

# 縁の平和思想

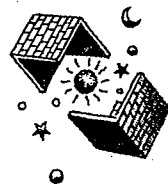
## 三枝充憲

1

「縁」という語は、私たち日本人に最もポピュラーでなじみ深いことばです。いまここで皆様とお会いしていますのも、何かの御縁があつてのことであり、日常語としてたえずこの「縁」ということばを私たちは用いています。本日は、この「縁」という、日本人の日常生活はもとより、日本人の精神活動またその文化全般にきわめて深く且つ広くかかわっていることばを手がかりとして、それによりつつ、今日の全世界の人々に最も切実で緊要な問題でありま

す「平和」というテーマに取り組んで、私の考えているところをお話し、御参考に供したいと思います。

仏教は実に多種多様な諸形態を歴史的に展開してきましたが、そのどれを見ましても、その最も根本的なありかたとして、創造または秩序維持という役割を担う唯一神を立てるということは決してありませんでした。もしも唯一神を立てるとすれば、その唯一神によつて、すべてが究極的には決定されるということになるでしょう。たとえば正しい真理にしても、仏教ではそれを真如という表現を取ることが多いのですが、その真理とか真如とか、そのほか人間



の救いとか悟りとか、あるいは日常のさまざまなもの・ことが、その唯一神に左右され、最終的には帰一されます。

それでは、そのような唯一神の不在である仏教においては、いったい何によって上述のあれこれのもの・ことが成立し可能であるかという、それらの諸問題のいちばん根柢にあるテーマとして、この「縁」という思想が最も大きな比重を占めている、ということがいえるかと思われます。

しかしながら、仏教はその創始の時代から、すなわち釈尊の当時に、すでに「縁」の思想が完成しており、それが一貫して説かれてきたものではありません。確かに、釈尊は「縁」も説きましたが、そのほか数多くの教えも説いておられます。そのなかから、仏教がとくに「縁」をきわめて重要視するようになり、したがって、種々の議論が大よそ五百年以上も続けられてきて、それらの発展のあとに、それが「空」の思想に結合した段階において、いちおう完結したと考えられます。しかもそれはさらにそれ以後の諸思想に展開して行きます。

ここでは初めに、主として「縁」さらに「縁起」という思想が、どのようにして生まれ、展開し、発展し、そして

「空」の思想にどのように結びついていったかという問題を中心に、私の話を進めて行きたいと思います。

## 2

漢訳の仏典において、縁ということばは当初はそれほど重要視されてはいませんでした。たとえば紀元五世紀の初めに成立する羅什訳によつて、漢訳のいわば基礎が確定しますが、羅什はほぼ因縁（もしくは因または縁）という訳語を用いており、その一例として、いま縁起と訳されている語も因縁と訳しています。

それは、因と縁または縁起という語ならびに思想が、中国人に十分に理解されていなかったからにほかなりませんが、その母体であるインド仏教の初期にも、やはりそのような傾向がかなりはつきりと見うけられます。

因縁の原語（サンスクリット語もパリー語も同じ）は、おそらくニダーナ（nidāna）であつたと推定されます。このニダーナという語は、釈尊よりも七七八百年あまりも古くインド最古の文献であるヴェーダ聖典にすでに用いられています。そしてまた、今日、仏教の最古の資料と推定されてい

る『スッタニパータ』（中村元訳「ブッダのことは」岩波文庫）にも、このニダーナという語が最も頻繁に登場します。

『スッタニパータ』は、現在のテキストが五つの章に分かれています。古くは各章がそれぞれ独立していました（「スッタ」は終、「ニパータ」は集編の意）。そこで現在のこのテキストのうち、第五章の「パーラーヤナ」（彼岸に至る道）が最も古く、それから第四章の「アッタカ」（八つの詩句）がそれに次ぐとされ、いずれにしても、第四章と第五章とが最古の仏教文献であつて、おそらく釈尊の思想そのもの、もしくはそれに最も近く最もよく伝えるテキストであるということが、学界のいちおうの定説となっています。

これから少しこまかい議論に入りますと、この『スッタニパータ』の第八六二詩―第八七四詩（第四章に含まれる）に、上述の因縁に関する説が集中しているといつてよいほど頻繁に現われており、この計十三の詩のなかに、ニダーナという語は、八つの詩に登場し、合計十二回も使われています。

このように、最初期に仏教がこれにまつわるテーマを取りあげたときには、主としてニダーナという語が使用され

ており、それを因縁と漢訳して一般に広まったのであろうと考えられます。

その後に、因縁という語を、因と縁との二つに区分するようになり、主として因はヘートゥ（hetu）、縁はパッチヤヤ（pacaya いずれもパリー語）の訳語に分かれて行きます（*hetu* も *pacaya* も「スッタニパータ」中に見えますが、*hetu* は第二章の散文中に、また *pacaya* は第一章と第三章とのみ用いられています）。例をあげて説明しましょう。たとえば、種をまきますと、それから芽が出るといふときに、種は因、芽は果（*para phala*）であつて、この両者間にはいゆる因果律（*causality*）があります。当初はおそらくそのようなありかたについてその程度のことをいつていたにすぎませんでした。

ところがやがて、因と縁とを二つに区分する段階になりますと、その因から果にいたるあいだに、それを可能にする或る条件が必要であるということが明確化されて、この因と果とを結ぶ中間に縁が介在していると説かれるようになります。再び例をあげてお話しすると、一粒の種を砂漠の砂のなかにまいても、さらには硬く凍りついた土の上に

置いても、芽は出ません。どうしても、或る程度の水分をあたえなければ、さらには或る程度の温度が備わらなければ、芽は生じません。そのような水分および温度が必要不可欠であり、このような必要不可欠な諸条件を縁と称して、因と縁とを区分するようになりました。ただし、初期の古い経典では、このヘートゥとパッチャヤとの区分は後代ほど明確ではなく、ヘートゥが縁を表わしたり、パッチャヤが因を表わしたりする例も見られます。しかし、次第に両者の区別が判然としてきて、ヘートゥは因を、パッチャヤは縁を指示するようになります。

それと同時に、やはり初期の経典に、たとえばパバヴァ (pabhava) という語がしばしば見えます。これはその語根に遡りますと、pa (主に「向かって」の意) という接頭辞が bha という動詞の名詞形の bhava についており、このブーという動詞には主として二つの意味があります。一つは、英語の be、ドイツ語の sein と同様、「…がある」「…である」という意味、もう一つは、英語の become、ドイツ語の werden と同じく、「…になる」をいいます。ところで、上述のパバヴァは接頭辞のパと関連して、右の

別種のグループの語(複数)でありながら、初期のパーリ文献にはほとんど区別されないで用いられているということが示されます。

それにもとづいて考えてみますと、私たちの日常生活に現実というのは、たえず何かが生じていますが、仏教ではそのさいに、つねに原因と条件とが備わっていて、それにより生じているということを、その根柢に据えています。換言すれば、現実のありのままの姿は、必ず原因と条件とに立脚しつつ、たえず何かが生じている、そしてその生じているという現実のありかたには、必ず原因と条件とが完備しているということにほかなりません。

先にいいましたとおり、もう一つ例をあげましょう。先のパバヴァという語によく似ている語に、サンバヴァ (sambhava) があります。これもパバヴァと同様、漢訳はやはり「発生、生成」が通例ですが、そのほかに「生因」とも訳されます。その理由はパバヴァと全く同一ですから、省略しますが、ここで注目すべき点は接頭辞のサム (sam-) であり、これは「共に、一緒に」(または「正しく」「立派に」など)を表わして、英語でいえば together に当たります。

あとのほうの意味から、「発生、生起」を表わします。それと同時に、そのような意味でありながら、パーリ語文献を調べてみますと、それが同時に原因を表わしている例が少なくありません。そのために、このパバヴァに対しては「起因」という訳もなされます。このことは何を意味するのかを仏教思想にもとづいて考えてみますと、「生ずる、起こる」ということが、唯一神によってでもなく、あるいはまた偶然に委ねるというのでもなくて、それには必ず原因があり、その原因から生じ起こるという思想を、仏教はその最初期にすでにはつきりと表明している、ということができます。それによって、本来は「生ずる、起こる」という語の名詞形が、同時に、「起因」という内容ならびに訳をもつことになります。このような例はこのほかにも幾つかあり、あとでもう一つを説明することにしましょう。

いずれにせよ、一方で、因とか縁とかという、いわば結果に対する素因なり条件(ないし関係)を示す一群の語があり、他方には、生ずる、起こるなどを表わす語から導かれて、その語のなかにやはり因や縁にきわめて接近した意味を有する一群の語があつて、この両者は、もともと全く

したがってこのサンバヴァという語において充分によく判然としてくることは、生ずるさいに、ただ一つの原因があつて、それからただ一つの結果が生ずるという、いわゆる一因一果という考えかたを仏教は取らずに、必ずさまざまのものが一緒になつて初めて結果が生ずるという立場に、つねに仏教はあるということです。判りやすいいい換えれば、何かが生ずるのには、ただ一つの原因によつてただ一つの結果が導かれるというのではなくて、原因とか条件とかというものは数多くあり、そういうものが共に首尾よく機能して初めて、生ずるということが起こる、このことがこのサンバヴァ(「発生、生成」また「生因」という語によって、明瞭に示されています。

### 3

しばしば一般に、「釈尊がブッダガヤーの菩提樹のもとで初めて悟りを開いた(成道した)のは縁起の理法(もしくは「十二因縁説」)である」ということがいわれ、またあまたの仏教書にもそのような記述が見られますが、これは実は一つの伝説にすぎず、さらにいえば誤りとも称してよい

でしょう。このことは拙著『初期仏教の思想』（東洋哲学研究所一九七八年刊）に詳述しましたし、その後も折に触れて種々の学術論文により補強してきましたので、今日の第一線にある仏教学を専攻する学者や研究者には、広く知れわたっているところと思います。

それを簡潔にお話しますと、大むねつぎのとおりです。釈尊が悟りを開き、そのあと四十五年間の説法のうち、入滅されますと、いわゆる第一結集が行なわれましたが、その内容その他はいっさい判明していません。それから百数十年（別説では二百数年）のあいだ口伝により、仏説が伝えられました。その後には部派の分裂があり、約二百年あまりの間に、合計二十ないしそれ以上の部派の成立があつて、その部派ごとに現存する初期仏教の経蔵・律蔵・論蔵の三蔵が確定します。したがって、これらの固定までには、釈尊の時代からすでに数百年を経過しており、その間の口伝において、数々の変更が加えられたことが、これらのテキストのなかに記されています。

私たちは釈尊の思想や初期の仏教を知るのに、右に述べたテキスト類による以外なく、その意味でそれらこそが

唯一の最も重要な文献ではありませんけれども、右に記したような事情を充分に考慮に入れて、これらの資料すなわちパーリの五部と漢訳の四阿含と総括されるもの、また律蔵などを、いわゆる文献学に則りつつ、慎重に且つ厳密に調査研究して行かなければなりません。

こうした方法論によつて研究を進めてきますと、確かに縁起説というのは、初期仏教の諸思想のなかでも或る意味で理論的によく体系づけられており、いわばいちばん都合のよい説であるところから、現存の經典なり律蔵なりの編集者が、右に掲げた伝説すなわち「釈尊の悟りの内実は縁起説（とくに十二因縁説）」としてしまいました。ただしこのことを伝えているのは、パーリの「ウダーナ」というテキストと、やはりパーリの「律蔵」の「小品」という二カ所だけであり、わずかにパーリ「相應部」と漢訳の「雜阿含經」の一節に少しずれて述べられているにすぎず、しかも以上はすべて補足的な散文で記されてあつて、これが最初期に成立していたとは到底考えられません。

上述の拙著において、初期仏教において説かれている主要な術語（無記、苦、無常、無我、四諦、八正道、ニルヴァーナ）

について、パーリの五部と漢訳の四阿含とを中心にそれらに説かれている全資料を網羅しましたが、同じように、縁起説についても、合計五百あまりの資料を蒐集して、同書に掲載しておきました。それを見て行きますと、実は、これらの資料にあつて、縁起説というのは著しく混乱しており、雑然・混沌たるままに放置されていて、なんら整理も統一もされていないことに驚きます。もしも釈尊が縁起説を悟つて成道を果たしたとするならば、当然それに統一されているはずであるのに、初期仏教の資料は全くそれに合致しないというのが、文献学にもとづく実情であり結論といえます。

そのような混乱した縁起説のなかに、それでも次第に整備が進められており、そのプロセスを経て、ようやく十二因縁説があらにこちらに説かれるようになります。ただし十二因縁説が説かれている経のなかに、その同じ経の別の箇所には別の縁起説（たとえば十因縁説または九因縁説）が登場するという例もあります（たとえばパーリ「長部」の「大縁経」、漢訳「長阿含經」の「大縁方便經」）。すなわち十二因縁説は、種々に入り乱れた縁起説のなかから、最も整備さ

れいけば完成された縁起説として成立してきている、ということができるでしょう。

いったんこの十二因縁説が完成し、無明―行―識―名色―六入―触―受―愛―取―有―生―老死（―全苦蘊の集）という十二支が固定されますと、つぎには、それぞれの十二の各支を掲げるのを省略して、それをたんに「これ（*idam*）」といつてすましてしまふということが行なわれ、ここによく知られている「これあるが故にかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず、これなきが故にかれなし、これ滅するが故にかれ滅す」という定形句がつくられまして、それが合計四十の初期經典において説かれるようになります。以上、縷々述べてきました展開の順序は、上述のとおりであつて、決して崩れることはありません。たとえば「これあるが故にかれあり」から十二因縁説が生まれるというような考えは、文献学から見ますと、明白な誤りであり、否認せざるを得ません。

それにもかかわらず、上述の「釈尊の悟りは縁起説」という資料には、この「これあるが故にかれあり」と十二因縁説とを掲げており、このことは右に述べましたように、

種々の縁起説のなかでその最終の結論を、こともあろうに、釈尊の成道という最初にもってきているのですから、これが釈尊より数百年ものちの諸テキストの編集者の手に成るものであることは、明らかであるといえましょう。

#### 4

ここで、この縁起説をめぐって、どうしても欠くことのできない寄り道を挿入したいと思います。

これまで種々にお話してきましたように、仏教においては、私たちの日常生活Ⅱ現実を、つねに何かが生じてくるというありかたとして扱っていることに通じますが、それは同時に、その生じたものが必ず滅するということを含んでいます。生ずるというのは、ただ生じたままというのではなくて、それが必ず滅するということと、たとえば一枚の紙の表と裏と同様に、いつでも必然的に結合しています。いわば生と滅とは、両者がつねにつきず離れずであり、同一の視野のなかに収まっています。

このことは、おそらく釈尊の悟りのなかにあったであろうと推定されて、それがすなわち無常ということにほかな

りません。無常というのは、私たちの現実がつねに生滅を繰り返して変化し続けている、そういう実相をそのまま表わしています。

やがては、生と滅との中間に、住（とどまる）というありかたが考えられ、これを「生・住・滅の三相」と術語化し、この説は紀元三世紀にまたがるナーガールジュナ（龍樹）のころまで、あるいはその後も暫くは、仏教徒に普遍的でした（のちにはたとえば五世紀のヴァスバンドゥⅡ世親Ⅱの時代には「生・住・異・滅の四相」に展開し、この「異」とは変易・変化をいいます）。

このように、生—住—滅（ないし生—住—異—滅）が考えられるようになって、この生にせよ、住にせよ、滅にせよ、それぞれのいわば期間は「刹那」とされます。刹那というのは、インド仏教において時間の最小単位を表わすクシヤナ（kṣāṇa）という語の音写であり、それは現在の時間単位でいいますと、七十五分の一秒（Ⅱ〇・〇三秒）に相当します。この説はむしろ部派仏教に入ってから完成しますが、いずれにせよ、一刹那のうちに生じ、一刹那だけ住し（とどまり）、一刹那に滅して行くというのが、仏教の生

（「住—異」）—滅のいわば定説とされます。

さらに、右に繰り返し申しあげたように、私たちの日常生活Ⅱ現実には、つねに生ずるということが続いており、しかも生ずるのには、必ず複数の因と縁とが備わっています。そしてそのようにして生じたものが、どのようにに滅するかといえますと、その滅するのには、因も縁もありません。

このことをしばしば「滅するに因（または縁）を待たず」といいます。換言しますと、何であれ、それが生ずるさいに、まさしく生じたそのときに、それと同時に、それが滅するということを含んでいます。すなわち滅ということをみずからのなかに含んで生ということがある、と仏教は考えています。したがって、もしも、しいて滅の原因なり条件なりをあげるとすれば、それは生ということになります。

このことを私たち人間を含むあらゆる生命体について申しますと、生命あるものは必ず死を迎えますが、この死の原因は何かといえますと、右の記述から推察されますように、それは生まれたということなのです。今日では、人が死んださい、死亡診断書がないと葬式もできませんし、第一、公式に死亡が認定されません。そこで、医師が死因を

その死亡診断書に書かなければなりません。しかしながら、仏教の右の教えに則って申しますと、あるいは癌といい、あるいは心不全といい、あるいは肝硬変といい、あるいは脳の諸疾患といい、あるいはその他の病名を示し、もしくはさまざまな事故などを、その死因にあげるのではなくて、死因はその人が生まれたということにあります。換言すれば、生まれるというのは、ちょうど右に記したのと同じように、死ぬということを含んで生まれるのにほかなりません。

このことを、世に「生者必滅」といいならわしています。『平家物語』では「盛者必衰」といい換えています。それよりも生者必滅という一種の永遠不変の理法を、仏教はその最初期から一貫して説いています。

#### 5

縁の話題に戻ります。生また生起ということ、因縁そして因と縁という語をめぐって考察が深められて行くと同時に、やがて「縁起」（バーリ語ではパティツチャ・サムウッパ・ダ paticca-samuppāda、サンスクリット語ではプラティートヤ・サ

ムウトパータ *pratiya-samutpada*) という術語が成立します。この語は上述の『スッタニパータ』第六五三詩に一度だけ用いられており、おそらくそれほど頻繁ではなかったかもしれませんが、釈尊もこの語を用いて説法をされた可能性を認めてよいと思われます。

ところで、右の『スッタニパータ』第六五三詩を調べてみますと、ここに *paṭicca-samuppāda* (縁起) というパリー語が見えると同時に、この詩のなかにはカンマ (*kamma*) すなわち業という語が二度も登場するばかりか、その前後の詩はすべてこのカンマを説いています。要するに、人間のカンマ業行為というものの重要性を説く多くの詩群のなかの一詩に、やはりこのカンマが説かれ、そのなかにこの縁起の語が現われます。このことは別の表現によれば、縁起という語を初期仏教が用いる場合、すなわち、生とか因とか縁とかをいう場合には、人間の行為に深くかかわっている、ということができます。

先に述べたように、たとえば種から芽が出るというのは、必ずしも人間の行為とは関係なく、たとえば森のなかで種が地面に落ち、そこに水分があり適当な温度であれ

ば、芽が出てきます。しかしながら、右の『スッタニパータ』の詩に示されるところから類推されますように、またこれは縁起説に関する私の集めた五百あまりの全資料からいえることなのですが、縁起説といえますのは、右のようないわば自然現象について説くことはほとんど絶無といってよく、もっぱら人間の行為について、さらには人間の現実のありかたについて説かれ、より明確に究極にまで押し進めて申しますと、人間に本来的な苦というありかたの追究において、縁起が説かれており、それらを捨象したようなものに関しては、縁起説は本来はなんら関連しないといっても、過言ではありません。

このようにして、初期仏教において縁起説がつけられました。これが部派仏教よりも以前であることは明らかであり、種々の縁起説が初期仏教の諸テキストに説かれていることも上述のとおりです。

やがて部派仏教に入り、いわゆるアビダンマまたはアビダルマといわれるダンマまたはダルマすなわち法の研究が進められて行くあいだに、いわゆる理論構成が一段と發展します。またそのさいは、初期仏教ほどには、必ずしも人

間の行為ないし現実と密着することがないまま、理論が進行するというケースも少なくありません。

そのさい、最初に考えられたのは、縁に関していつそう深く考察することであり、縁をまず二つに区分します。それは、直接的な縁と間接的な縁、あるいは積極的な縁と消極的な縁という二分です。それについて説明しましょう。

先にあげた例を再び用いますと、種から芽が出るという場合に、先に申しましたように、或る程度の水分とか温度とか、いわば因が果にいたるのを助ける助縁としてはたります。このような補助の役割をみずから果たすのが、右にあげた直接的ないし積極的な縁に相当します。

しかし、せっかくそのように種がまかれ、水分も温度も備わり、さらに土地も肥沃であったとしても、そこにたまたま鳥がとんできてその種を食べてしまうとか、地中の虫が種を大きく傷つけてしまうとかいうことがあれば、芽は出ません。そのほかのケースも考えられますが、それらは省略するとして、そのように、鳥なり虫なりにその種が損なわれないということが、芽が出るためにはどうして

も必要不可欠とされます。いってみれば、マイナスのはたらきをもう一度マイナスして、それによりプラスに転ずるような、そういう縁が、間接的なないし消極的な縁にはかなりません。

このことは私たち人間社会でも全く同様であり、一方にバックアップする直接的・積極的な縁と、他方には、ともすると足を引っばられたりさまざまな妨害に会ったりしますが、そういうものが存在しないか、それともそれらを排除して行くという間接的・消極的な縁とが、たえずはたらいしています。

右の説はすでに初期經典の一部にも現われていますが、おそらく部派仏教になって明確になった説と推定されます。

やはり初期仏教の終わりごろから説かれて、部派仏教において完成し、しかも大乘仏教にも一貫して説かれるものに有名な「四縁」説があります。以下にそれを少し詳しく説明しましょう。

四縁は、まず因縁というのがあります。これはすでにパリー語で使われ、サンスクリット語も同じで、その原語はこ

こには省略しますが因と縁とを合わせています。すなわち、原因に始まり、途中の直接的・積極的および間接的・消極的な諸条件すなわち諸縁が加わって結果の成立にいたるまでのいっさいをさしていますから、この因縁というのは、いわば最も広い考えといえることができます。

つぎに所縁縁といふことがいわれます。これは上述のとおり、縁起を考えるとときには、つねに人間の行為という場が用意されていますが、人間の行ないというのは、必ず対象があります。たとえ自分ひとりしかないとしても、その自分の行為はたえず何かを対象としています。対象をみずから立てて、それに対してなんらかの行ないがなされます。所縁縁といふのはそのような対象とされるものをさし、現在の哲学の用語では客観 (object/object) といつてもよいでしょう。

羅什はこの語を縁縁と訳しており、所縁縁という訳語を確定したのは玄奘<sup>げんじやう</sup>です。羅什の漢訳は紀元四〇一―四〇九年という五世紀の初めであり、玄奘は六四五年にそれまでの十六年にわたるインド留学からの帰国以後に始められて大よそ七世紀半ばですから(玄奘は六〇〇―六六四年)、

私たちの日常現実、切れて終わりではなくて、それどころか切れて終わるからこそ、つぎのものが生ずるのであり、ここには連続があります。いわば連続があり、非連続があり、そしてそれらが連続しているということになります。

たとえば、ハナシという語を発するさいに、ハといつて切れ、すぐにナが出てくる、またそれが消えて、直ちにシが続く、それによってハナシという一つの単語が成立しています。この場合、ハとナとシとのあいだに間隙がなくしかも引き続いているところを等と称して、こうしてまさに等無間縁という訳語が、そのありかたをはつきりと示しています。あるいは先にお話した刹那をここに挿入して、これを等で表わしているとも考えることもできます。

四縁の最後の増上縁を説明しましょう。最も極端な例をあげますと、Aという人がBという人にピストルを向けて発射したとします。その場合、Aはピストルの引き金を引いたという所で、一つの行為が終わります。そうしますと、弾はピストルからとび出していつて、Bに当たります。Aの行為はすでに終わっていますけど、そのごくわずかな

約二五〇年ほど年代が違っており、また羅什の時代はようやく仏典の漢訳が盛んになりつつあるところで、仏教への関心が広まろうとする時期、一方、玄奘は盛唐のさなか、すでに漢訳仏典がほぼ出揃って研究も進み、いわゆる隋唐の中国仏教の最盛期という両者の間の時代的な差も加わり、玄奘はとくに正確な翻訳に専念して、それまでのいわゆる旧訳<sup>きうやく</sup>に対し、新訳と称されるものを確立しました。このような事情から、このケースでも、所縁縁という訳語のほうが内容・意義ともに正しく明白でもあります。

以上の因縁と所縁縁との二つは、それほど大きな問題はありませんが、第三の等無間縁<sup>とうむけん</sup>と第四の増上縁<sup>ぞうじやう</sup>とは、縁(起)を考える場合に、非常に興味深いテーマを展開します。なお羅什訳は、第四は同じですが、第三を次第縁といひ、ここでは玄奘訳を用います。

まず等無間縁について説明しましょう。先ほどから申し上げておきますように、生じては滅し、生じては滅していますが、その前者の滅したあとに、後者の生ずるがつかっています。本来は滅するといえ、それで終わりであり、そこで切れてしまします。すなわち非連続です。ところが

時間のあとに、そこにBの死体が残ります。そこでAはどうするか、Aは必ずやBの死体をどうにか処理しなければなりません。山なり海なりにもつていつて捨てるなり、すぐに警察に連絡して自首するなり、いろいろな行為が考えられますが、これらの諸行為は、上述したすでに終わっている行為とそれによってもたらされた結果(この場合はBの死体)とに縛られています。これをまとめていいますと、行為そのものは一つ一つがすべて切れており、いわば完了しているながら、その直前に自分のした行為(とその結果と)が、その人のつぎの行為に緊密につながり、ときには直結します。

このように行為と結果とは、それぞれ本来は切断されて非連続のまま、しかもその直後の行為に連続し、しばしばそれを決定します。このような人間の行為の非連続の連続を、増上縁と称し、四縁のなかでは或る意味で最も重大なものはたけなを果たします。

さらに部派に入ってから、そのなかで最も強力であった有部(正確には説一切有部)では、能作因から異熟因までの六因説を立てるほか、その他の縁起説も説かれますが、こ

こには省きます。

## 6

大乘仏教に入って、縁起説はどのように展開したかに移ります。最初に「大乘」(マハーヤナ *malayana*)という語を称えたのは、周知のとおり、般若経典であり、このなかには「空」が盛んに説かれました。その後に、種々の初期大乘経典の原典(現行のそれらの核となる部分)が創作されたあとに、ほぼ紀元一五〇―二五〇年ごろ、ナーガールジュナ(龍樹)が登場して、大乘仏教の基礎を確立します。その絶大な功績は、かれの『中論』に説かれているとおり、一言に凝縮すれば、これまでお話ししてきた縁起説をいっそう深め広めると同時に、それを空の思想と結合させました。『中論』の第一章は「縁の考察」であり、ここで右の四縁説に対する反論がなされます。この論証はしかし完全無欠とはいえず、種々の議論をさらに補足する必要があり、まことに厄介きわまるものですが、これも極端に圧縮して言えば、一方でミクロに押し進めていって、たとえば第二章に説かれるような運動否定論(この論法はギリシアのツエノ

ンの議論と類似しています)があり、他方でマクロに拡大していった、生滅変化をその全貌から考察するというありかたが取られます。ここではそれらに関する煩瑣な議論はすべて省き、また私たちの現実に立ち戻って、つぎの例により説明を進めます。

私たちの現実には、必ず或るものが眼前にあります。その場合、私たちはついそのものがそれだけで個物として、換言すればそれ自身の存在としてあるかのごとく私たちは考えがちですが、『中論』によりますと、実はそうでは決してなく、どんなものも、必ず他のもの(複数)と深いかわりにおいてある、ということが繰り返し、しかも種々のありかたから見直されつつ、明らかにされます。

ごく判りやすい例をあげましょう。たとえば、ここにコップがあるといえます。これは実はそれに水を入れて飲むというケースを想定しますから、これはコップであるといふにすぎません。ときにはこれに花を活けるかもしれませんが、その場合には、これは花瓶であって、コップではありません。またつくる人からいえば、これはガラスの円筒体であり、売る人から見れば、これはたとえば一個千円の商品で

あり、かつての大学紛争のときには、たとえば相手に投げつけてひるませたり傷つけたりする凶器でもありました。そのほか、これは扱う人により、時により場所により、種々のケースによって、さまざまに変貌します。そうしますと、これははたしてコップであるか、花瓶であるか、商品であるか、凶器であるか、そのほかの何であるかを、決定することは全く不可能ということが明らかにあります。

こうして、それぞれのもの・ことが、すべて他のものもろのもの・こととの関係において初めて、そのもの・ことが或るもの・こととしてその場に限りいちおうそのようにされているにすぎず、換言しますと、或るもの・ことは、つねに他のものもろのもの・こととの相互関係にびつたりと密着しています。『中論』が強調する縁起説は、このようないかなかたを示すものであって、これを独自の術語でパラスパラ・アペークシャー(*paraspara-apeksa*)と称します。パラスパラは「たがい」という意味、アペークシャーは「見まわす」という原意から「よりかかる・関係を有する」というほどの内容であって、この術語は「相互依存・相俟・相待」などの訳がなされます。

絶対に動かず、独立のそれ自体そのまま本体・実体としてあるという、そういう考えをすべて否定し尽くし、いっさいのもの・ことは、いろいろな状況においてもろもろの他との相依関係によりそのもの・こととしては認めるけれども、わずかの情況などの変化によって、それはまた別のもの・こととして認められる、そういうありかたを、無自性ともいい、さらに空とも称して、しかもそれによって、却って膠着したありかたから開放され自由になるさまを、『中論』は活き活きと説き進めています。

このようにして、相依、相互依存というありかたに縁起説が進展し、空と結合したことにより、それ以後には、たとえば如来蔵とか唯識とか、また中国において天台や華嚴や法相や密教などの種々の縁起説が、さまざまに活況を呈するようになりました。この意味からしても、ナーガールジュナの『中論』の果たした役割は、まことに絶大なものがあります。

## 7

ようやく最後に、本題に戻り、「縁の平和思想」をお話

することにします。

平和については、人間を、つねに闘争心を持ち、争い、暴力を肯定して戦うものとして考えるか、あるいはたえず平和を目的なり理想なりに掲げて追究しているものとして考えるかという、そういう本質的な人間観に、その基盤を置いて取りあげる必要がある、と私は考えます。そこで、仏教においては、釈尊の仏教創始の当初から、その理想はニルヴァーナ（*nirvana* 涅槃）であり、仏教の多様な発展・展開の経緯にかかわらず、それが変更されたことは一度もありませんでした。ニルヴァーナを中村元先生は「安らぎ」と訳しておられますが、それは絶対の安らぎであり、あくまで平安で静かな境地をさしていて、最初期の仏教以来、「涅槃寂靜」という術語がよく知られています。

この寂靜という語は、サンスクリット語でシャーンティ（*śanti*）といいますが、このシャーンティという語は今日のヒンディー語でもそのまま用いられており、それは文字どおり「平和」を意味します。

仏教の理想は、仏教徒を増加させることでもないし、大きな殿堂を築くことでもなく、まして世界を仏教国に変貌

させることでもありません。あるいは日常生活における現世利益がその理想でもなく、目的でもありません。平和で安らかで静かなニルヴァーナのありかたこそが、終始一貫して、仏教の理想としてきたところです。しかしながら、そのようなニルヴァーナを理想としてはいても、確かに現実には、たえず争いがあり、ときには戦争があつて、平和はつねにおびやかされてきた、そのような現実も認めなければなりません。

そこで、そういうニルヴァーナもしくはシャーンティの世界にどのようにして導いて行くか、それこそが今日の最も緊急な課題であり、そのためにこのような会が開かれ、論文を掲載する書が発行される必然性があるといえます。

平和を維持し、あるいは可能であるならば永遠の平和に到達するために、いかなる理論をもつてするか、そういう問いに対する私の答えは、まさしくこれまで詳しく述べてきました「縁の思想」、とりわけナールガルジュナが確立した「相依による縁起の思想」こそが最もふさわしい、と私は考えます。

私は勉学の途中で先の大戦にむりやり召集を受けて、戦

争および軍隊を経験しています。ただし幸い内地勤務でしたので、戦場の現場には参加しませんでした。またドイツに留学した昭和三十四年ごろには、そのほぼ国土全体が戦場と化したドイツには、戦争による廃墟がいたるところに残っていました。

そのような諸経験を顧みるにつけても、たとえば当時の日本はいわゆる大東亜共栄圏のチャンピオン・リーダーのごとく、またドイツは、ドイツ系アリア人中心の極端に狭いナショナリズムのもとに、ナチズムをヒトラーが強行して、共に自分のみが尊く、他はすべてその犠牲にしてしまわない、反対するものはことごとく敵対者として抹殺するという、およそ相互依存という考えとは真向から正反対のスローガンを掲げて、まことに悪逆無道の戦争を始め、そして共にみじめな敗戦に終わりました。

あるいは最近にもアメリカがヴェトナムに対して、あるいは現在ソヴィエトがアフガニスタンに対して、何十万という兵士や最新鋭の兵器をもって侵攻をしています。それは多分にイデオロギーにより、あるいはたんに自国のみの安全ということを強調して、そこには、たとえば政治形態や

主義主張は異にしても、それでも相互依存というありかたを根柢にするという姿勢は、全くうかがい知ることができません。

しかしながら、現在ではもはや、アメリカ合衆国が世界第一の強大国であり続けようという考えは不可能です。またソヴィエト連邦がリーダーとなって全世界を共産主義化しようとしても、決して通用しません。かつてのコミンテルンの綱領は現在ではナンセンスとなっています。しかも同じ共産主義国のなかで、ソ連と中国との相違はきわめて鮮明であり、さらにはいわゆるユーロ・コミュニズムなど多彩なコミュニズムが登場しています。いわゆる自由主義国においても、それらの諸事情は全く変わりません。

ここでは、多数の自由主義国のあいだに相互依存がいつそう深まり、一方また、共産主義の多くの国々のあいだでもすでに相互依存が行きわたりつつあるばかりか、それらの自由主義圏の国々と共産主義の国々とのあいだにも、ようやく相互依存の風潮が高まりつつあります。このような相互依存・相互関連というありかたを今後さらにいっそう充実させ発展させて行くことが、平和思想につながって行

くと私は考えます。

確かに、平和のための何かという、いわゆるポリティカルな策略や技術なども、或る意味では必要ではありません。うが、より哲学的・理論的な根拠として、この相依―相互依存、そして可能であればさらにそれから空という思想・世界観を、私は最優先させたいと考えます。このような考えは、政治というものを知らないオブティミストの意見にすぎないという批判も、必ずあるにちがいません。しかしながら、バランス・オブ・パワーすなわち力の均衡という、ただそれだけを基点として、今日の平和問題を論ずるのは、その均衡がどこかで何かのはずみに崩れたときに、一挙に世界全体の破滅に拡大する危険性が、万人の眼に見えるほど明白です。たんなる力の均衡をいうのは、そのようにきわめて微妙で破れやすく、それは基本の哲学や理論を欠いた一種のポリティカル・パワーに偏重した技術論にすぎないといえるでしょう。

そうではなくて、相依、相互依存、そして可能であれば無自性から空、そういう哲学・理論・思想をもって、それも一種のテクニクではなく、長い歴史のあいだに考え抜

かれた「縁」の思想を根柢にして、平和というありかたが考えられる（べき）ではないか、そういうことを痛切に考えまして、これまで長々とお話してきた次第です。長時間にわたり熱心に御静聴いただき、本当にありがとうございます。

（さいぐさ みつよし・日本大学教授）