に縁つて觸の滅がある。……かくして全苦蘊が滅する。」

この譬喩はよく考へられたものである。注意しなければならないのは、ここで語られてゐるのは、二の蘆束が支へあつて立つ如くに、識と名色とが相ひ依つて成立してゐると言ふだけのことではない。この譬喩が強調しようとしてゐるのは、むしろ二つの蘆束の相ひ依つて立つといふ蘆束の存在成立の根據が、そのままその崩落の根據でもあると言ふ點で

ある。故に存在の根據が一轉してただちに根據の崩落に翻へる。この意味で老死の成立する爲の最後の根據としての「識と名色との相依相關」は、その成立の相依が實はただちに翻へつてそのままその消滅の相依となり、かくして老死の消滅となるのである。順觀と逆觀とはこの根據の特殊な本質に由つて一つに結ばれてゐる。——同じことをわれわれはさきには順觀と逆觀とが相ひ俟つて、識と名色との相依性を規定すると言つた（七頁参照）——さもないければ順觀によつて苦（老死）の根據が見出されたからといつて、それが如何にして滅せられ得るかが依然殘された問題となるであらう。

この根據の翻へりに依る順觀と逆觀との統一の問題は、又全苦蘊の集と滅との關係だと考へてもよい。問題は四諦説の核心に觸れる。さて佛陀のベナーレスの最初の説法に於て説かれたとせられ、それ以來原始佛教の獨自の教義として重視せられてゐる四諦説は、元來は當時の醫學の術語であつた。その場合苦（*dukkha*）とは患者の病狀を意味し、苦の集（*dukkhasamudaya*）とはその疾病の原因のことである。苦の滅（*dukkhanirodha*）はこの原因の除去即ち治療の到達すべき目的を表し、苦滅の道（*dukkhanirodhagāminī patipada*）とは治療の方法論であつた。^{*}四諦がこの様に考へられる時には、苦の集はただちに苦の滅ではない。したがつて苦の滅は目的ではあつても、それへの途である苦滅の道とはすぐそのままで連結せられるわけには行かない。苦滅の道はそれとは別個の新たな最も重大な課題となる。同様に原始佛教に於ける四諦説も道と滅とが手段と目的との關係に考へられると同じ問題に當面しなければならない。しかし四諦説の苦滅に趣く道は、經典では八聖道として示されてゐるだけで、必ずしもそれへの手段や方法として技術的な見地から述べられてゐるとは考へられない。涅槃への道としての八聖道や苦滅道は、もつと別の「道」（*patipada*）に就いての宗教的體驗に基づいて理解せられてゐる。このことに就いては別の機會にあらためて立ち入つて述べたい。たとへば四諦説を醫方明と比較して述べる經典でもこのことは判然としてゐる。苦滅道は病を治療したものが再發を防ぐ豫後の治療であつて、——そこでは實際には道の生活・僧伽の生活即ち佛陀を庇護者とする生活が意味されてゐるのであらう。——本當の治療は苦滅である

とせられてゐる。(大正藏二卷一〇五^一) それに最も簡単な佛陀の教の綱要は「諸法は因によつて生じる。如來はそれらの因を説き給ふ。又それらの滅をも。大沙門はかくの如く教へ給ふ。」(ye dhamma hetupphavā tesam hetuṃ taṭhāgatato āha tesā ca yo nirodho evaṃ vādi mahāsamaṇo) とか「集法であるものは皆滅法である」(yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ) といふのであつた。だから四諦説の意味するところも正しくこの根據と根據の翻へりとの本質的關聯(集即滅)であるといはねばならない。緣起説は四諦説の教義内容を苦の集と苦の滅とを中心に置いてさらに展開したものである。このことは緣起の順觀逆觀とがいつでも全苦蘊の集、全苦蘊の滅をもたらしものとして説かれてゐることからもうかがひ知ることが出来る。さらに四諦説の苦の集は渴愛であるが、これは又十二支緣起の第八支になつてゐる。四諦説に於ける渴愛の概念に對するより深い省察の要求と内容の分析檢討の結果が、四諦説を緣起説に發展せしめたものであらうとせられる。^{**} さうだとすると苦集としての渴愛の自覺が、直ちにその滅である所以を一層詳細に明かにしようとした時、識と名色との相依相關といふ新しい根據理念が提出せられたのであらうと推定される。

* 大略同じことをアリストテレスも醫師の技術に就いて語つてゐる(Metaphysica 103b)。アリストテレスの思想を四諦説の側から理解すると以下の如くなる。一人の患者に對する醫師の仕事は先づその疾病から病因を知ることである。患者の病因が例へば熱が足りない等であれば、それが回復された状態が目的として考へられねばならない。その目的と患者の現状とを幾つかの中間の段階を挿入することによつて結合するのが技術である。その場合、思考は目的から出發して、それが實現される手段を考へ、さらにその手段が實現される他の手段を考へ、かうして最後に患者の現状からただちに實現される手段に至る(例へば患者の身體を摩擦すればよいなど)。これに對して制作は、現状から出發して、さきの手段の系列を逆に經過して目的に到達する。この様に思考と制作とがそれぞれ逆の方向から出發して目的と現状とを結び合せるところに技術の本質がある。恐らくアリストテレスのこの様な思考は同時に醫方明としての印度の四諦説の説かうとする所であつたであらう。印度とギリシャの醫學の密接な關係は最近フィリオザによつて明かにせられた。プラトンにも述べられてゐるインド・ギリシャに共通の病理論と同じく、この醫術論も又兩國に共通のものであつたかもしれない。(I. Renou: Sanskrit et culture, p. 89) —— たとへばわれわれが前頁に引用した經典(大正藏二卷一〇五^二)にも云何良醫善知^一病源^二謂良醫善知^三此病因^四風起、痰陰起、涎唾起、衆冷起、因^五現事^六起、時節起^七、是名良醫善知^八病源^九、とある。これらはギリシャでも信ぜられてゐた病因である。今述べたアリストテレスの醫術論では衆冷より起つた病氣が問題と

なつてゐる。

* * 原始佛教の緣起説の成立に一見解を示してゐて注目すべきものにフラウヴァルナーの近業がある(Frauwallner: Indische Philosophie I. S. 181-246)。彼の學説の根本の觀點は、佛陀の教説は彼自身の四十年に亘る布教の生活の間に次第に發展し、舊い説は一層詳しく佛陀自らによつて解釋せられ、或は改善せられ、又場合によつては變更せられた。フラウヴァルナーによると佛陀の最初の教義は初轉法輪經に見られる。先づ「解脱への道」としては、それは最初八聖道であつたに相違ない。しかし八聖道そのものは形式的であつて、具體的にその内容が何にあるかを知ることが出来ない。フラウヴァルナーは宇井博士が佛教敎團の所産であるとせられた長部沙門果經に見られる様な詳細な修行の階梯、解脱への道の案内圖(博士の所謂「修行道の大綱」)を佛陀の晩年に至つて成立したものであるとする。その理由は修行道の様なものが佛弟子や孫弟子達によつて易々と改變せられる筈がない。しかるに沙門果經に説く様な「修行道の大綱」は多く經典に存し、その内容の根本の部分は最も古い傳承に基づくことである。さうして阿含經典に於けるこの修行道の大綱への尊敬は八聖道へのそれを壓倒してゐる。このことは佛陀自身がこの修行の階梯を後に至つて弟子達に與へたと考へることによつてのみ充分に了解しうる。

解脱への道、修行の階梯からこの様に始めと終りとで大きな變化を示した如く、解脱の眞理の内容も大きな發展をその四十年の精神生活の裡に示してゐる。佛陀の正覺の内容は同じくベナーレスで説いた四諦の説であつたに相違ない。四諦説には種々の *stages* が存在する。しかしわれわれはここではその原始的な形だけを問題とする。四諦説は佛陀の正覺の内容をなすものとして古くから最大の權威を持つてゐる。しかし四諦説も八聖道と同じくそれだけでは意義が充分明瞭でないともせられるであらう。人間の生死輪廻の生を苦と考へること、この苦の根據として欲望を擧げること、既にウパニシャッドにも見られる考へである。渴愛(*trishna*)としてそれを示すところに、原始佛教の個有の立場が示されてゐるであらうが、それも未だ四諦説のみでは明瞭でない。それでは佛陀の正覺の獨自の意義はどこにあつたか？ 又正覺は渴愛の滅であるとともに、「無明を離れ、明生じる」智慧であり悟りである。さうして印度宗教思潮に於ては、解脱は何よりも先づ無明よりの離脱としての覺でなければならぬ。それでは渴愛と無明とは如何に關係するか。これらの問題が、正覺の後にやがて佛陀をしてその内容を再び検討しその思想を展開せしめる機縁となつた。フラウヴァルナーは六入説・五蘊説等々が四諦説を十二支緣起説の方へ發展させる時にどの様な役割をしたかの説明をかなり手際よく行つてゐる。

蘆束の譬喩は順觀が逆觀に翻へる轉依の構造を巧妙に表してゐる。しかし譬喩は譬喩であるから、完全に譬へられてゐる事態を表し盡してゐるのではない。相ひ依つて立つ二つの蘆束を仆す爲には、外から力が加はつてその一つを仆さねばならない。一つを仆せば勿論残りの一つも仆れるであらう。それは蘆束のなり立ちに基づく。しかしはじめには外の力がこの場合には矢張り必要なのである。相生せられたものは、それが直ちに相殺に逆轉するとは言へない筈であるから。そ

れは何時かはさうなるかもしれない。しかしさうなるにはその爲の條件(例へば外からの力)がその時必ず働かねばならない。それが働かぬ限りは相生は相生で止まらねばならない。われわれは一應その様に考へ勝ちである。しかし佛敎學的見方からするとこの譬喩は少しくこれとは違つた意味あひを示してくる。原始佛敎に於ても、阿毘達磨の法論に於ても、法は根本的に無常、剎那滅のものとせられる。(但しこれらの規定の意味内容は兩者で同じではない。この點は後に觸れる。)阿毘達磨の立場から理解せられると、法は一瞬一瞬のものであつて、この一瞬に生・住・滅(jāti, tthi, nirodha)の三位を経て、過去に落謝する。さうして他の法がそれに代つて登場する。かうして次から次へと移つて行く時の、同時的或は繼續的な法の結合關係が緣起性一般である。だから夜空に輝く電光ニュースの文字の様に、一瞬に明滅して次に交替する。法とはこの一つの文字か或はそれを表し出す若干の電燈の光の如きものであらう。それは和合の瞬間に既に離散し消滅する。だから緣起の結合關係は裏面からは直ちに離散である。——この様な剎那滅といふことは今日のわれわれには頗る疎遠な思想である。しかし今私がそれに向つてものを書いてゐる机と、その机上の紙やペンや花が、この色とこの形とこの觸覺この香りを持つてゐる具體的な物として日常の直接經驗に感ぜられるとともに、他方科學の立場に立てばそれらがこの様な色も形も觸覺もない原子の集合にすぎないとせられることをわれわれはさして怪みはしない。さうしてそれならば同じ様に私の庭で蕾をつけ、やがて咲き、幾日か咲きつづけて散つた花を、法の立場からはこれを剎那滅の領域に移して一瞬のうちにその生・住・滅を考へることもできるのであらう。阿毘達磨の哲學はすべての存在するものを、かかる法の斷續から理解しようとする。剎那は時間のアトム(極微)である。現象の空間的アトムを中心にした正確な記述が出来るならば、時間のアトムのそれも可能かもしれない。その是非はともかくとして少くとも一應考へうることまでは理解出来るであらう。或意味ではそれは非常に現代的な考へ方である。

さて二つの蘆束をこの様な法の剎那滅の相に於て理解するならば、相生は直ちに相殺に、集は滅に轉ずる。無常相に於

て見るといつてもよい。たしかに縁起せられた法 (paṭiccasamuppanno dhammo) をその成立よりは消滅の相に於て見ることは、刹那滅の立場の著しい特色であつて、さうしてこのことは阿含の縁起を説く經典でも、縁起せられた法をいつも無常 (anicca) 滅盡法 (khaya-dhamma) 敗壞の法 (vaya-dhamma) としてゐるところにも見られる。一瞬一瞬に於ける存在するものの變化轉變 (pariṇāma)、存在より非存在への急轉直下が、自己をも含めた存在全體の有りのままの姿とせられる。その故にかかる無常な存在に對しそれに關係するわれわれの態度をも含めて、縁起せられた法は又離貪の法 (virāga-dhamma) 滅の法 (nirodha-dhamma) ともよばれてゐる。(S.N.II.p.80) 心の刹那滅を自覺することが縁起を知る前提だと説く經典もある。縁起説の思索もその根本の思索動機をここに持つてゐることはたしかで、二つのものが相ひ縁つて何かが生ずると縁起經が説くときは、そのものは木と木によつて鑽られた火や、油と炷によつて燃える油燈——その燃焼は油炷を燒き自己を亡ぼすことによつて無常の代表者である——や、眼と識とに縁つて生ずる眼識等であつて、いづれもそれらは無常法・刹那法としての性格を端的に示してゐる。だから因と縁との和合によつて存在の生起と構造を理解するとか、六因四縁の分析によつて存在を要素から構成するといふ様な態度は、まだ阿含經典のごく初期の頃にはなかつたであらう。例へば五蘊の法と言つても、私見によると、それはそれらによつて日常的經驗の領域、世間の存在の全體を、構成するためのものではない。むしろそれらは、無常相に漂泊せられて始めて己を示し、その五蘊としての有り方を(宛も私の机上の花が崩れ落ちる時に、はじめて自ら五の花瓣に開いて見せる様に)崩落に於て顯はにする如き實存範疇として理解されねばならぬ。刹那滅の立場は存在と非存在との交錯、兩者の動的緊張の場に、相依相關する識と名色の二つを登場せしめることによつて、その瞬間の効果を劇的なものにする。

識と名色の相依相關が、順觀を逆觀に全苦蘊の集をその滅に翻へしうるのは、それが無常相の場で考へられてゐるからであつた。刹那滅の立場は集(起)の相依相關を、何等の他の力を受けずに、ただそれ自身だけで、一轉して滅の相依相

關に變ずる。さうしてこの暗轉する廻り舞臺によつて、識と名色との相依性の根據としての意味は、非常にダイナミックな性格のものとなる。さきにわれわれは蘆東の存在成立の根據がそのままその崩落の根據でもあるといつた。一つの根據が集でもあれば滅でもあるといつた。一つの根據が集でもあれば滅でもあるとは、根據自身が激動的であつて、いはば集の極から滅の極へと振動し地すべりするといふことである。

もしさうだとすると無常相に於て把えられるこの瞬間（刹那滅）は、存在と無との交錯した自覺の現在——生死の相交る無常觀に於て、「死への存在」が曝されてゐる不安なる此所・今——であつて、あくまでも主體的實存的な時間でない。さうではない。しかし刹那滅のこれまでの規定は、無常の問題をこの様な主體性からは理解してゐない。さうではなくてここでは無常迅速といふ言葉は、客觀的な一瞬に行はれる極限的な消滅の素早やさとせられてゐる。瞬間は時間の持續の無限小のものとせられ、極微として定量化せられてゐる。（Comarswamy: Time and Eternity, p. 30 ff. 及び V. Poussin: Notes sur le 'moments' ou kṣāṇa des Bouddhistes.）この様な考へ方は主體のぬきさしのならぬ此所・今の實存的自覺の現在を客觀的な時間へ抽象し轉化し投射したものに他ならない。刹那滅の考へは恐らく「諸法（行）が無常である」といふ佛陀の言葉や、或は「集法であるものは皆滅法である」といふ今われわれがその解釋に努力してゐる言葉を、權威ある教義内容としてそのまま承認してはゐるが、客觀的な存在の型としての法を體系化しようとする理論的要求が支配的となつた阿毘達磨の時代に影響せられ、これら無常の教義の眞の意味を最早理解し得なかつた精神の思考の產物であつた。しかも理解しないままで、彼等はこの佛陀の教説に矛盾なく理論を打ち立てねばならなかつた。刹那滅とはこの様な時に考へつかれた窮餘の一策であつたであらう。

しかし現在に至るまで佛陀の無常の概念の實存的な意味は理解せられることがなかつたといつてよい。ひとは無常を「死への存在」として自己自身の存在の根本の問題としては把えず、何等かの仕方、客觀界の變化や運動に準じて解釋

しようとした。無常觀として共感しなかつたといつてもよい。その爲にまた無常觀も、——例へば不淨觀の如き——、病的な變態的な觀法として考へられ、實踐せられたのである。少くとも佛教學者の誰もが無常觀の純正な體驗と、その覺醒する實存的・存在論的な問ひとに身を委ねて、そこから阿含經典の理解に歩を進めることをしなかつた。そこで無常觀は個人の氣持の問題であるかの如く簡單に取り扱はれた。ひとは一人の人間がこの問ひに出遇ふとき、自己自身の無常の問題は、すべての生きとし生けるものの問題と一つであるとして受けとられることを知らなかつた。無常の事實が存在者を存在の根本問題の前に引き据え、従つて無常は私自身の問題であると共に全體の存在の問題であり、ただかかるものとしてのみ、存在の問題となることに思ひ至らなかつたのである。水面の一點にそそがれたインクは忽ちに全水量を染める。私に於ける運命的な切實な無常の問題は、——丁度若い日の佛陀の體驗が好個の範例を示すのであるが——ただちに人類全體の運命であり、存在全體の儚さ、空しさであるとして把えられ共感し同情せられる。「實にこの世間は苦に陥つてゐる。生れては老ひ死し、逝去して再生する。しかもこの老死の苦の出離を知らない。實に如何にすればこの老死の苦から出離が知られるであらうか」と自然的順序の十二支緣起經が、その緣起思想の思索の動機を物語つてゐるのも、そのことである。

無常が實存的に理解せられねばならない如く、苦 (dukkha) もまたさうである。原始佛教に於ける苦の概念の混亂は、對象の側から感受せしめられる樂受も、苦受も、不樂不苦受も、ことごとく皆苦であると教へる經典があつて、苦の概念が二重になつてゐるのに由來してゐる。四諦説の三轉十二行相では苦諦は遍智せられるべきものである。ところで苦の遍智とは苦を苦の集から理解することである。集 (samudaya) は集或は集起と譯せられるが、この語には太陽の上昇すること、その他上昇一般・生起・出現・集積・全體・端緒・結果・成績等の多様の意味がある。黎明の空に雲が集積しやがてそこから太陽が昇るといふ印度人の考は、集起が結果を生起せしめる時の集因としての性格をよく表してゐる。集は一々

の苦を苦たらしめる本質であつて、すべての苦がそこに集められ統一せられてゐる本質領域である。そこから勿論個々の苦の出現が規定せられる。しかしこの本質規定から見ると、一見苦でないと思はれる樂或不樂不苦の感情も又苦にもとづくことが判明する。それはキェルケゴールが絶望してゐないことも絶望の一種であると語つた様に、一層深い内面からの（本質領域の）視線が、今までの意識の裏面までも見通すからである。無常の風がすべての感情の木の葉を裏返して了ふ。苦の集の遍智はその主體を自己の内面性に集注せしめ、一段と深い自己のこの内奥に歸らしめる。われわれは以前に原始佛教の苦觀が單なる厭世觀ではなくヘーゲルが *Qual* が *Quelle* だと語つた意味の根源への遡源だと考へた（哲學研究・三九五號「求道時代の佛陀」一七頁）。その理由は苦の自覺は、それ自身さらに苦である自己集注を課するからであり、それが結果として根據への遡源となるからである。思惟がこの内面への自己集注の道をあゆむ時に、思惟は觀想や倫理が歩むよりも遙かに先きまで苦惱が内省し思索するものだといふことを學ぶであらう。苦惱の自己集注は自己否定である。しかも否定に否定を重ねて錐揉み狀に自己の内部に突きささつて行く二重の否定である。この様な二重の否定を即自且對自的な形で示すものが識と名色との相依性である。識と名色との相依性は兩者の辯證法的二律背反であつて、兩者の間の波瀾重疊の二重否定の錯綜がさきに述べたそれ自身激動的な根據を構成する（一七頁參照）。ここではその論理構造をこれ以上分析することが出来ないが、それは田邊元博士が種の概念によつて明かにせられたもので、 $B \cdot A$ の相反する兩極が相互に豫想しつつ相ひ戰ひ、交互に滲透し合ふことによつて統一を求めて動搖してゐる力の對立の場である。但しここでは博士の種の概念がどこまでも集から滅へといふ方向を中心にして考へられてゐる。この種の場面に於ては、あくまで惡無限である二重否定の二律背反が、眞の絶對否定に轉ぜられるときに、「無明破れて明生じ」た覺の絶對自覺が生じる。

この様な點で蘆東經の十支の次の如き展開の仕方は興味がある。そこでは(イ)老死（即ち苦）が自作か、(ロ)他作か、(ハ)自作で同時に他作か、(ニ)自作でもなく他作でもないか（即ち無因生か）が問はれる。この四つの問ひがことごとく否定され

てその代りに「生に縁つて老死がある」と答へられる。つぎに生に就いて同様の自作・他作等の問ひがなされ、同様に又生についての四つが否定せられる。さうして「有に縁つて生がある」と答へられる。この様にこの形の問答が老死・生・……名色・識の十支に及ぼされるのである。言ふまでもなく最後の部分では「識に縁つて名色がある」と答へられ、ついで「名色に縁つて識がある」とせられる。

縁起説が自作他作等の四句分別を絶してゐるとか、或は有無の四句分別を絶してゐるとかと言ふことは、屢々縁起説經典で語られてゐる所で今もその一にすぎないが、この經には重要な獨自性がある。一般にこの様に四句に分別せられたものは、佛陀がそれに就いての解答を打ち切つた當時の形而上學の問題である。これらの問題が阿含の經典では、さながらカントの純粹理性批判の「二律背反」を想起せしめる様な形で整理せられてゐることは、既に多くの學者の注意するところである。それらの問題は例へば世界の有限・無限、靈魂の死・不死等々……である。目下の自作・他作云々といふのも、自ら作り自ら受ける者として靈魂の不滅を信ずる常見者とそれ以外の斷見論者（唯物論・業否定論・快樂論・偶然論者等）との對立である。佛陀はそれらの相ひ對立する立場の一に滯つてゐる戲論をこえ、これを否定・超克した實踐的な絶對の眞理を獲得する道を拓いた。佛陀の場合この様な眞理はどこまでも戲論の寂滅した領域であつて、カントの實踐理性の優位の場合の如く、そこから再び有神論的なテーゼが回復されるものではなかつた。それは四句の矛盾を貫いて働く否定の作用が、上述の二重否定から絶對否定に轉ぜられ、絶對無の實現として此所今に現成するのであるからである。ここでは思惟の上位にいはばこれと別個の能力として實踐があるのではなく、思惟の絶對否定態がそのまま高義の實踐であり、逆に所謂實踐もその直接的な有り方では、妄分別の領域内のことに止まる。佛陀の場合、だから理論理性の取残した問題を實踐理性が外から答へてやるといふことはない。思惟も行道に即する限り實踐なのである。この様な行道に即した正思惟の歩みが縁起説である。

佛陀がそれに答へなかつた十四難のうちで縁起説が關係を持つのは、有無の對立の問題と苦の自作他作の問題である。

縁起説がこれらの問題と本質的に關聯することをわれわれは既に見て來た。ただここで注意したいのは、縁起説の内部でこの様に四句に分別せられたものが、二律背反し矛盾對立して葛藤に陷るのはただ「識↕名色」の項に於てであることである。例へば今苦が自作か他作か等々の四句が、「生↓老死」と答へられたとしても、實際には兩者の間には本質的な何の關係も存在しない。苦の四句が縁起と相互に内面から觸れ合ふのは、正しく「識↕名色」の關係に於てであるからである。「生↓老死」もこれに導くものとして、又これから結論せられたものとして、間接的にこの問題と接觸する。四句の絶對矛盾と二律背反とは、識と名色の相依性によつてそれらが順觀から逆觀に轉ずる所に於て始めて止揚せられ、そこに絶對否定即絶對肯定の涅槃の立場が現成する。縁起説が苦の自作・他作、有無の問題の解決として示されるのは、概して十二支縁起説に於てであつて十支の場合はまだこの蘆東經のみであるが、若し十支（九支）縁起説がその「識↕名色」の相依性によつて種の論理の辯證法的性格を顯はに示さないならば、それに對して類・個の立場である十二支縁起説が、何故にこの問題の解決になつてゐるかが理解出來ない。四句に於ける對立矛盾に對して縁起説自身は中の立場に立つといつても、如何にしてこの矛盾と對決しこれを中に止揚することが出来るかがそれだけでは全く不明である。ただ十二支縁起説が十支（九支）の縁起説と密接な相即關係にあることの認識だけが、この問題の解決となるであらう。

他方又四句分別の二律背反が、これなくしては恐らく理解することも出來なかつたであらう「識↕名色」の根據としての辯證法的性格にはじめて強力な光を投じる。さうしてそれは又縁起説一般の根本の性格でもある。われわれは別の機會に九支以下の縁起説に於ても潜在的にはあるが、この「識↕名色」の構造が存在することを檢證するであらう。

三 十支縁起と十二支縁起

十支縁起説から十二支縁起説に次第に考察を進めて行かう。十支縁起説に於ては「識と名色」との相依性であつた最後の根據は、十二支縁起説では無明に移される。われわれは先ず問はう。十二支縁起説ではわれわれがさきに識と名色との關係で見て來た様な根據の動的構造は全く見失はれて了ふのか？ 十支縁起説の相依性が存在しなくなれば、根據は根據の翻へりの意味を最早完全に持たなくなりはいまいか？ と。答。必しもさうではない。識と名色との相依性はここでも、やや含蓄を變じてゐるが矢張り保存されてゐる。さうして又根據の翻へりも又新しい觀點から再確認せられてゐる。先づ後の問題から論じよう。

無明は十二支縁起説が提示するその最後の根據である。しかし無明の知が成立するのは明に於てである。無明破れて明生ずるのでなければ、無明は無明として即ち最後の根據として知られることがない。根據はここでも根據の翻へりと一つである。この様に兩者が一であるのは、十二支縁起説が廻心の自覺の論理であるからである。例へば夢だと知ることが、いつも夢と眠りから覺めしめられてはじめて生ずるのと同じである。夢の世界に住してゐる限り、私はそこで様々に立ち働き種々に心を勞してゐる。しかしそれらの夢の中の私の配慮や勞苦が、ことごとく空しいものであることを私は知らない。それが夢だと覺ることが出来ない。覺醒すれば夢の世界の苦は一時に霧散する。つぎに先の問題を論じよう。

(イ) 夢の世界と夢みる私との關係交渉がつづく限り、兩者の最後の根據は遮蔽せられてゐなければならぬ。しかもその遮蔽によつてのみ、私は夢みる意識となることが出来る。かくして夢の世界は夢なりに開かれた世界であり、意識は世界 (Joke) にかかわり、光 (Ioke) にとどいてゐる。だからそれは日常世界に於ける事物と私との關係に對する一つの譬喩として充分に役立ちうる。現世に於ける世界と私との關係もまたその様な蔽れた根據の上に成立してゐる。若し何かの方法で私はその根據にまで遡源し、そこでその真相を白日の下に見極めることが出来ると、忽ちその根據は否定せられ超越せられる。この様に、いはば夢だつたと知られた夢の如くに、見盡され遍智せられて集より滅に移るものが識と名色と

の相依相即性である。即ち相依性はここでは無明の遮蔽に基づいてゐる。

(ロ) 名色の概念はそれ自身の本性にもとづく神秘的ヴェールで覆はれてゐる。周知の様にワレザーはこれを現象的世界の全體の意味に解し、オルデンベルクは個體とした。その他の學者も人格とか身體とか物心兩面に互る有機體とかと様々の意味を與へてゐる。名色はこの相ひ矛盾する様な意味を一つに兼ね備へたものであるが、その變現する意味の基調をなすものは、世界にせよ身體にせよ、それが識がその中に自己を投げ入れられたものとして見出すところである點である。

識の方からは従つてそこに降下するとか顯現する (okkanti, avakkanti) とかと神話的な表現でその有り方が語られるのである。さうして此等の語は又識と一なる限り名色にも與へられる。識と名色との關係は輪廻や業の世界觀の中で把握されれば、人間存在の根源的な被投性の面となる。われわれはこの面を看却すべきでない。と言ふのはそれを跳躍板とすることによつて、はじめて解脱と自由の國に超出することが出来る。業と輪廻の思想は一で敘述した如く宇井・和辻博士の緣起説の解釋からは排除せられた。輪廻の神話は佛陀の宗教精神の核心とは關係のない事柄、若しも佛陀が承認したとしても、それは害のない限り他人に同調せる協和の態度から出たものに違ひないとせられる。しかし後にシャンカラが語つた如く輪廻説には世俗的神話的な面の他に、形而上學的な他の一面がある (Floyd H. Ross: Meaning of Life in Hinduism and Buddhism p.102)。後者はむしろ宗教的實存的と言つた方がよいであらう。この面では「識と名色」は「行と無明」に連結してゐる。

(ハ) 印度哲學史上に於ける業や輪廻の思想は單にアニミズム的の一言で簡單に片付けられるべきものではない。ウパニシャッドの哲學は、有そのものを求め、梵我一如の體驗に立脚して、全一への思索の階梯をいよいよ高く登りつめて行くにしたがつて、逆にますます人間存在の足下に口を開く業と輪廻の深淵に目をむけて行つた。業と輪廻の思想はこれらの哲人達にとつては、一者への跳出の爲の助走としても、不可缺のものであつた。彼等の解脱と自由や、寂黙の絶對眞理に就いて唱ふ形而上詩の中にも、その絶對へ高められた感情の中心をめぐつて、つねにこの信仰感情はいはば伴奏の如くに

かなでられてゐるのである。業と輪廻の思想は原始佛教を通過することによつて、一層主體化し内面化し倫理化した。ウパニシャッドの哲學に於ては絕對者に反する現象世界の迷妄と移ひ易さを基調音としてゐたこの思想感情は、佛教を通じて倫理的主体の罪業感に深まり、重苦しい嚴肅な音調を帯びてくる。それに應じてウパニシャッド哲學の解脱の高孤なる認識の歡喜は、佛教に於ては——依然覺としてのその本質を失はないが——慈悲のそれに、その音階を高める。だからこゝう言つてもよいであらう。業と輪廻思想の宗教的實存的側面は、その世俗的神話的側面が後の阿毘達磨の緣起説の客觀的説明の形成に大きな力を及ぼした如く、最初の緣起説の形成に深い影響を與へたと。このことは恐らく識と名色とともに行と無明との二つが宗教的實存の自覺にとつて如何なる意義を荷ふものであるかが、明かにせられると、より一層確かさを増すであらう。

十二支緣起説が十支の緣起説の識と名色との相依性を一方的な方向に切り拓いて根據付けの關係を一義的なものにしたものであることは、普く承認せられてゐる。一般に緣起支の數の少い經典がまづあつて、それから次第に發展して段々緣起支の數を増して行つたものであるか？ あるひは數の多いものから逆に簡潔なものが作られたかは、一概に言へない。それは一々の場合に就いて考へねばならないことであつて、それもはつきりとしたことが判らない場合に屢々出遭ふのである。けれども十支あるひは九支の緣起説と十二支緣起説との關係だけは全體判然としてゐる。

たとへば城邑經 (Nagata: S. N. II. p. 104) の經典はさきの逆的順序の經典であつて、その集と滅とを説く前半はさきに引用したものと全く等しいが、十二支ではなくて、十支になつてゐるので、順觀も逆觀もその部分が相違してゐる。少しく煩しいが今その部分だけをあげると、

この時私に次の考へが浮んだ。『何があるが故に名色があるか、何に緣つて名色があるか』と。その時私に正思惟

に縁つて、次の智慧による現觀が生じた。『識があるが故に名色がある。識に縁つて名色がある』と。この時私に次の考へが浮んだ。『何があるが故に識があるか、何に縁つて識があるか』と。その時私に正思惟に縁つて、次の智慧による現觀が生じた。『名色があるが故に識がある。名色に縁つて識がある』と。この時私に次の考へが浮んだ。『この識は、こゝでひき返し、名色を超えて進まない (pacudāvattati kho idam viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ sacchati) 次のことによつてひとは生れ老ひ死し逝去しては再生する。即ちこの名色に縁つて識がある、識に縁つて名色がある、名色に縁つて六入がある、……………かくして全苦蘊の集があるによつて。』

……………
この時私に次の考へが浮んだ。『何がないが故に名色がなく、何の滅に縁つて名色の滅があるか』と。その時私に正思惟に縁つて次の智慧による現觀が生じた。『識がないが故に名色がなく、識の滅に縁つて名色の滅がある』と。この時私に次の考へが浮んだ。『何がないが故に識がなく、何の滅に縁つて識の滅があるか』と。その時私に正思惟に縁つて次の智慧による現觀が生じた。『名色がなくが故に識がない。名色の滅に縁つて識の滅がある』と。この時私に次の考へが浮んだ。『私によつて、この道は菩提に達した。即ち名色の滅に縁つて識の滅がある。識の滅に縁つて名色の滅がある。名色の滅に縁つて六入の滅がある。……………かくして全苦蘊の滅がある。』

この經の漢譯の對應經は雜阿含第十二卷二八七經(大正藏、二卷二八〇)と増一阿含經第三十一卷四經(大正藏二卷七一八)とに見出される。今雜阿含經のものを引用すると、

(如是我聞。一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊。告諸比丘。我憶宿命未成正覺時。獨一靜處。專精禪思。作是念。何法有故老死有。何法緣故老死有。即正思惟。生如實無間等。生有故老死有。生緣故老死有。如是〔生〕・有・取・愛・受・觸・六入處・名色。何法有故名色有。何法緣故名色有。即正思惟。如實無間等生。識有故名色有。

識緣故名色有。我作_レ是思惟_レ時。齊_レ識而還不能_レ過_レ彼。謂緣識名色。緣名色六入處。緣六入處觸。緣觸受。緣受愛。緣愛取。緣取有。緣有生。緣生老病死憂悲惱苦。如是如是。純大苦聚集。我時作_レ是念。何法無故則老死無。何法滅故老死滅。即正思惟。生如實無間等。生無故老死無。生滅故老死滅。如是生・有・取・愛・受・觸・六入處・名色・識・行。廣說。我復作_レ是思惟。何法無故行無。何法滅故行滅。即正思惟。如實無間等。無明無故行無。無明滅故行滅。行滅故識滅。識滅故名色滅。名色滅故六入處滅。六入處滅故觸滅。觸滅故受滅。受滅故愛滅。愛滅故取滅。取滅故有滅。有滅故生滅。生滅故老病死憂悲惱苦滅。如是如是。純大苦聚滅。

となつてゐて、「齊_レ識而還不能_レ過_レ彼」は識が上限であつてそれ以上に進めないことであらうから、巴利文と意味をことにしてゐる。それは巴利の城邑經では識↓名色の形で相依相關になつてゐるのを、漢譯は識↓名色と一重にしてゐる。識・名色……生・老死の十支を配列し、識を最後の根據としてこの系列の首部に冠したからである。この漢譯經典の特筆すべき點はこの様に順觀は十支になつてゐるのに逆觀になると十二支になつてゐることである。

増一阿含經第三十一卷四經（大正藏二卷七一八頁）では經文はかなり増廣せられ、緣起支も順觀逆觀ともに十四支になつてゐる。そればかりでなくこの經では先づ自然的順序で説明した後、さらにもう一度逆的順序で同じ系列を繰り返してゐる。今は簡略のために後者の順觀だけをあげると、

無明緣行。行緣識。識緣名色。名色緣六入。六入緣更樂。更樂緣痛。痛緣愛。愛緣受。受緣有。有緣生。生緣死。死緣愁憂苦惱不可稱計。如是名爲苦盛陰所習。

この増一阿含の對應經では順逆ともに十四支であつて、この經の緣起支を説く部分からだけでは、全くそれがさきの巴利文城邑經に相當するといふことも判明しない程變化してゐる。しかしその後の譬喩物語に、緣起説をジャングルの中の人跡の絶えた道に譬へ、偶然それを發見してその道をたどつた人が古い都城（涅槃をさす）にたどりついたとして、佛陀を

この様な古佛の道の發見者、その道の案内者だとする文があつて、その部分でこれらが對應經であることが知られるのである。緣起支を説く部分では緣起支の説明を終つて譬喩物語に入らうとする直前に、「時我復生。此念。此識最爲原首。令人致。此生老病死。然不能知。此生老病死之原本。」とあるのが、僅かにこの經典が元來は十支緣起經であつた痕跡を示してゐるぐらいのものである。

さて(1)巴利文城邑經、(2)雜阿含の對應經、(3)自然的順序の十二支緣起經、(三・三頁參照)——今その一部を引用した増一阿含經はこの經の増廣せられた形態にすぎない——をならべると、識と名色の相依相關を説く十支の緣起經が、如何にして發展して十二支緣起經になつて行つたかの過程が明瞭に理解せられるであらう。

それのみではない。雜阿含の對應經はもう一つの重要な事實をわれわれに示してゐる。それは十支緣起説が十二支緣起説に移るときに、最初は逆觀だけが先づ十二支になつたといふ事實である。このことは何を意味するであらうか？ 無明、行との二支は、實はただ逆觀を説明する爲にのみ必要であつたのではなかつたか？ 無明と行とが後に順觀にも加へられたのは、いはば體裁を整へる爲であつたかもしれない。さうだとすると無明は「無明の滅に緣つて行がある」といふかたちで、行は「行の滅に緣つて識がある」といふかたちで、始めて、充分な意味を發揮する概念である。無明が行を、行が識を肯定的に直接條件付けることが眼目ではない。そこでこの様な無明と行との緣としての有り方は、非常に特殊なもので、さきには根據の翻へりを論じ、根據の自覺が同時にその否定超越であるとしたが、正しくその様な意味での緣がこゝで示されることとなる。

勿論「無明の滅に緣つて行の滅がある」「行の滅に緣つて識の滅がある」といへば、「無明に緣つて行がある」「行に緣つて識がある」といふことは一應豫想せられてゐる。しかしその順觀に於ける緣の限定の仕方は、客觀的に説明出來ないことは勿論、主體的に自覺せられることもない。

例へば私が、識と名色との相依性の肯定的な表現の意味を、「私が夢をみてゐることが、夢の世界を成立せしめる、逆に又、夢の世界の中にあること（それが途絶えることなく私の夢に現れること）が夢を成立せしめる」といふ關係に擬えて説明して見ても、矢張りこの様な説明には效果の限度がある。誰もがこの説明が正しいか否か、夢の世界に入つて行つて検証することが出来ないし、又識の問題としてもそれを自證することが出来ない。一言でいへば、この相依性を現象學的に記述することが出来ない。

ただ無明の滅に縁つて行の滅が、行の滅に縁つて識の滅がある故に、この迂路を通じてその働きが知られるのである。われわれはさきにその様な根據の自覺を夢だと知ることに譬へた。夢はいつでも夢であつたとしてのみ知られる。しかもこの「であつた」は、覺醒の現在の本質的な規定であつて、單に過去の記憶等々と一つにせられるべきではない。後者の場合は、現在の自覺にとつて、その存在のための本質的な契機ではないからである。無明と行とはこの本質的意味の過去性が覺に現在してゐることを示す。三世兩重の因果で無明と行とが過去世に配置せられたのも、全然偶然とのみはいへないであらう。和辻博士も指摘せられる如く阿毘達磨の時間論に於ては、しばしば三世は時の過去・現在・未來の三相を意味する（「三世實有・法體恒有の主張について」）。ここでも過去世は先づこの様な過去性の意味で用ひられ、やがて廻心の現在に現在してゐる、——過去する（*vergehen*）にとつて、過去しなう（*vergehen*）——、この重要な象徴的意味が見失はれるに至つて、神話的なたがつて客觀的な文字通りの過去世に後に解せられるようになったものと見える。繰り返していふが識と名色との「識に縁つて名識がある、名色に縁つて識がある」といふ第一の相依性は「名色の滅に縁つて識の滅がある、識の滅に縁つて名色の滅がある」といふ第二の相依性に逆轉されてはじめてその意味を明かにする。だからこの相依性は認識主觀に於ける主觀・客觀の關係からは理解することが出来ない。勿論その様な主客の關係も、この相依性に基つき、いはば第二次的な或は第三次的なその變形として考へられるであらう。しかし本來の識と名色との相依性はそれからは明かにせられない。後者が根底となつて前者があるので、その逆ではないからである。

この識と名色との相依性は、一見何でもない如くに見えて、實は最も深い、その後の全佛敎學の發展の基石になるもの

を簡潔な言葉のうちに言ひ表してゐる。

たとへば世親が唯識三十論で唯識無境の理によつて對境の無を證明することが、翻へつて識の無を明かにする所以だとし識境がともに空に歸するといふのは、「名色の滅に縁つて識の滅がある」を明かにしたものと言へよう。それとは反對に龍樹の空論が、阿毘達磨の法論が即自的に持つてゐる概念の自己矛盾をあばき出し、それを思惟する主體を二律背反に衝き落すことによつて、逆に明かにしようとしたのは法の空・無自性である。これは明かに「識の滅によつて名色の滅がある」を、新しい角度から再び確認しようとしたものと言へよう。兩者は孰れも相依性に立脚し、これを前提としつつ、滅の一面から、それもさらにその又一面から一方向的に「名色の滅」↓「識の滅」か或は「識の滅」↓「名色の滅」をのみ把えたのであつた。ここでは滅の相依性さへも十全的ではない。まして集と滅との兩面にわたる相依性の全體は、それが豫想せられてゐるにも拘らず、それをそれとして明かに自覺することがなかつた。それは一見單純に見えてそれ程困難な課題である。われわれはともかくこの相依性が、十二支縁起説に於て、その一面が（即ち過去性の契機が）無明と行との二支に寫し出されてゐることを知つた。無明と行との概念を、この様な見地に立つて、新たに追究して行くのが、われわれの次の課題である。「識↕名色」はそこでは、ヘーゲルの所謂 *Gewesen* としての本質規定によつて反省せられることとなるであらう。われわれはこの問題の概觀を既に二二頁—二四頁の(イ)(ロ)(ハ)で先取して置いた。それに就いての立ち入つた敘述はここでは最早論ずることが出来ない。