

関係(縁)・関係性(縁起)・関係主義(縁起説)

——とくに「縁」から「縁起」への二つの仮説——

三 枝 充 恵

はじめに

「関係性の思想——仏教における自己ないし自己の現実との関係」と題する拙稿(以下「前稿」と称する)を、最近の『理想』(一九八一年一月号)に掲載した。

その冒頭に記したように、このタイトルは「わたくしの意図しているものに、どこかそぐわない。もう長いあいだ考え続けているのに、どうしても適切な語が浮かんでこない」なかで、いちおうの「仮題」として設け、その欠を補うために、右の長い副題を付しておいた。

そこでいう「関係性」とは、実は仏教の術語でいえば

「縁」であつたので、前稿にさらにつぎのように記した。
むしろわたくしは、仏教の説く「縁」の思想を、そしてその特徴を、ここにでき得るかぎり包括的に、精密に、正確に記述したい、と考えている。ただしこの「縁」の語は、しばしば誤解ないし勘違いを招きやすいので、論題としてはいちおう「関係性」を掲げた。
そして前稿は、少なくとも「でき得るかぎり包括的に」論じたけれども、しかし「包括的」なあまりに、或る面において「精密・正確」を欠いたきらいがある。とくに当初から不満のさなかに措定した「関係性Ⅱ縁」そのものが、その論述の途中にすでに気づいてはいたものの、

術語ないしことばとして適切でなく、未熟であり、不足と過剰とを生じかねなかった。右に用いた「関係性」は

「関係ということ」ほどの意味にすぎないので、それにしたがって(前稿の論述のなかにもしばしばあらわれるとおり)端的に、

「関係Ⅱ縁」

というほうが、はるかにふさわしい。そのようにして、この小論のテーマの第一は、ここに正しく据えられる。

それをスタートとする展開から、後述するような理由にもとづいて、必然的に、

「関係性Ⅱ縁起」

ということがもたらされて、タイトルの第二のテーマも落ちつく。それによって、関係性にせよ、縁起にせよ、たんなる術語ではなくて、一つの含蓄をもった思想として、充分に成熟したものとして、取り扱うことが可能となるであろう。

しかし思想はさらに統一のある説への発展を胎む。そのプロセスのなかで、

「関係主義Ⅱ縁起説」

というテーマが将来されよう。これが第三のテーマとなつて、小論のタイトルはここに完結する。

ところでいま「関係Ⅱ縁」という考察は、すでに前稿においていちおうの概括を完了している。その内容を一言でまとめれば、(イ)「関係」の觀念は、西洋哲学にもインド哲学にもあり、考察されている。(ロ)仏教思想では、つねに自己ないし自己の現実との関係から逸脱することはない。自己ないし自己の現実がかならず関係支のなかに加わる。(ハ)それが五蘊、とくに色(こころ)、六入、法、業、縁起に明確に論証される、ということになる。

そこでここでは、タイトルに掲げた三つのテーマのうち、第一への補足をしたあとに、第二の「関係性Ⅱ縁起」を中心に考察し、そのなかに本稿の要となる「縁から縁起への二つの仮説」を提出する。そのさい、でき得るかぎり精密・正確を期するために、その場に用いる資料は初期仏教のものに限定したい。ただし比較思想的な考察が期待・要望されているので、敢えてカントについて最初に少し詳しく記述しよう。

(結論めいたことを先取りしていえば、カントの場合に

は、ほぼ「関係」についての考察が展開されているのみであって、とくに「関係性」までは発展しない、と評し得るのではないか、とわたしは考えている。しかし「関係」をめぐるその詳細な論述は、仏教の「関係性」縁起「関係主義」縁起説」を深く考察し研究しようとするものに、非常に多くの示唆をあたえ、その価値は高い。なお、タイトルの第三のテーマは、ここではいわば付論として記す。それは初期仏教において熟して結実し、やがてそれからそれ以降の仏教の諸層の種々の縁起説への言及を必要とするが、紙数の制約から、ここにはごく大まかな大体的見取り図を描くにとどめる。

1

カント哲学の「関係」を主題とするならば、その全体像から、とくに理論理性と実践理性との関係、ないし感性的世界と叡知的世界との関係の考察が、おそらく最も重要であり、そのいわゆる二元論的なありかたの統一をめざしつつ、さらに『判断力批判』にまで拡大して、深く探究されなければならないであろう。

しかしながらここでは、カントにおける「関係」の考察を、その『純粹理性批判』の「超越論的分析論」の個所のみ限定して、論ずる。いいかえれば、「関係」という概念そのものについてのカントの論述の要旨だけをとる。

前稿にも少しばかり述べたように、そこにはまず「判断の表」があり、(一)量、(二)質、(三)関係、(四)様相の四分割のあと、それぞれに三項が立てられる。

その(三)関係(Relation)には(括弧内の例は私設、

(1)定言的(kategorisch)(SはPである)

(2)仮言的(hypothetisch)(AがBならば、SはPである)

(3)選言的(disjunktiv)(SはPかQである)

の三種の判断があげられている。

右のうち、(1)は「二つの概念だけが考察され」、(2)は「二つの判断が」、(3)は「対立関係にある多くの判断が考察される」といい、それに続く説明のうち、(2)の仮言判断について、「二つの命題(前件と後件)のいずれもがそれ自体で真であるかどうかはここでは決定されず、この判断によって思惟されるのはその帰結だけである」(A73,

B 98)と述べているのは興味深い。というのは、仮言判断においては、その判断を導く論理の首尾一貫性といったもののみが問われるのであり、ここに判断そのものの論理的な関係について、インテンクチュアルな洞察が徹底することになる。(このカントの仮言判断については後に触れる)。

判断の右の四つの分類はヘーゲル『大論理学』に引きつがれ、そこでは(一)質＝定有の判断、(二)量＝反省の判断、(三)関係＝必然性の判断、(四)様相＝概念の判断、とされているけれども、それに立入ることは問題をいっそう複雑にするので、省く。

カントのこの「判断の表」から「カテゴリーの表」が導かれる(A 86, B 106)。そして同じく、量・質・関係・様相を問い、その関係について、

- (1)内属と自体存在(実体と偶有性)
 - (2)原因性と依存性(原因と結果)
 - (3)相互性(能動者と受動者との交互作用)
- があげられる。

ここで注目されるのは、そのあとのB版の「註解第二」

に、量と質とは直観(純粹直観と経験的直観)の諸対象に向けられ、関係と様相とは経験の対象の現存(Existenz)に向けられている、といい、さらに、前の二つを「数学的」(mathematisch)カテゴリー、後の二つを「力学的」(dynamisch)カテゴリーと呼ぶ(B 110)。

以上は前稿のなかにその一部に触れたけれども、本稿ではさらにカントの右の表を追って行こう。そこでは純粹性の原則をつぎのように示す。

(一)量……直観の公理(Axiome der Anschauung)

(二)質……知覚の予見(Antizipationen der Wahrnehmung)

(三)関係……経験の類推(Analogien der Erfahrung)

(四)様相……経験的思惟一般の要請(Postulate des empirischen Denkens überhaupt)

右のなかからとくに「関係…経験の類推」を取りだして、その論述を試みよう。それはA版(A 177)では、すべての現象は、その現存在(Existenz)からみれば、或る時間におけるそれら諸現象の相互関係を規定する諸規則にア・プリオリにしたがう。

またB版(B 218)では、

経験は諸知覚の必然的連結の表象によってのみ可能である。

という原則(A版)・原理(B版)を掲げたあと、その証明に入り、先の関係のカテゴリーの(1)(2)(3)に照応して、時間の三つの様相——常住不変(Beharrlichkeit)と継起(Folge)と同時存在(Zugleichsein)を導き出す。そしてこの三種にもとづいて、つぎの三種の「経験の類推」が置かれる(A版とB版と文章が異なる。以下はB版を記す)。

(A)第一の類推は「実体の常住不変の原則」として、「諸現象のあらゆる変易にもかかわらず、実体は常住不変であり、実体の量は自然においては増大も減少もしない」(B 224)。

(B)第二の類推は「因果律の法則にしたがう時間継起の原則」として、「すべての変化は原因と結果との結合の法則にしたがって生起する」(B 226)。なおこの論述のなかで、因果関係の原則を継起的系列に限るとしながら、諸現象の同伴にもあてはまるとし、この原則の使用を原因と結果との同時にも認めている(B 247)。

(C)第三の類推は「交互作用ないし相互性の法則にしたが

う同時存在の原則」として、「すべての実体は空間において同時的なものとして知覚され得るかぎり、一貫した交互作用をなす」(B 256)。

以上の(A)(B)(C)の記述に先立って、カントが論及している諸事項のなかでとくに注目すべき点を二つだけあげておこう。

(1)諸原則が考究するのは、諸現象ではなく、経験的直観の総合ではなくて、たんに「現存在」であり、この現存在に関する諸現象の相互の「関係」にすぎない(B 220)。

(2)経験の類推は……(諸対象の)諸現象に関する原則として、構成的に(konstitutiv)に妥当するのではなくて、たんに統制的に(regulativ)に妥当するにすぎない(B 222)。

以上、カントの長文の記述のなかから、とくに「関係」というテーマに即して、ごく重要な事項のみをノートした。それらから判然とするように、カントにおいては、「関係」の考察は判断、そしてカテゴリーと進み、悟性においてはそれが「経験の類推」にいたる。そのなかで第

一の常住不変の実体は別として、第二および第三の類推に、非常に綿密な「関係」のありかたの追究があり、それらは(初期)仏教思想の「縁Ⅱ関係」(ときに「縁起Ⅱ関係性」)を考えて行くのに、さまざまな照射が期待され得るであろう。

2

カントから初期仏教思想に移る。

実はカントにおいても初期仏教においても、この本稿における「関係Ⅱ縁Ⅱ関係性Ⅱ縁起」というわたくしの指定は、いわば一種の私的仮設(作業仮説)であって、この両者について截然たる区分が必須であるとも、またつねに可能であるとも、いい得ない部分がある。ときには両者すなわち関係Ⅱ関係性Ⅱ縁Ⅱ縁起とは、相互に交流し、混在する局面もある。とはいふものの、ここに両者の差異をいちおう(かなり相対的であるとはしても)明確にするならば、「関係Ⅱ縁Ⅱ縁起」のほうが、より概括的であり一般的であり外延が広いのに対して、「関係性Ⅱ縁起」の場合には、或るまとまりがあり、内包が定まり、

特定のありかたの考察にしばらくしている。換言すれば、「関係Ⅱ縁Ⅱ縁起」はいわば或る状況を指示するにすぎないけれども、「関係性Ⅱ縁起」には一つの思想としての定立が期待されている。したがってここに上述のカントの用語を借りれば、「関係Ⅱ縁Ⅱ縁起」における「統制的」に妥当のありかたが、「関係性Ⅱ縁起」においてはさらに「構成的」にも妥当するよう機能することになる。

そのような見地からすれば、前項のカントの論述はまったく「関係」論そのものであって、判断ならびにカテゴリーのなかの関係のありかた、さらにそれは経験の類推に及んで、「関係」そのものを詳細且つ包括的に分析し解明し(尽くし)てはいるとはいえ(それが今後たえず参照されるけれども)、しかしながら、諸現象(ひいては諸対象、さらには存在など)をすべて関係にもたらしとらえようとしているのではない。そうではなくて、現象なり直観・判断・カテゴリー・認識・経験において(いわばそれらのなかにふくまれていて)露わとなった「関係」を、考察し論及しているにすぎない。その意味において、(本稿冒頭にも述べたとおり)カントはあくま

で「関係」にとどまっていって、「関係性」には入りこまない、ということができよう。

それに対して、前稿にも主張したように、仏教思想には一貫して、どんな場合にもつねに、「自己ないし自己の現実との関係」を離れず、そのようなまったく特殊な「関係」において一切を問ひ答え考えようとしている以上、ここではどうしても「関係性」の語を用いざるを得ないであろう。

ところでこの仏教思想を特徴づける「関係性」の思想は、上述のように、他の諸思想（西洋哲学やインド諸思想）に比較して、つねに、「自己ないし自己の現実との関係」を維持しているとはいえ、しかもたとえば前稿の論考をさらに精細に考察して行くと、「関係」のありかたが、

(a) 色などの五蘊、そして六入など、ひいては「法」に

おける場面

(b) 業における場面

(c) 縁起—縁起説（関係性そのものから関係主義へ）における場面

の三つにおいて、それぞれ微妙に異なっているというべ

きであろう。したがってその差異の由来を求めて、まず(a)について、ついで(b)(c)と考察を進めて行くことにしたい。

3

仏教に一貫する「自己ないし自己の現実との関係」の思想は、前稿に強調したとおり、揺がない。それは、仏教があらゆる局面に「自己ないし自己の現実」を一項とする「関係」にもとづいて思索し実践していたことを意味する。

その最初に、前稿は「五蘊」—「色」を論じた。そこではとくに五蘊の色・受・想・行・識が決してばらばらの五支なのではなくて、そのいずれもが（なかでも客体視されやすい色が）「どこまでも五蘊における一項」であり、つねに「五蘊の集合においてのみ考えられ」且つ「自己ないし自己の現実との関係」にあることを明らかにした。

この五項への分析と総合にもとづく五蘊説は、たしかに卓越したものと考えられる。しかしながら初期仏教

たとえば行・識・受は、また色は名色として、十二支系の縁起説のなかに移し植えられて、そのなかではじめてそれらの関係がたどられることになる。

以上を一言でいえば、五蘊説は、その全体としてはあくまで「自己ないし自己の現実との関係」にある、しかし五蘊のなかの五項のあいだの「関係」は不問のままおかれた。

つぎに、六入・六境・六識については、眼と色と眼識……意と法と意識という「関係」が、当初からきわめて判然としており、右の五蘊説のさいの或る不満は、その出発点には、ない。

初期仏教の縁起思想を考える場合、この六入—六境—六識についての「関係」を問ひ答える資料はいたるところにあつて、たとえばつぎのようになり。

眼と色とに縁つて眼識を生ずる (cakkhuni ca paticca rūpe ca uppijati cakkhuviññānam)。

ここには「縁つて」(paticca)も「生ずる」(uppijati)も揃っており、これはたんに眼・色—眼識の「関係」を明示するだけではなくて、「眼と色」と「眼識」との

の資料によるかぎり、そのようなすぐれた分析と総合との獨創性が讃美されるとしても、五蘊説自身には、それをさらにもう一步踏み込んで、分析と総合との方向・指示・動機・効果・論拠・理由などについて、実はなんら明らかにされていない。そのうえ、この五項相互の関係も示されない。たとえば色と受、色と受と識、受と想と行、そして末尾の識、それらがどのような関係を保っているかについて、ほとんど考慮されていない。

もともと色・受・想・行・識の五つは、どれもがきわめて包括的な概念であり、或る意味で抽象的な術語であるだけに、しかもそれが初期仏教資料に最初から措かれている（おそらくゴータマ・ブッダの積尊の獨創である）感が深ければ深いに、そのきわめて大量の資料中で、その五つが個々の関係を経て五蘊につらなって行くべき論述の欠如ないし不足に対して、或る種の不満を感じずにはいられない。

このような五項のいわば横一列の併記というありかたは、初期仏教以後もほぼ崩れることなく続き、その伝統が五蘊説につねに付随している。（やがてはそのなかの

「縁起」を、すなわち上述の私見によれば「関係性」を謳っている。

そのように六入にもとづく「法」説には、縁起—関係性の思想が表明されている。しかしそれでもなお、その縁起思想は右に記したところまででとどまり、それ以上の配慮ないし発掘はなかった。というのは、そこでは、眼と色と眼識……意と法と意識という横の並列のみがあらって、眼し意、色し法、眼識し意識の六入・六境・六識内のそれぞれの六項は、ちょうど五蘊のさいの五項と同様、ただ一列にならんでいるのみであり、その意味での分析と総合とは確立しながら、その六項相互の関係から六入説なり六境説なり六識説なりにつらなって行く考察を欠いている。まさしくその点においては、ここでも五蘊説の場合となんら変わるところがない。

その意味で、六入・六境・六識においては、その「関係—縁」は、一部において「関係性—縁起」にまで達しつつ、一部において本質的に欠落している、ということができるであろう。

以上の考察を経て、「縁起」そのものの研究に入って

行こう。

4

更めていうまでもなく、わたくしたちの日常—現実には、一つ一つすべて具体的である。たとえば寒風の吹く冬の朝、戸外から暖い室内に入れば、「暖い—気持がよい」と感じ、逆に室内から戸外に出れば、「寒い—いやだ」と思う。反対に灼熱の真夏の昼、戸外から涼しい室内に入れば、「涼しい—気持がよい」と感じ、逆に室内から戸外に出れば、「暑い—いやだ」と思う。これに類するさまざまな日常の諸経験が積みかさなったときに、つぎの文が生まれる。

快と不快とは接触を因縁としている (phassaṇidānaṃ sātaṃ asātaṃ)。

右の文は『スッタニパータ』(以下 S. とする) の詩 (S. 80) であり、そのパーリ語をそのままに訳せば右のようになる。ただしつぎのように訳してもよい。

接触を因縁として快と不快(とがある)。

それに対して、中村元博士は、

快と不快とは接触を縁として起こる。

と訳しておられる。ここで右の二つの訳の異同を見てみると、パーリ語の *niḍāna* を「たんに」「因縁(縁としてと同じ)」と訳すか、あるいは「縁として起こる」と訳すか、という問題になる。さらにそれだけを取りあげて強調すれば、右のパーリ文は、たんに「縁」を説いているか、さらに「縁起」を説いているか、という問題に拡大されよう。この問題については後に詳しく論ずる。

ところで、右の句は『スッタニパータ』の最古層(それは現存する初期仏教資料中の最古層の一つということになる)とされる「八つの詩句の第四章」のなかにある。中村博士は同所から 862~874 の十三詩をならべて、「最古層における縁起説」を探り、そのなかに十二因縁説の諸支ないしそれに類似するものを求めておられる。同時にそのなかでの関係のありかたを図示し、その関係が *niḍāna*, *upanissāya*, *paṭicca* の語で説かれることを明示される⁽¹⁾。

いま実際にそのテキストについて、この関係を説く右の諸タームだけに注目して眺めてみると、

niḍāna …… 864 と 865 と 869 と 870 とに各二回、866 と 871 と 872 と 874 とに各一回
upanissāya …… 867 に一回⁽²⁾
paṭicca …… 872 に一回

の用例がある。

それに明らかなように、*niḍāna* は八詩に計十二回見られ、(上述のパーリ文に見られるように)すべて合成語の後半をなしている。他の二語は一回ずつで、独立して用いられており、そのうち *upanissāya* には、つぎの問題とする動詞の「起こる」(*paṇoti*)を伴う。

以上は、いわば「縁(ないし因縁)」を、すなわち「関係」を示す語について検討したが、つぎには、「縁起」のなかの「起」について(また「起」の矛盾概念である「滅」について)調べてみよう。

「起こる」の語は *pa-√bhū* にもとづいてゐる。すなわち、

paṇṭha (pp.) が 862 に二回、863 と 866 と 871 とに各一回、計四詩五回
paṇoti (3. sg. pr.) が 867 に一回(上述の *niḍāna* *upanissāya*

とともに出る)

の例が見られる。

それに矛盾する語の「滅」は *vi-bhū* に
もついでおり、

vibhoti (3. sg. pr.) が 873 に三回

vibhūta (pp.) が 871 (問) と 872 (答) と一回

の用例が見られる。

なお「起」にひとしい「生」を表わす *jāti* が 863 に一度
見える。

ところで、右の *jāti* と *vibhūta* との用例を見ると、
いわゆる独立処格 (locative absolute) で用いられている。
すなわち、

863 争論が生じたときに悪口 (がある) (*vivada-jātesu ca*
pesuṇāni)。

871 何が消滅したときに、接触は触れないのか (*kisimīṃ*
vibhūte na phusanti phassa)。

872 色が消滅したときに、接触は触れない (*rūpe vibhūte*
na phusanti phassa)。

という文型で説かれる。そしてこれと同じ形式の文章

は、*vas*, *vbhū* の動詞にもついで、

869 何がないときに、これらは実に存在しないのか (*ki-*
smim asante na bhavanti h'ete)。

870 接触がないときに、これらは実に存在しない (*phasse*
asante na bhavanti h'ete)。

871 何がないときに、我執はないのか (*kisimīṃ asante na*
mamattam atthi)。

872 欲求がないときに、我執はない (*iccha na santya na*
mamattam atthi)。

という用例がある。(これがのちに、十二因縁説からそ
の公式化がおこなわれて、「これがあるとき、かれがある
云々」のストック・フレーズを生み出す契機ともなり得
たかもしれない。ただし右の用例は乱雑で統一がなく、
とくに *vas*, *vbhū* にもとづく用例はすべて否定形であ
って、いわゆるストック・フレーズに達するためには、
かなりの曲折を経なければならぬと思われる)。

以上、中村博士が「最古層における縁起説」の例とし
てあげられた『スッタニパータ』中の古層中の十三詩に
ついて、博士が十二因縁へのつながりを中心に考察され

たのとは別に、「縁」および「起」(と「滅」)ならびに文
章の形態から「縁起」思想との連関を論じた。

右の結論を概括して判りやすくいえば、つぎのようにならう。

(1) ここでは *nidāna* という「縁」を示す語の用例がきわめて多い。例外はあるものの、ほとんどそれで占められる。

(2) 「生起—消滅」という動詞は *pa-vbhu*, *vi-vbhu* に限られており、使用例はそれほど多くはないけれども、すべて「縁(起)」とつながる。

(3) 「生」(*jāti*)・「滅」(*vibhūta*)そして「ある」(*vas*, *vbhu*)を、前半は独立処格によって条件文を示し後半は平叙文において帰結を示して、前件—後件となる用法がある。それは上述のカントの「判断の表」の「関係」に見られた「仮言判断」に相当するといえることができる。

右の三点をとくに指摘して、(1)と(2)との連結をさらに別の視点から眺めてみよう。

5

右に *nidāna* と *pa-vbhu* とを掲げた。そのうち、
nidāna は *√da* を語根として『リグ・ヴェーダ』以来用いられてきた⁽⁴⁾といえ、それが動詞形であられる例は、初期仏教資料中には見えない⁽⁵⁾。

それに対して、*pa-vbhu* の名詞形である *pabhava* が知られ、『スッタニパータ』のやはり古層の第五章に「苦の起因」(*dukkhassa pabhava*) (Sn. 1050) として一度あらわれる。この *pabhava* (起因) はニカーヤにはしばしば登場するが、これに類するもの、すなわち「生起」の動詞形もあり且つ「因・縁の関係」を示す名詞形をも有する語は、ほかに、*jātika* (生因)・*samudaya* (集因)・*sambhava* (発生因)があり、これに *nidāna* (因縁)・*hetu* (因)・*paccaya*, *paticca* (縁)・*upanisā* (因由)を加えると、初期仏教のかなり古い層における「関係」を示す語がすべて網羅される⁽⁶⁾。

換言すれば、① *nidāna*, *hetu*, *paccaya*, *paticca* の4つにただ「関係」を示すだけの語と、② *pabhava*, *jātika*

などの「起る・生ずる」という動詞形（をもちつつ、それ）から転じて「関係」を示す語との二種類がある。

前者①は、たとえば上述の六入説に見られた「眼と色とに縁って眼識が生ずる」という場合に「縁って生ずる」(paticca-suppajati)のように、ただ「関係」のみを示して「生起」を説く別の語を伴うという用例も見られるとはいえず、それは徹底せず、古い層においてすでに後者②との混用が目立ち、右の①と②との区分はほとんど消滅している。それは前者①の諸語が後者②の諸語のように、「関係」から「生起」をもふくみ得ることを物語る。(こうして前項4のところに示した・nidānaの語の邦訳の二種、中村博士訳と拙訳とは、実は内容において同義であり、用例において同類であって、両者間の問題はここに解消することになる)。

しかしこれは前者①から後者②へというよりも、むしろ後者②から前者①に近接して行つて混用が生じたのではないか、とわたくしは考える。

より精密にいいかえるならば、本来は前者①と後者②との別個の語群があり、そのうち、まず後者②がつねに

・起・滅」をみずから内蔵するにいたることは、ゴータマ・ブッダの釈尊の教のなかに充分に熟したのであるう、それがこの仮説の根拠にほかならない。

6

初期仏教の古層において、前項に見たように、①「因・縁の関係」だけを示す諸語と、②「生・起・滅」などの動詞形とそれらの「因・縁の関係」との両者を示す諸語とが、混然と使用された。いまの邦語でいえば、そこでは因も縁も因縁もそして縁起も、ほとんど意識的な反省なしに混用され、敢えて区分を立てようとはしなかった。

しかしそれらのなかで、やがて①の純然たる「因・縁の関係」を示す語に、なんらかの「生・起・滅」を明示する語が付随する例が目立つようになる。そしてそれがついに、明確な「生・起・集」の語を伴った「縁起」(paticcasamuppāda)の語を完成させるにいたつたのであろう。

ただしそこに到達するプロセスに関し、ここに以下の

前者①をみずからに包含しつつ同義且つ同類として用いられ、こうして後者②のほうが前者①と合致したところから、つぎに、現存資料にみられるように、前者①が後者②と通じあつて用いられるようになった、またそうなっているのであらう。

ということとは、初期仏教の古層において、あるいはおそらくゴータマ・ブッダの釈尊自身が、「生・起・滅」という語・概念・ありかたを取り扱う場合に、それらをたんに一現象としてのみ注視し考察するのにとどまらず、そこにはかならずそれらの原因・理由・条件などに遡り、それらの全体の「関係」を包含しつつ、「生・起・滅」を説いたのではないか——それが本稿におけるわたくしの第一の仮説である。

前稿に強調したように、つねに「自己ないし自己の現実との関係」にあるところから、「生・起・滅」そのものも自然現象の如く経過することはあり得ず、そこには「因・縁の関係」を必然的に付随しており、こうして生は生因、起は起因と合流しつつ、それと同時に可逆的に生因は生、起因は起を伴い、やがて「因・縁の関係」が「生

第二の仮説を提案したい。

それに関し、拙著『初期仏教の思想』⁽⁷⁾中に掲げた『スッタニパータ』において「縁起の関係」を問われているものの全体(「AによってBが起る」というそのAとBとの両者)を羅列してみよう。すなわち、欲求、とらわれ、愛好、争い、憂い、悲しみ、慳^{もったい}み、慢心、傲慢、悪口、争論、欲望、貪り、希望、快と不快、怒り、虚言、疑い、接触、執著、我執、想い、おのき、はからい、識、利得、愛執、煩惱、交際、愛恋、苦、行為、嫌悪、妄想、感官の制御、自制、輪廻、業、無明、行(形成力)、繫縛、受、生存(有)、生、死、食、こだわり、など。

これらを一一つ検討して行くと、それらはすべて人間—正確には自己ないし自己の現実において、最も広義における実践・行為(後世のいわゆる身・口・意(三心)のおこない)にかかわるものにほぼ限定されている、といつてよい。

このようにして、人間—自己ないし自己の現実との関係の追究が、最広義における実践・行為、仏教の術語でいえば「業(karma, karman, kamma)」をめぐって展開し、

それが集中したところに、『スッタニパータ』中にただ一度だけあらわれる「縁起」(paṭicasamuppāda)の語の登場する詩が位置する。すなわち、

653 賢者はこのようにこの行為(kamma)を如実に見る。

かれらは縁起を見るものであり、行為(業)の果報(kammavipaka)⁽⁸⁾を熟知している。

という(この詩をふくむ第三章は『スッタニパータ』のなかでやや新しい層に属するとされている)。

右の詩のなかに「このように(evaṃ)」というのは、この詩の直前の650と652が直接に、さらに620と649が直接と間接とのほぼ中間に、そして600と619が間接に、さらに右の653詩のあとの654と656が再び直接に、すべて「行為」を重視する主張に終始している。⁽⁹⁾

すなわち、たんに「関係Ⅱ縁」をいう場合は別として、「関係性Ⅱ縁起」という術語の成立する動機ないし根原には、人間—自己ないし自己の現実における行為(業)との関係が屹立していると考えられ、ここにこの「行為(業)」のモメントの指摘を、第二の仮説として提案したい。

別の表現をすれば、つぎのようになろう。初期仏教においては、人間—自己ないし自己の現実との関係という基本姿勢のうえで、最広義における「行為(業)」にとくに深い関心を注いで、その諸形態を中心にインテレクチュアルな反省と洞察とが加えられる場において、新しい展開がある。すなわち、たんなる「関係Ⅱ縁」にもとづいて成立している諸概念・諸術語などは、ここで「関係性Ⅱ縁起」へと結晶する。おそらく最も広義における「行為(業)」こそが「関係性Ⅱ縁起」の思想を生み出した原動力であったのではないか。

上述のとおり、カントの「関係」の論証は詳細で包括的である。そこでは判断—カテゴリー—経験の類推にいたり、因果関係から相互性まで明らかにする。しかしそれはいわゆる理論理性のなかにとどまり、それを出ることは、ない。やがてカントが実践理性を取りあげて、それが中核を占める場には、『純粹理性批判』B版の序文では「信仰」が、『実践理性批判』には「靈魂の不滅・神の存在・意志の自由」という「要請」が、前面に現われる。その二つの理性のギャップを埋めるべく、『判断力

批判』は「自然の合目的性」を大きく、詳細に論ずる。

そこではすでに、人間—自己ないし自己の現実との関係からは切れて、或る意味の飛躍がある。こうしてあれほど詳細で包括的な「関係」の追究が、そのまま「関係性」には連絡せずに、いわば別の原理(的なるもの)を新たに提出することによって、或る断絶を受難している。それが「要請」などの所以なのであった。

それとは異なり、初期仏教は「行為(業)」を軸として「関係Ⅱ縁」は「関係性Ⅱ縁起」にスムーズにつらなり、それが拡大して行く。ここには、先に五蘊や六入の「法」説に見られた、たんなる並列ではない関係存在・関係概念・関係体系・関係性の思想をめぐる深い洞察があり、しかもそれを自己が直接に経験しつつ実現して行くことになる。

7

上述のプロセスを経て「行為(業)」のうえに成立した縁起思想が、やがては縁起説を構成して行く場合、非常に興味深いのは種々の支縁起説、なかでも十二支系の成

立である。

もとよりこれら支縁起説に関するさまざまな過程を正確にたどることは、困難というよりも、むしろ不可能というべきであろう。

ともあれ、初期仏教資料中には多種多様な(支)縁起説が無秩序に乱雑に説かれており、そのなかに十二因縁説が最後に最も完成された支縁起説として聳え立つことは、すでによく知られている、といえよう。

わたくしのとくに注目したいのは、
愛↓取↓有↓生↓老死(憂悲苦惱)⁽¹⁰⁾
の五支縁起説である。それは一見だれにも明白なように、五支すべてが「行為(業)」の一形態(ないし一分支)にはかならない。

これに、
六入↓触↓受
が加わって八支縁起説⁽¹²⁾に拡がった段階でも、やはり各支は「行為(業)」に深くかわる。

また十二因縁説の、
無明↓行↓識

についても、まったく同様のことがいわれ得るのに対して、その間に、

名色

の支をはさんだところで、それがどのようなプロセスにおいてなのか、また何を意図していたかなど、現在のところ、わたくし自身いまだに考えが熟さず、まとまっていない。時として、その支について、

識・名色

という一種の認識論的な相互関係をふくむ用例もその一部に見られるうえに、

名色↓六入

という系列は、先の「法」説へのふくらみとも連関して、さらに大きな問題を抱えこんでいるように思われる。

いずれにせよ、縁起説資料の放埒な散乱とはいえ、その数はきわめて多く、縁起説を、とくに順観・逆観までも具備した十二因縁説を、ついには釈尊の菩提樹下のさとり直結させようという伝承の発生を促すにいたる。

このような縁起説重視は、すでに関係性をこえて、関係主義というべきであろう。

したがって、以上のような意図の延長上に、仮説第二の「行為(業)」を軸とする縁起説の確立を受けて、アビダルマ仏教には最初にいわゆる業感縁起説が登場し、詳細に論じられ、ひろく信じられるようになる。

しかしやがてこの縁起説は、ほとんどすべての「主義(イデオロギイ)」がそうであるように、推進の軸(ここでは「行為(業)」)をみずからの関係主義からは切り離して、関係主義という独立した説として展開をとげる。すなわち、それに深い洞察と反省とが果たされて、四種縁起が、さらに四縁が、のちに六因・四縁・五果が、そしてそこには同時に並列しつつ且つ関係しあう縁起説が築かれて、ついにナーガールジュナ(竜樹)による相依・相待・相関の縁起説(そのなかに矛盾関係などもふくむ)の成立を見る。

ナーガールジュナのこの縁起説は、その『中論』が解明して行く「無自性」へ、さらに「空」に到達して、ここで実体主義はことごとく払拭され、文字どおり関係主義(Relationismus)が徹底される。そしてそのさまさまの展開が、その後のたとえば唯識、如来蔵、天台、華嚴、

真言などに、多岐に応用されて行く。

しかし、はじめにも触れたように、この関係主義そのものの詳説には、本稿は及ばない。ただそこでは、カントなどのヨーロッパの全哲学ならびにインド思想の重要な軸であった「実体」が、まったく消滅し去っていることだけを、ここにとくに指摘し強調しておこう。

近時ヨーロッパにおいても、実体主義から実存主義へ、そしてさらに構造主義という一種の関係主義の説(15)が、また現象学には近似の説が伝えられており、またいわゆる社会学者のなかに、RelativismusではなくてRelationismusを説く例(たとえばカール・マンハイム(16)があり、ecology(社会生態学)の重視から、環境社会との関係を内部に据える説も見える。さらには関教概念にもとづくFunktionalismusもあり、また現在の自然科学の尖端の場に「主―客」の相関関係の必然性が説かれてゐる。

関係主義をめぐる卓見は、いずれ更めてぜひとも綴って行きたい、と切に希う。

註

- (1) 中村元『原始仏教の思想・下』第五編第三章第二節とくにその「二、最古層における縁起説」(四七―五〇ページ)春秋社、一九七一年。
- (2) P.T.S本は 'upanisadya' と本文にあるが、その下註にしたがう。
- (3) この形式に注目した論文に、藤田宏達「原始仏教における因果思想」(仏教思想研究会編「因果」平楽寺書店、一九七八年)とくに九六―九八ページと一〇七ページの註(51)。
- (4) H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 5. Aufl. 1976 中 "nidāna" (S. 730), "dā" (S. 592) を参照。
- (5) 右の『リグ・ヴェーダ辞典』は 'da' につきの三種をあげる。(1) あたえる (geben, S. 587-592) (2) 切り取る (abmähnen, abschneiden, S. 592) (3) 結ぶ (binden, S. 592)。(4) 伴うのはその(3)であり、同辞典はこの(3)の da に じ が伴って nidāna があると説明する。それに對して、たとえば(1)の用例は初期仏教資料中に多数見られる。— *Pali-English Dictionary*, P.T.S. "dadāti" (p. 148), "dāpeti" (p. 154) など。
- (6) 中村博士の上掲書の六五―一〇〇ページ、藤田博士の前掲論文の八九―九四ページを参照。
- (7) 東洋哲学研究所、一九七八年(以下「拙著」とする)。

四九一～四九四ページ。

- (8) この語は文中に“*kammavipākavīdā*”とあり、*kamma* と *vipāka* の compound をどのように解するかが問題になる。すなわち、①依主釈 (*tappurisa*) とすれば、本稿のように「行為(業)の果報」となり、②相違釈 (*dvandva*) と解すれば、拙著 (四九二ページ) のように「行為(業)と(その)果報」となる。あとの解釈のほうが多く見られるが、その解釈の是非はしかしそれほど問題とはなるまい。

- (9) 『スッタニパータ』のこの553詩の前に、たとえば612～619詩、また551と552詩に「業」がよく主張されて、553詩の *paṭicasamuppāda*, *kammavipāka* が説かれていることに注目されたのは、舟橋一哉博士であった。すなわち舟橋一哉「初期仏教の業思想について——相應部の一經典の解釈をめぐって」(『仏教学セミナー』十六号、七一～一二ページ)、同「仏教における業論展開の側面——原始仏教からアビダルマ仏教へ」(大谷大学仏教学会編『業思想の研究』文栄堂、一九七五年、四五～五六ページ)。ただし博士はここに「業(と果報)」について論ぜられ、それを「縁起」ゆらにはその成立の動機に関連づけることはない。おそらく博士は、十二縁起説がそれ以前(最古)に成立していたとの説によられるからであろう。また前掲の藤田博士の論文(一一三～一一五ページ)は右の舟橋博士の説を紹介して或る批判を加え

ているが、その論点も「業と果報」に限られる。

- (10) この「↑」は「Aに縁つてBがある(生起する)」を示す。拙著の四九〇ページを参照。
- (11) 五支縁起を説くのは、SN. XII, 39; XII, 43; XII, 52 ~ 57; XII, 60, 雑阿含經二八三、二八五、二八六、中阿含經九七(大正一卷五七八ページ中～下)など。
- (12) 八支縁起を説くのは、SN. XII, 12; XII, 14; XII, 24; XXXV, 106, 雑阿含經二一八、三二二、長阿含經一七(大正一卷七六ページ上～中)など。
- (13) それが「色」のみでなく、まして「名」のみでなく、「名色」(*nāmarūpa*)となつてゐるのはあるいはウパニシャッド説とのつながり—影響があるのかもしれない。
- (14) 六因は『発智論』(大正二六卷九二〇ページ下)に見える。しかし『中論』は四縁説を破しているが、六因説にはまったく触れない。
- (15) 広松渉氏の論文にしばしば見える。とくに広松渉・吉田宏哲『仏教と事的世界観』(朝日出版社、一九七九年)一二三ページとその前後参照。
- (16) フォン・ハイム説にのっとる Paul Edwards etc. ed. *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan New York, vol. V, p. 151 “Mannheim” に拠つた。フォン・ハイムの *Relativism* は、日本の社会学者には「相対主義」と訳されている。

(さぶくさ みつよし・筑波大学教授)