

八不緣起論考

藤原了然

一 序 説

由來、佛敎研究の努力は、甚だ多く佛典もしくは三藏と稱せらるる部分に對する訓詁的註釋又は經論の形式的解釋たる會通といふ如き方向に注がれて來たやうである。このことはもごより意味のないことではない。然しながら佛敎が『佛陀の敎説』又は『佛即ち敎』といはれる原意を探ぐるならば、三藏といはれるものはむしろ月をさす指でしかありえないわけである。三藏によつて指さされる眞の究竟目的は、主觀的表現によるならば證悟・菩提 bodhi であり客觀的言詮をかるならば涅槃 nirvāṇa といはれる。然しこの菩提と稱せらるるものも亦た涅槃と呼ばるるものも極めて多く唯心の傾向をもち、寧ろ主觀客觀の未分又は不可分の領域に屬するものごさへ考へられる。そこで得脱の敎説の闡明を眞の佛敎研究の使命と解するならば、訓詁もしくは會通等を主眼とする佛敎研究は眞の佛敎研究に對してもごより缺くべからざる關係をもつにしても單に豫備的意味をもつものに過ぎないといへる。たごへば一幅の山水畫は、山水そのものを理解せしむるものごしてのみ解きざるべきではなく藝術的心境の一表現として考察されなければならないやうに、佛典

もしくは三藏に關する總べての表現、一切の教説は解脱・涅槃への一の指標として觀察さるべきものと考へられる。かゝる意味に於ける佛教研究は極めて難事に屬する。然し先驅を謳はれ大成者と呼ばれる多くの人々は總べてかゝる見地に立脚して一代佛教を理解せんとした人なのである。もごより佛滅後五百年の偉才龍樹は正しく空、空することによつて佛陀の眞精神に躍入し、且それを顯彰せんとした破邪顯正の聖戰の法將なのである。この聖戰のため彼は八不中道の標幟の下、般若皆空の牙城に據つたのである。

龍樹が空の高調に全力を集注した所以には大體二方面の理由が考へられる。第一には當時の思想界の是正のためであり、第二には正しきものを誤らざるものを顯彰せんがための理論的必然である。これらの理由による龍樹空教の筆陣は寔に特有の異彩をもつて縦横の義解を徹底の論旨を餘りにも鮮明にしてゐるが故に龍樹の論書を一見する場合、こもすれば龍樹教説が佛説に背反するものならざるかを畏れることさへある。すでは龍樹の傳記中には彼が新宗教を志したかの如き筆端を出し、それ故に一部の學者には、泰西の學者に特に多いのであるが、龍樹を單なる虛無主義なりと曲解してゐるものさへある。然しこれらの疑難は謬らざる佛教への理解に立ち、且龍樹の著述を徹見し正しき彼の思想を窺知するものに三つては藪かに誤解であることが領解されるであらう。龍樹畢生の宏業たる空思想の高調に於て、空が單なる否定として説かるるならばそれは虛無に近づく。然し龍樹に於ける無自性空は單なる否定ではなくして、極言すれば本佛説に於ける緣起 *pratyā-samupāda* の他語なのである。従つて緣起思想が根本佛説の實質である限り空思想の宣揚は佛陀眞精神の顯彰に外ならない。龍樹が新宗教を志したと云はれる如きは畢竟かゝる龍樹の正しき方向が當時の内外の誤れるすべての教説に對して逆に異流の如く考へられたとも謂へるであらう。八宗の祖と言はるる所以も亦た實に八宗の實質たる佛陀眞精神の宣揚者に對する敬稱を解されなければならない。

次下の小節はこれらのこゝに對する一の論證として考察されるであらう。

二八不について

漢譯中論開卷第一に觀因緣品の初偈として八不の偈が掲げられてゐる。古來歸敬序とも呼ばれてゐる重要な偈頌であるがこれを中論の他の異譯と對照してみる。

〔漢譯〕

鳩摩羅什譯

般若流支譯

波羅頗密多羅譯

惟淨譯

(中論)

(順中論)

(般若燈論)

(大乘中觀釋論)

不生亦不滅

不滅亦不生

不滅亦不起

不滅亦不生

不常亦不斷

不斷亦不常

不斷亦不常

不斷亦不常

不一亦不異

不一不異義

非一非種々

不來亦不出

不來亦不去

不來亦不出

能說是因緣

佛已說因緣

緣起戲論息

善滅諸戲論

斷諸戲論法

說者善滅故

我稽首禮佛

故我稽首禮

禮彼婆伽婆

我稽首禮佛

諸說中第一

說法師中勝

諸說中最上

諸說中第一

〔梵 文〕

anirodham anutpādam
anucchedam aśāśvaram/
anekārtham anāhārtham
anāganam anirgamam//
yah pratīya-samutpādam
prapañca-upaśamam gīvam/
deśayāmāsa sambuddhas
tam vande vadatām varam//

〔右 和 譯〕

生ずることなく、滅することなく
断ならず、常ならず
一義ならず、異義ならず
來ることなく、去ることなき
安穩に戲論を滅せしむる
緣起法を説きたまへる正覺者

諸の説法者中最勝なる

その人に私は禮する^①

この梵文に對する Stecherbatsky 氏の英譯を参照すれば

The perfect Buddha, The formst of all Teachers I salute

He has proclaimed The principle (Universal) Relativity

Tis like blissful (Nirvāna), Aniscescence of Plurality

There nothing disappears; Nor anything appears

Nothing has an end, Nor is there anything eternal

Nothing is identical (with itself), Nor anything differentiated

Nothing moves, Neither heither nor thither

〔西 藏 文〕

/Gan-Gis Rten-Cin hDrel-hByun/

/hGag-Pa Med-Pa Skye-Med-Pa/

/Chad-Pa Med-Pa Rtag-Med-Pa/

/Hoi-Ba Med-Pa hGro-Med-Pa/

/Tha-Dad Don-Min Don-gCig-Min/
/Spros-Pa Ñer-Shi Shi-bStan-Pa/
/Rdsogs-Pahi Sais-Rgyas Smra Kram-Kyi/
/Dam-Pa-De-la Phyang-hTshallo/

〔右 和 譯〕

彼に由つて緣起（論）は
滅なく、生なく
斷なく、常なく
來なく、去なく
異義に非ず、一義に非ず
戲論を除滅し、寂靜を説きたまへる
正覺者、諸説者中の
かの最勝者に敬禮す^②

この西藏文に對する Wallasser 氏の獨譯を参照すれば

Der den pratyāsaṃutpāda,

ohne Vergehen, ohne Entstehen,

nicht abgeschnitten, nicht ewig,

ohne Kommen, ohne Gehen,

ohne Einheit, ohne Vielheit,

die glückselige Beruhigung der Entfaltung (Prapañca),

gelehrt hat, ihn, den vollendeten Buddha,

den besten der Redner, Verehere ich!

漢譯四部の中、羅什譯が最も整然さを持ち且又韻律的のやうに思はれる。然し、偈頌の原意を知るためにはこの羅什譯は以外の諸譯と甚だ多く對照されなければならぬと考へられる部分をもつ。羅什の譯語例では多くの場合 pratyāsaṃutpāda を因縁と譯してゐるが、元來、因といふ譯語は hetu なる原語に對して用ひられて來たものであり、pratyāsaṃutpāda の原意が相依相資「相ひ依つて起つてある」といはるゝよりしても、この譯語としては「緣起」の語を妥當とする。然し、諸譯擧つて「不滅亦不生」「不斷亦不常」の型をみるにもかゝらず、羅什譯のみは「不生亦不滅」「不常亦不斷」となすあたり羅什の面目を躍如たらしむるものがあるやうである。

これらの漢譯の共通の缺陷としては八不といはるゝものゝ緣起との關係、又戲論といはれるものゝ緣起との關係等が文法上甚だ明瞭でないことである。この部分を梵文（西藏文も同様）に對照して見るに、漢譯に於て戲論といはれてゐる

るものは prapañca となつてゐる。この prapañca なる語は prapañc (延び擴がる) を語根とせる語であつて、その内容としては現象的世界並に概念的領域の兩者を含む雜多性の世界を意味してゐる。この戲論なる語は、漢譯によれば「能く是の因縁を説き善く諸の戲論を滅す」といはつてゐるが如く、文法上如來が戲論を滅するが如く解さるるけれども、梵文による限り「戲論(雜多性)を寂滅せしむる緣起法」となつてゐるから、戲論を寂滅せしむるものは緣起法に外ならぬいわけである。更に八不の緣起との關係は漢譯では甚だ明瞭を缺くけれども、梵文によれば、先に擧げたやうに八不は明かに緣起の形容詞となつており、八不は緣起を規定するものと解される。この場合は勿論梵文の表現が當を得てゐることを認めなければならぬ。従つて漢譯の諸本はかゝる意味を考慮して理解されなければならないであらう。

八不の偈の理解に關して青目の意によるならば

「佛滅度の後五百歲像法中、人根轉た鈍にして深く諸法に著し。十二因縁・五陰・十二入・十八界等の決定の相を求めて佛意を知らず。但だ文字にのみ著し、大乘法中畢竟空を説くを聞きて何の因縁の故に空なるやを知らずして即ち見疑を生ず。若し都べて畢竟空ならば云何んが罪福報應等あることを分別せん。是の如くんば則ち世諦第一義諦なし是の空相を取りて貪著を起し、畢竟空中に於て種々の過を生ず。龍樹菩薩是れ等のための故に此の中論を造る」といふ。この意正しく八不の偈に對する註釋であると共に亦た八不が中論述作の根本趣旨でもあることを主張するものである。

嘉祥によるならばこの八不を論初に於て説く理由として十義が數へられる。③

(1) 經論資申の義を辨ぜん欲するがため (2) 題に中論と標するがため (3) 衆生の失の本を序べんがため (中に四種の人を擧ぐ 1、六道の衆生 2、九十六種の外道 3、無性空を知らざる二乘の人 4、斷見を成ずる

大乘の學人)

(4) 衆聖の得原を示さんがため

(5) 此の論は二諦を以て宗となし八不は正しく二諦を明すがため

(6) 學教の人の所表を示さんと欲するがため (7) 八不は、言は約にして意は包べて總じて衆教を攝すといふことを明さんがため (8) 此の論は是れ折中の説なりといふことを明さんがため (9) (初め中觀論を標するはこれ章門を標するのであり、次に觀因緣品を題するはいはゆる章門を釋するのてあり従つて) 八不は因緣を釋するものである故 (10) 大小の二論の不同を分たさんがため

これら十義の中、十の數に拘泥して設けられたかの如く考へられる部分も相當あるけれども龍樹の論旨・口調等より推察するならば (3)、(4)、(7)等の義は比較的主要なる部分と謂ひえられるやうである。

又大乘玄論卷二によれば

「八不は蓋し是れ諸佛の中心衆聖の行處なり。乃至豎に衆經を貫き横に諸論に通ず」

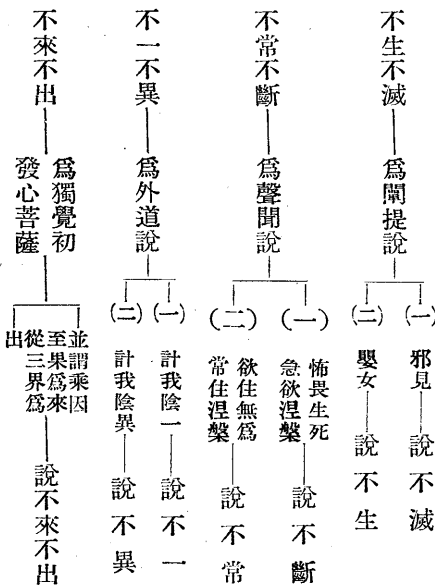
といふ 吾々はこれら先蹤の後塵を拜することにのみよるも、八不の偈が中論卷頭を莊るに足り、亦た龍樹教説の根本標幟でありひいては一代佛説の實質を闡示せんことをするものなることを理解しうるであらう。

かく八不の偈は古來極めて重要視されており、三論家のみならず他の論書に於ても隨處に於て引用又は論及をなされてゐる。

この八不の偈に於ける八といふ名數は素より何ら固定的なものではないやうである。現に智度論に於ては十二不を説いてゐるし、これと同じ傾向の表現である「四句を離れる」もか「百非を絶す」もかといふ言葉は經論の隨處に於て散説されてゐる。それ故、この八の否定は、事物の眞相に徹し無自性空不可得の領域を指示するために、謂はば如實なるもの、實質を提示する形式たる八個の範疇として考へられるべきであらう。然し龍樹が八の範疇を明示するに當つて、た

一切知識概念を否定すれば事足りりとして無用意に八の否定を重ねたは思はれない。従つてこの八個の範疇の間は一脈の論理關係を全然無視するは當を得たものは考へられない。かゝる問題を中論諸本の註釋の部分に聞くも、極めて雑然たるもので諸本何れも明快なる論理的一貫を期すべくもない。

八不が既成教學特に外道小乘に對する對他的意味をもつことは中論諸本の等しく認容するところであるが、今、嘉祥の見解を聞くに五義をあけてゐる。^④



嘉祥の努力は八不を當時既に存してゐたところの八種の異學異見の否定として理解しやうとしてゐる。今のこの八個の範疇に對する故境野教授の理解を参照してゐる。

「八不は畢竟思惟の範疇を假りに八種に分類したもので、この八種の範疇を否定することにより思惟を否定せんとするのである。この中、生滅は緣起觀であり一異は實相觀である。去來は自我の流轉であり斷常は自我の滅不である。これ世界觀と自我觀との理論を概括して範疇である」⁽⁵⁾

かゝる見地に立つならば八個の範疇は何れの一を缺くことをも許されざる密接なる關係に置かれてゐることを考へられなければならない。吾々は嘉祥の見解と今の所引とを比較するときに轉た今昔の感に堪へざるものであるが、前者に於ては對既成教學的傾向に對して説かれ後者に於ては理論的必然性の考案が重要視されてゐる。

この兩者に於ける觀點相互の間には相當なる距のあることが認められるやうであるが、然し兩者共に八不相互間に於ては當然の順序と必然の關係との存することを暗に認めてゐるやうである。かくの如き八不相互間に於ける關係を明確にするには八不全體の意義を把握し、八不の指示せんところを理解するためには甚だ有意義であり極めて肝要なることと考へられるから次に於て中論諸本の註解の助力を得て八不各々の對究に入ることをする。

(1)

先づ不生亦不滅の語について考察する、龍樹がこの生滅の否定を一偈の最初に置いたのは決して偶然の事ではなく、相當重要な意味があるやうである。凡夫的立場に立つ限り生滅の概念が四雙八迷の中最も重要な固執對象であることは疑を容れない。

梵文並に藏文による限り八不は文法上緣起を規定するものと考へられるから、不生不滅といふ場合も「不生不滅なる緣起」といふ意味でなければならない。然しこの場合「不生不滅なる緣起」の語に關して嚴密には二の考察が可能である。一には「緣起法が不生不滅のものである」といふ考へ方であり、他は「諸法が不生不滅であることを説く緣起法」

こいふ見方である。この二の見方は終局に於ては意味を同じくするものであるが、次に考察する諸註に於ては或は兩者を混説し或はこの何れか一方の意を説き所説は一定してゐないやうである。

先づ青目の註によれば

「生相は決定して不可得なるが故に不生あり。不滅は、若し生なくんば何んぞ滅あるこゝを得ん。生なく滅なきを以ての故に餘の六事も亦なし」

ミ八相互の關係に論及して生滅の否定により必然的に他の六事が否定されるものこゝをなしてゐるが、更に次の部分に於て四雙八迷を別釋していふ。

復た次に萬物は生ずることなし。何を以ての故に。世間現見の故に。世間は劫初の殻生ぜざるを現見す。何を以ての故に。劫初の殻を離れては今の殻は得べからず。若し劫初の殻を離れて今の殻あらば則ち應に生ずることあるべし。而も實には爾ならず。この故に不生なり」

即ちこゝの文意によれば、世間現見の故に即ち常識的立場に於ける認識經驗によつて殻物の生滅は否定されるこいふのである。

この部分を藏譯に對照して見るに趣旨は大體同様であるがその表現は多少複雑なる嫌がある。

註釋の初めの部分に於ては、

「そこに滅なしこいふは、此の緣起の中には滅あるこゝなし。何故こゝなれば生なければなり。生なしこいふは滅なければなり」^⑥

この論法は、聊か妙なやうではあるけれども緣起法の中に生滅なしを解するは恰當を得たかの觀がある。

ついで次の部分に別釋して、或は滅の概念を分析して已滅・未滅の存せざるこゝより滅の概念を破し、或は自性なきが故に滅は存在せずと論じ、或は名 *nana* ン有名 *adhivaya*、即ち形式ニ内容の兩者なきが故に滅の存する理なしと説き、最後に於て青目の註と同様に、劫初の穀物と現存の穀物との關係をもつて例證してゐる。

又この問題に關する嘉祥の見解は後世三論教學の指南たる五句——(1)實生實滅 (2)不生不滅 (3)假生假滅 (4)假不生假不滅 (5)非生滅非不生滅、三中——(1)世諦中道 (2)眞諦中道 (3)二諦合明中道、の組織をもつて精細を極めてはゐるけれども寧ろ繁鎖の感をさへ覺ゆるものがある。

何れにしてもこれ等數多の註釋の説くところは所說混然、論理漠然としてむしろ偈頌相互間の論理的關係を亂してゐるかの如き憾さへある。

そこで不生不滅の義に對する正しき理解に對しては龍樹自身の所說に屬する中論觀因緣品第一、特にその中の三・四の兩偈を見るべきである。

「諸法は自より生ぜず。亦た他より生ぜず。共よりならず無因よりならず。是の故に無生と知る」

この偈に相當する梵文を見れば

「何處に於ても、何時に於ても、何であつても、諸の存在にしてそれ自身生じたるもの、他より(生じたるもの)共より(生じたるもの)、無因より(生じたるもの)はない」^⑦

般若燈論並に藏文に於ける相當文も殆んゞ旨趣を等しくしてはゐるが、これ等によれば、諸の存在といふこゝが、時間的、空間的、性質的に限定されそして否定されてゐる。従つて此處では生ずるすべての場合なる四生が否定され、その結論として諸法の生の否定が主張されてゐる。そしてかゝる生に對する自然的立場に於ける執着の中特に顯著なもの

は所謂ゆる自生——即ち存在 (Dhara) が自性 (svabhava) をもつてそれ自身に於て生死轉化する——といふ偏見である。それ故にかゝる自性を執する見界に對する是正として、存在が自より生ずるものでないといふこゝ主張を第四偈に於て次の如くいふ。

「諸法の自性の如きは縁中にあらず。自性なきを以ての故に他性も亦なし」

「諸の存在の自性は縁等の中にないから、自性のなきが故に他性はない」^⑧

かくの如くこゝに於ける文勢よりすれば、不生は四生の否定すなはち諸法に生なきこゝの主張である。不滅は不生の裏面であり、嚴密なる意味よりすれば不生の語は不滅を豫想してゐるこゝは論を俟たない。この場合一般的理解に隨つて生は「本無今有」滅は「有已還無」の定義づけられるならば、龍樹が中論卷頭に於ける最初の努力を、かゝる生滅に滯る外道並に既成教學の謬見の排斥に傾注したこゝは甚だ意味深いこゝである。炯眼の士として佛説の宣揚者たる龍樹が外道・小乗のみならず總べての固執は有空を通じてこれを論破し、その當體に於て、第一原理として如來の説き、佛陀の高調されたる縁起法たるや會つて無にして今あるものにもあらず(不生)、今あつて當に無に還るべきものにもあらず(不滅)、實にそれは三世一貫の大法たるこゝを喝破せしこゝは蓋し當然のこゝなのである。寔に相依相資の深旨による縁起の理たるやその詮表に當つては不生亦不滅といふ處中論法的规定により、辨證法的な表現を用ひたのは蓋し當を得たものこそ謂はれうるであらう。

(2)

かゝる規定によつて必然的に想起される問題は——龍樹當時の異學異見がさうであつたやうに——常住性に對す妄る執である。それ故に不生不滅の定立に踵を接して斷常二見に對する破斥を必要とする。この斷常二見の否定に關しては

「若し深く不常不斷を求むれば即ち不生不滅なり。何を以ての故に。法もし實有ならば即ち應に無なるべからず。先有今無は即ち斷なり。若し先に性あれば即ち是れを常とす。是の故に不常不斷は即ち不生不滅に入るを説く」

と云て不常不斷の規定は不生不滅の規定より當然誘導されうる性質のものとして考へてゐるやうであるし、龍樹自身もこの部分に關しては何ら觸れてゐない。又、藏文に於ても不生不滅に對するに殆んど同様の筆法をもつて種子と芽との微妙なる關係を例として註釋をなしてゐる。これらの註釋は何れも不常不斷の規定を諸法といはるゝ諸の事象について考察してゐるやうであるが、論理的見地に立つならば、緣起に對する規定としての不生不滅の言證はすでに中論三相品に論じられてゐる如く一の缺陷をもつ。それは「生」と「滅」の反對概念に對して必然的に「住」といふが如き中間概念が想起されることである。緣起法が三世一貫の法であるといはれる場合一般に常住性を主張する常見とは概念的には甚だ接近してゐるやうに考へられるけれども、三世一貫の法としての緣起法の常住性は生滅の中間概念たる「住」によつて規定さるべきものではなく、斷常二見を否定せる領域に於て規定さるべきものであり、謂はゞ不常不斷なる常住性をもつものなのである。かゝるこの闡明を目指して不常不斷の處中論法的表現によつて佛説の第一原理たる緣起の理を窺知せんとする努力が、必要とされたものと思はれる。

(3)

次に不來不出を考察する。羅什譯に於ける不來不出は、諸他の翻譯にそうあるやうに不來不去といふのに相同じい。上述の如く「生」「滅」の中間概念たる「住」の概念は不常不斷の規定によつて存在性を失ふけれども、この「住」といふ概念は一方に於ては「去」、「來」の中間概念とも考へられるやうである。「住」の概念の否定が「去」「來」何れか又

は兩方への執着を來すならばそれは果敢なくも限りなき妄執に終始するものである。勿論、論理的透徹又は悟的立場よりすればそれは明なる論過に外ならないであらうけれども、常識的凡夫的立場に滞り妄執息むことなき機根に對して不來不去の規定は當然なべきこと、考へられる。この不來不出の句に對する理解の方法は各註解によつてそれと異なるやうである。

青目によるならば

「來は、諸法は自在天・世性・微塵より來るこいひ、出は、還去して本處に至る」

さて諸法の來出に關してこれを註してゐるが、之れに對する藏文の相當個處に於ては

「來なし去なしは虚空の如く」^⑨

こいひ、後の部分に於て漢譯と同形式をもつて劫初の硬米と種子の關係を引用して不來不去の義を例證してゐる。緣起の規定としては藏文の初の部分の方が含蓄多きを認めなければならぬであらうけれども、かゝる不來不去の意を英譯するに當つて Scherbatsky 氏が

Nothing moves. Neither heither nor thither

となしてゐるのは寧ろ運動そのものゝ否定の如くにも解されるし、

Walliser 氏の獨譯は漢譯と同意義を示す。

かゝる不來不去の理解を龍樹自身の説明に聞かざらば、中論觀去來品第二は實にこの不去の論證（必然的に不來の論證を含む）に終始してゐる。

「已去に去あることなし、未去にも亦た去なし。已去と未去とを離れて去時にも亦た去なし」^⑩

「動ある處に則ち去あらん。去の中に去時あり。已去も未去もにはあらず。是の故に去時に去あり」^⑩

「云何んが去時に於て而も當に去法あるべけん。若し去法を離るれば去時は不可得なればなり」^⑪

この三偈は次第の如く、過去・現在・未來の三時を離れて去法なく、亦た去法は動のあるところ即ち去りつゝあるときにのみ可能であるが、然し去法を離れては去りつゝある時は考へられない、この故に去法は存すべくもないといふ意味の高調である。故に龍樹の見解によれば不來不去といふのは實在にして考へられた去來の概念の否定として考へられる。

かくこの不來不去の意味は表面的には種々に解されるやうであるけれどもその指示するところは、緣起といふ語について、所謂ゆる緣起無爲といはれる如く、緣起に特別の實體ありといふ意味でその常住性を認めることは佛說への背反ではあるけれども「此れあるによつて彼あり彼あるによつて此れあり」この關係そのものゝ常住なることを認めるといふ意味に解するならば、かゝる緣起たるや勿論自在天所生である筈なく、又世性より來れるものでなく微塵によつて構成されてゐるものでもないわけであり、かゝる作ることもなく又作らるゝこともなく炳して三世に謬るなき法爾の理は素より動轉の由なく來去を問はるべきものでもないものと言ひえられるであらう。

(4)

最後に不一不異について考察する。この一異の範疇については註釋書全體が明確な解釋をもたないけれども、元來この一異の語そのものが甚だ明瞭でない。概念的な考察によるならば普通の用語例としては、一對多、同對異が對句のやうである。生滅・斷常・去來の對句に對してこの場合のみが一對異の反則におかれてゐるのは何故であらうか。梵文並

に藏文に對する和譯も漢譯の譯語を踏襲した關係上もあらうが何れも一（義）異（義）を對立せしめてゐる。唯だ般若燈論のみが非一非種々を解してゐるが、この種々いふ言辭は異を解するよりも寧ろ多を解さるべき性質のものであるからこゝでは一對多を説くものゝ考へられ、Walleser氏によつて ohne Einheit, ohne Vielheit 譯されてゐるのは寺本教授によれば誤譯であるけれども矢張り一對多の關係を説くものゝ見られる。

これに關して Scherbatsky 氏は次の如くいふ。

Nothing is identical (with itself), Nor anything differentiated

「何物も（それ自身を）同じではない、又何物も區別されてない」

十二門論觀一異門の所説も亦た、相可相（すなはち相せらるゝもの）との間に於ける同一性・相異性の問題について論じてゐる。

こゝに於ては寧ろ同對異の對立である。この不一不異の義に關する諸註の理解を聞けば、共に穀物と芽との關係をあけて兩者の一ならず異ならざることを説く。

青目は八事を説く理由の下に

「若し一ならば則ち縁なく、若し異ならば則ち相續なし。後に當に種々に破すべし。是の故に復た不一不異を説く」
こゝいひ、次いで不生不滅の註解と同形式の註解を施してゐるが、藏文は一層複雑であつて或は我陰の一異を論じ、或は數論・勝論等に於ける因果一異問題を掲げて、次に青目の註に同じく穀物と芽との間に於ける一異關係を論じてゐる。これらの註釋に於て吾々は博引を認めることは出来るにしてもその何れに於ても論歩の明快を許すことは出來得ないやうである。

かくの如く不一不異の解釋に當つては、一對異、一對多、同對異、ミ大體三の見解が認めらるゝけれども、このことを諸註に問ふて明ならざる吾々にまつてはこれを如何に會得するか、此處での關心事となつてくる。

理論的徹底を期する立場より一異の義を一對多の意と解するならばそれは數的又は量的な規定と考へられるし、同對異の關係と見るならばそれは質的な傾向が著しいやうである、即ち一對多の意と解するならば、カントの範疇論に於けるその如く、「一」「多」の反對概念の中間概念として「全」といふ如き概念が考へられるやうである。かくてこの場合に於ては不一不異の規定は全的なる方向への示唆とも見られる。勿論この場合に於て全的と稱せらるゝものは部分的に對するものではなく前述の「不常不斷なる常住性」といふのと同じ理路の下に理解されなければならぬ。同對異の關係を説く Scherbatsky 氏の意見によるならば、それは自同律の否定である。かゝる見界は判斷中止への方向を指示するものとして、重大なる一の暗示を八不の見方に對して與へてゐるといへる。更に一異の問題に關して論理的推究を進めるならば「純一」對「雜多」の關係と見ること出來るやうである。かゝる考へ方を縁起の規定に適用するならば、眞の縁起法たるや純一の衿るものでもなく雜多を變へるものでもなく、これら兩概念の拒否に於て考察さるべきものなることを主張するものと思はれる。

かく種々の見方が存するけれども、これらに對して吾々は縁起の規定としての本來の目的に背かざる限り各々の解釋は一應許されてよいと思ふ。

三 縁起の意義

上に於ける八不、すなはち八個の範疇の考察について、先づ吾々の氣付くことは八不の各々の意味について一定の解

釋を見出すことの困難なこゝである。このやうに八不の各々が視方によつては如何様にも解釋されうるこゝは註釋家の不用意又は八不個々の意味が明瞭を缺くこゝよりは寧ろ古來八不全體としての意味が重要視されて來たため考へる方が妥當であるやうである。八不が八事・八迷・八計・八謬等と云はれて來たやうに生滅去來一異斷常の八の概念は一切の妄執概念をこの八個の範疇に總括したものと思はれる。従つて八不縁起といはれる縁起は一切の妄執概念のみに於て考へらるべき縁起といふ意味である。

かく一切概念の否定に於て考察さるべき縁起といふ場合、縁起の表現は概念的には極めて消極的な表現に據つておりその積極性に關して何ら窺知することが出來ないやうにも思はれるけれども、論理的には殘された唯一の表現といはれるこゝに注意しなければならぬ。一方的なそして部分的な意味しか持ちえない吾々の知識概念の中に有無判斷の彼岸に屬すべき縁起の理を積極的に表現しうる概念を求むるこゝは火の中に水を求むるの愚に等しい。かゝる理路に對する中論の表現をかるならば

「一切の覺知寂滅し、戲論寂滅して安穩である。何處に於ても誰に對しても、佛によつて何の法も説かれたこゝはなし」^⑭
「戲論を超えて不滅なる佛陀を戲論するこゝの者、彼等は戲論に害せられて如來を見ない」^⑮

縁起に對して積極的な概念的表現を求むる限りそれは所詮戲論でしかありえない。何故ならば八不の指示するこゝろは有無判斷を脱離せる境地であり常識的立場を排除せる領域だからである。

かゝる理解に立脚して龍樹に於ける極めて著しい否定的傾向は考察されなければならぬ。佛教の究竟目的とする如來・涅槃等に對する否定は一見詭辯に屬するかさへ思はしむるものがあるけれども、この論歩に據る限り、現象的世

界たるを概念的領域たるを問はず、有無判断の對象たるもの、戲論に屬するもの、固執の對象となるもの、それ等すべては否認さるべき當然の理路に置かれたものであり、敢へて如來たるを涅槃たるを問ふべきではない。如來の如來すべきは如來にあらず、涅槃の涅槃すべきは涅槃にあらずする立場は決して如來・涅槃の否認ではなく、たゞ相對的概念なる如來・涅槃の拒否であり、それは臆て如實なる如來涅槃の顯彰を意味するものなのである。そしてこの立場こそ正しく八不の指示せんとする領域なのである。八不の指示する領域の表現に際して概念的執着に滯る限り龍樹の否定的態度は無窮である、それは別な語を藉るならば存在一般の絶對滅であり、言詮による表現の拒否である。更にいへば可能的最上の表現は絶對の默點につくるべきさへ云はれうる。それ故に絶對否定の貌に於て緣起の實質を表現せんとする努力は唯一の正しい方法と云はれうるであらう。

根本佛説に於て佛陀独自の思想的立場として提唱された緣起説は今や龍樹に依て八不の規定を與へられ、これは（諸法は如何にしてありやの問題の展開と共に）更に他語して空 *śūnyatā* として龍樹教學の實質をなしてゐるけれどもこの空に對する考察は項を新にすべき性質のものである。（龍樹研究の一小節）

- ① 羽溪教授譯國譯一切經中觀部一 P.58
- ② 寺本雅教授譯梵澤獨對校西藏文和譯中論無畏疏 P.12
- ③ 中論疏卷二之本
- ④ 中論疏卷四
- ⑤ 境野教授著佛敎研究法 P.385
- ⑥ 寺本教授譯梵漢獨對校西藏文和譯中論無畏疏 P.5

- ⑦ 羽溪教授譯中論觀因緣品第三偈梵文和譯（國譯一切經中觀部一 P.5）
- ⑧ 羽溪教授譯中論觀因緣品第五偈梵文和譯（同右 P.7）
- ⑨ 寺本教授譯梵漢獨對校西藏文和譯中論無量疏 P.5
- ⑩ 中論觀去來品第一偈
- ⑪ 中論觀去來品第二偈
- ⑫ 中論觀去來品第三偈
- ⑬ 寺本教授譯梵漢獨對校西藏文和譯中論無畏疏解題 P.5
- ⑭ 羽溪教授譯中論觀涅槃品第廿四偈梵文和譯（國譯一切經中觀部一 P.177）
- ⑮ 羽溪教授譯中論觀如來品第十五偈梵文和譯（國譯一切經中觀部一 P.149）