

縁起説論争——死に至る病——

梶 山 雄 一

一
昨年春、三枝充恵氏から『初期仏教の縁起説をめぐる論争』という私家版の冊子の恵贈を受けた。これは昭和五三年四月から五五年三月まで、『中外日報』紙上において、三枝充恵、宮地廓憲、舟橋一哉の三氏の間で、往復合計十回にわたって展開された、「初期仏教の縁起説」をめぐる論争の集成であるという。

「初期仏教」というのは三枝氏の発案になる新語のようである。二、三の友人の話によると、昨秋の日本仏教学会でかなりの数の学者が部派成立以前の仏教について

研究発表をしたが、その人たちはみな、「原始仏教」という語を使わないで、「初期仏教」という言い方をしていたそうである。三枝氏の新語提唱はかなりの影響を及ぼしたらしい、ということである。もつともこの新語の意味は、宇井伯寿氏が、ゴータマ・ブッダ成道以後アシヨーカー王即位年次まで（宇井説の年代では紀元前四三二～二七一年）、と定義した「原始仏教」とほぼ同じものであるらしい。三枝氏が「原始仏教」に替えて「初期仏教」という語をあえて提唱された理由はいくつかあるようである。現在われわれのしている阿含経や律蔵は部派仏教時代に固定したものであるが、そのなから部派的増広や

改変を除去して、原始仏教だけをとり出すことは、形式的方法によつてはほとんど不可能に近く、ひっきょうは研究者の眼力に依る以外はない。つまり、原始仏教の下限の決定はなはだむづかしい。漢訳阿含経はもとより、パーリ語聖典の最古層といえどもアショーカ王以後の発展した段階の特徴を示しているから、原始仏教のなからゴータマ・ブッダの仏教だけをとり出すこともはなはだ困難である。原始仏教というときにはゴータマ・ブッダとその直接の弟子たちの仏教（宇井氏のいわゆる「根本仏教」）をも含むわけであるが、三枝氏はこの根本仏教を文献の上から確定する可能性についてはかなり懷疑的であつて、主としてその点から「原始仏教」の語を避けたように思われる。もっともさらに現実的な理由もあるらしく、『原始仏教の思想』と題する著名な書物がすでに存在するので、一九七八年刊行の三枝氏自身の大著に『原始仏教の思想』という題を付けるわけにゆかず、『初期仏教の思想』と呼ぶことにしたらしい。以上は私が三枝氏のこの大著に書かれていることを推測まじりにまとめたものであるから、文責は私にある。

もっとも、「初期」と聞けば「後期」という語を連想するのが人情のつねであるが、「後期仏教」といわれると、ひとはあるいは大乘仏教を、あるいは金剛乗仏教を思い浮かべてしまい、そのために「初期」の範囲の限定が心もとないものになる。一歩ゆづつて、初期・中期・後期という三分類を考えたとしても、その中期のなかに部派仏教を含め、それ以前を初期とする、ということも妥当ではない。中期という語から部派仏教を思い浮かべるということは、われわれの語感からいってかなり困難なことである。結局のところ、原始仏教・部派仏教・大乘仏教・金剛乗仏教という従来の分類を踏襲するのが便利である、という意見もある。これは私の意見ではないから、念のためにお断わりしておく。私自身には意見はない。三枝氏は、根本仏教は確定しがたく、原始仏教の下限はつきりしない、という見解のようであるから、模糊とした「初期仏教」という語を選ばれたのであるかもしれない。

さきに触れた小冊子に立ち返るが、『中外日報』紙上の論争のきつかけとなつたのは三枝氏の「十二因縁説の

独断」という論文である。この中で三枝氏は、仏教思想の中心に縁起説を置くことに決して反対しない、と条件を付けた上で、「しかしながら、それだからといって、とくにゴータマ・ブッダのさとりまでも、縁起説ないし十二因縁説によつてきめつけてしまうことには、どうしても賛成できない」と言い、「『初期仏教の資料』においては」いわゆる縁起説が、一定の枠をもった縁起説として確定していなかったこと、きわめて種々雑多なものであつたことが、明白になつてくる。いわんや、その縁起説全体のうちのほんの一部を占める十二因縁説は、初期仏教の縁起関係資料のなかで、いかにいわばかさんだ存在であるかが判るはずである」と言っている。十二因縁説が完成するのはかなり後期になつてからのことで、それ以前にいくつかの発展の段階がある、と三枝氏は考える。それらは、

(A) あるものが他のものに「よつてある」「よつて……する」という依存関係もしくは関係性・因果性・論理性にあたる「縁起思想」そのものが最初にあつた。

(B) 「縁起」(paticcasamuppāda)という術語の発生。

(C) 「縁起思想」そのものにもとづく種々雑多な形の依存関係を説く説(Bとの前後は不明)。

(D) いわゆる十二因縁説に完成される途上の三支、五支、六支、九支、十支などの有支縁起説の発展(Cと一部平行する)。

そしていわゆる十二因縁説はこれらについてEの段階としてあらわれ、さらに、

(F) 「これがあるとき、かれがある。これが生ずるとき、かれが生ずる。これがないとき、かれがない。これが滅するとき、かれが滅する」というフレーズがEに付随するものとして成立した。

ゴータマ・ブッダのさとりを得る以前の問題意識は、一言をもつていえば、生そのものの根源にある「迷い」であつた。この「迷い」と「さとり」とは、それを理由——帰結と解するか、原因——結果と解するかは別として、一種の「縁起」の関係にある。そして最古と見られる初期仏教の資料のなかに、縁起説の萌芽ないし原型が数多くちりばめられている(三枝『初期仏教の思想』四八九ページ。取意)。ここで「縁起説の萌芽、原型」と呼ば

れ、『論争』において「縁起思想」とか「縁起という思想そのもの」と呼ばれているものは、しかし、「初期仏教にも瀾漫してはいるけれども、ヴェーダにも、ウパニシャッドにも、ジャイナ教その他にもあり、インド人から、さらに人類全体の普遍思想ともいえるものに拡大するから」このような縁起説とゴータマ・ブッダのさとりとの遠近を問うことは不要である。十二因縁にいたっては、はるか後期の発展であるから、ブッダのさとの内容と考えることは不当である、というのが三枝氏の考えのようである。

二

宮地廓慧氏が昭和五三年九月十四日以降六回にわたって分載された「さとりと縁起説——三枝博士の論説を読んで」という論文を書いたのは、ことさらに三枝批判をもくろんだわけではなく、せいぜい三枝論文にことよせて自説を展開してみただけのことであろう。宮地氏は「いわゆる八十二因縁Vの形が最初からの有支縁起でないことはいまさら申すまでもないことで、これだけで釈

尊の八さととりVを語るような原始仏教学者は今日まずいないであろうが、十支・九支乃至三支等各種の縁起系列に共通する点は、八無明Vと八苦惱Vとの必然的結びつき(従って八明Vすなわち仏教的智慧こそが、八淨樂Vの根本であること)であって、これが縁起説の根本モティーヴである。それは八明Vすなわち八さととりVの性格・意義・徳用を反顧するものと申さねばならない」という。

宮地氏の立場はこの文章の中にほぼ尽されているといつてよい。文献の上から見て十二因縁の形が最初からの有支縁起でないこと、したがってそれが釈尊のさとの内容でありえないことは、この文章の前段に明らかである。また宮地氏は「これあればかれあり……」というフレーズは、有支縁起説に伴うて出るを常とし、単独にこれだけが採りあげられることが殆んどないこと、そのフレーズが無常・無我の根拠として説かれることの殆んどないこと、などを指摘している点でも三枝氏と同じ意見である。一言でいえば、文獻的に、あるいは歴史的にいって、十二因縁がゴータマ・ブッダのさとの内容でな

いことについては両者は一致している。

前引の文章の後段で、各種の縁起系列に共通する、無明と苦惱との必然的結びつきが縁起説の心であって、さとの内容ではなく、性格・意義・徳用を説くものである、というのは、宮地氏の初期仏教に対する心情ないし解釈であって、三枝氏の論文と関係のないものである。だから、両氏のこの二つの論文の間に「論争」があったということとはあまり本来的なことではなからう。

三枝氏はのちの「初期仏教の縁起説(3)」(五四年三月二九日)において、宮地氏のいわゆる縁起説の根本モティーヴである、無明と苦惱との必然的結びつきは、無明支を欠いている十支・九支乃至三支など各種の縁起系列に存在するわけではない、と批判している。しかしそれは揚げ足取りに類することで、宮地氏は、十支乃至三支の有支縁起説の意味は、迷いとさとの結びつきという心である、と言いたいだけのこと、無明という有支が十支乃至三支の縁起説のなかにないことを御存じないわけではない。

ことばというものはどうにもならないもので、宮地氏

や舟橋氏は、十二支乃至三支の縁起系列のことを「有支縁起」と呼び、「これあればかれあり……」のフレーズ(idappaccayatā)のことを「縁性」「縁起性」(以上宮地氏)「これを縁とすること」(舟橋氏)などと訳すのに対し、三枝氏はこのフレーズを「支縁起」さらに「有支縁起」と呼び、同時に十二支乃至三支、及びそれら以外の一般的な縁起系列である初期仏教の縁起説をも「支縁起」「有支縁起」の中に含める(『初期仏教の思想』四七七ページ等)。

三枝氏がこの「これあればかれあり……」のフレーズに対する「有支縁起」という訳語に固執し、誰に何といわれようとそれを撤回しないのには、十分の理由があるし、それは氏の卓見でもある。このフレーズが「つねに有支縁起説(十二因縁説が大部分である)」と一緒になつて現われ、独立に説かれることはありえない」こと、したがってこのフレーズにおける「これ」(idam)という一見抽象的な表現は実はある具体的な支分となつて展開していることなどを考えると、「此」とは「支」に他ならない。そうであれば、従来このフレーズに対して用いられていた「此縁性」という熟しきれない語のかわり

に、「支縁性」「支縁起」の訳語を用いる方がよいことになる。そしてこのフレーズの文献における非独立性、非抽象性を強調したい三枝氏は、勢の余るところついにこれを「有支縁起」と呼ぶにいたった。氏のこの意図は十分に尊重されるべきである。けれども、他方、この訳語は奇妙な現象をもひき起こしてゐる。直前に引用した三枝氏の文章「八これがあるとき……Vのフレーズは、つねに有支縁起説（十二因縁説が大部分である）」と一緒に「有支縁起」と言いかえてみればよい。そうすればこの文章は「有支縁起はつねに有支縁起説と一緒に現われ……」ということになってしまう。（私は何も、それがわるいといっているわけではないから、念のため。）

私はかつて大学紛争のころの総長団交の光景を思い出した。何時間も続いた激しい議論の応酬のあとで、総長をとり囲んだ学生たちは、それまでの総長の発言内容を個条書きに要約した文章を書き、それに総長の確認の署名を求める。総長は、その要約の各個条は自分の発言のコンテキストから離れ、自分の真意を伝えていないか

ら、署名はできぬ、と突っぱねる。こうして団交は終局を迎えることなくまた延々と続く、という光景である。いま私は三氏の議論を読み、それを自分なりに要約したり、文章を断片的に引用したりして、論争の経過をたどろうとしているのであるが、その要約や断片的引用が三氏のそれぞれの文脈に合っているか、真意を得ているかは、実は保証の限りでない。そうかといって、三氏の議論の全文を引用することは、無限の時間と無限の紙数を与えられていない限り不可能であるし、また無意味な重言 (Gonakki) の過ちを犯すことである。他人の文章を理解し引用するということは、多かれ少なかれそれを誤解し誤引することにはかならない。そのことは私にとつての避けえない困難であるばかりではない。実は論争の当事者である三氏もそれぞれ他に対して犯していることもある。

さて、さきの宮地氏の発言に立ち返ろう。前引の文章の前段で宮地氏は三枝氏の文献的、歴史的事実の指摘にほぼ同調したのだが、後段では氏独自のモーティヴ論を唐突に展開した。この宮地氏のモーティヴ論は文献学的

に意味あるもの、というよりも、氏の宗教的情熱により深くかかわっているものである。宮地氏は、経論聖教の表現のモーティヴには、(1)八さとリVの方法・手段若しくは過程を説くもの、(2)八さとリVの性格・意義又は徳用を説くもの、(3)八さとリVの心境・内容そのものを説くもの、という三種があるという。そして、いま問題の縁起説なるものは右の(2)に属するものである、と考えている。そしてその縁起説のモーティヴとしての「さとり」の性格・意義・徳用とは、具体的には、無明と苦悩との必然的結びつき——従って明が浄楽の根本であること——である、という。

そこから出発して宮地氏は、木村泰賢氏の指示を尊重して、「(a)これあればかれあり、(b)これ生ずるよりかれ生ず、(a)これなくんばかれなく、(b)これ滅するよりかれ滅す」というフレーズの(a)の部分は同時的関係、(b)の部分は異時的関係と見る。異時の場合には、無明と苦悩との間の各支はわれわれの経験的事実を意味すると解されるから問題はないが、同時縁起の場合は問題が異なる。われわれは無明あるときに同時にそこに愛

執や苦悩があることを事実として経験しない。愛執や苦悩があつてもそれをそれとして感ぜしめないのが無明の無明たる所以であるからである。宮地氏によれば、われわれが事実として経験できない、無明があれば同時にそこに愛執・苦悩などの「意味」がある、ということが同時縁起の論理である。

このような議論を展開する間に、宮地氏は問題のフレーズから縁起を相依性と把握した宇井説を、三枝、舟橋両氏以上に、強く批判している。その理由は、同時にせよ異時にせよ、縁起説においては、無明に遠い支分が近い支分に依存する、という一方的関係が、宮地氏のいわゆる「無明の滅こそが一切の愛執や苦悩の意味及び事実をなくする」超越・飛躍を可能にするからである。もし相依的關係であれば、逆に、愛執や苦悩の滅が無明をなくする、ということも言えるはずであるが、これは少なくとも異時縁起に関してはなりたたない。同時縁起の論理としてはそれはまったく不可能ではないかもしれないが、宮地氏は「無明から苦悩へ」「無明の滅から苦悩の滅へ」という一方的関係の中に同氏のいわゆる超越と飛

躍の発条を直観しているようで、「苦悩の真の滅においては無明の滅がなくてはならない」という論理は認めていないようである。そして、そういう超越・飛躍を可能にするという縁起説の機能は、さとの内容ではなくて、さとの性格・意義・徳用であると見なされなければならない、というのが宮地氏の結論である。

相依の問題に関しては宮地氏は、「今回の三枝博士の宇井説に対する反論は、極めて有意義な発言と申してよからう」と賛意を表したうえで、次のように言う。「有支縁起説の場合、常に必ず八無明Vから遠い支が、近い支に依るといふ、いわば一方向的依存関係である。決して八相依相資Vではない。八相依相資Vの観念は恐らく論部あたりから始まるのであろう。例の十支縁起で八識Vと八名色Vとの相互関係を語るのは、特別の意味のあること、和辻哲郎博士の指摘の通りで、いまの問題にはならない。それ故一方向的依存関係である所以は、八無明Vこそが八苦悩Vの根源である——従って八明Vこそが八淨楽Vの根本である——との基本原則がそこに貫かれているからとみるべきである」。

かつて京大人文科学研究所の読書会に参加していたころ、平岡武夫氏が「相」という字を説明して「それはつねに相互的であることを意味せず、一つの行為や事柄が他のものにかかわれば相と言つてよい」(文責筆者)と言われるのを聞いたことがある。こころみに諸橋「大漢和辞典」を繰ってみると、「相思」の項下に「相は必ずしも相互にではなく、それを対象としての意である」という説明がある。宇井伯寿氏が「相依性」といったときにそういう漢語の常識が氏の筆を左右したかどうか、私には推察の限りでない。しかし宇井氏が相依性といったときに、縁起支の依存関係の単純な可逆性を考えていたとは思えない。むしろ氏は、苦がほんとうの意味で滅するときには無明が滅せられていなければならない、というような意味を漠然と考えていたのかもしれない。何分にも宇井氏の文章は現代人の理解を絶するものがあるので、その真意をつかむのは容易なことではない。この点については余白があれば再論するし、なければ別の機会にゆずることにする。

宮地氏の議論は縁起説を契機にした宮地哲学の展開で

あって、そこに本質的な意味での三枝批判を含むものはなからう。ただ氏は、三枝氏が原初的な「縁起」という思想そのものを「ヴェエダにもウパニシャッドにもジャイナ教その他にも、一般にあり、インド人から、さらに人類全体の普遍思想」に拡大し、もはやゴータマ・ブツダのさとの遠近を問う必要のないものだ、とするのに不満をもらしているだけである。宮地氏によれば縁起説は、そのように一般的な関係性を説くのではなくて、いつでも無明と苦悩との関係に限定された思想であることになる。それがなくては宮地哲学は成立すべくもないのである。基本的には、三枝氏が文献学的にのみ縁起を処理しようとする立場に立つのに対し、宮地氏においては同じ資料の解釈にも哲学が優先しているだけのことである。

宮地氏が縁起説を、釈尊のさとの内容としてではなく、さとの性格・意義・徳用を説いたものとして認めることには、同氏自身ははっきりと言ひもしないし、また十分に意識してないかもしれないが、原始仏教研究に対する方法論的洞察が含まれていると思える。資料

論の立場から言えば、縁起説——その最も整った、最も遅く成立したものが十二因縁説であるが——をゴータマ・ブツダのさとの内容、あるいはその成道と歴史的に結びつけることは、比較の後期の資料にのみあって、最古層と考えられている資料には見出されない。しかしゴータマ・ブツダの思想を、ただ並列的かつ断片的な無常・苦・無我などの教説としてでなく、一つの論理ないし体系として理解しようとするときには、縁起説が何よりの手がかりとなる。この二つの矛盾した要求に応えるために、縁起説はブツダのさとの内容ではないが、その意義・徳用である、とする宮地理論は少なくとも一つの折中策となりうるであろう。原始仏教研究において、哲学者が資料を無視して理論を構築することは許されないであろう。同時に文献学者が、資料の存在しないゴータマ・ブツダの精神にまでも向ってゆく哲学的要求を非学術的なものとしてむげに却けてしまうことも許されないであろう。そうであれば宮地理論は、その質の評価は別の問題として、その意図において、言い換えれば、形式において原始仏教研究の一方法を指示していると思わ

れる。

三

舟橋一哉氏は昭和五三年十一月三十日及び十二月二日に、二回に分けて発表された「三枝・宮地両氏へ反論」と題する論文の中で、宮地氏の議論の内容にただ二箇所でのみ言及している。初めの方で「宮地氏は三枝氏の説に半ば賛成し、半ば反対の立場をとられた」というのが一回。二回目は次のように言う。「宮地氏は縁起説をもつて釈尊のさとり性格・意義または徳用を説くものであるとする。決してさとり的心境・内容そのものではないと言われる。いずれにしても縁起説を釈尊の成道と結びつけて理解することに全面的に反対されるわけではない。この二つの短い文章は宮地氏の立場の二重性のようなものを的確に抉っているように思う。宮地氏は一方で資料に忠実であろうとし、一方でゴータマ・ブッダの精神を実存的に理解しようとしているのだが、その矛盾した二つの立場を統一しようとする試みがある種のあいまいさを産んでいることはたしかである。

一方の極に、意固地にまで文献学者としての立場を守り、資料の範囲を一步も踏み出まいとする三枝氏がある。中間に資料と哲学の二つを生かそうと苦闘する宮地氏がいる。そして他方の極に、ゴータマ・ブッダの精神を大胆に十二縁起説の論理をもって解釈しようとする舟橋氏がいるのである。(舟橋氏は、赤沼説を継いで、三支ないし十支などの有支縁起説を十二縁起説の省略形と考えている。)

昭和二七年刊行の『原始仏教思想の研究』の中で、舟橋氏は「……縁起の故に無常である、といふことは、釈尊の教説において確かなことであると思はれるのに、このやうにはつきりと説かれてゐる所が殆どない。いつても唐突として無常が飛び出して来る」ことを長いあいだいぶかっていたが、このごろ一つの解答を得た、として言う。「釈尊の説法は論理の解説ではなかった。もし無常を論理的に分析して解釈しようとすれば、どうしても縁起説を持ち出さなくてはならないに違ひない。しかし縁起の故に無常であるといふことは、唯だ一つの論理にすぎない……この論理からは宗教は生れて来ないの

である。無常一般はそれで説明がつくかも知れないが、私の無常、私のものの無常は、それでは解決されないのである……論理的に言へば、縁起の故に無常なのであるが、さういふ所まで論理的に追求しないで、無常は無常のままに素直な気持で受け入れさせた……これこそ無常の根拠が阿含の經典の上に説かれてゐない理由である」(二二―三三ページ)。舟橋氏は同書の六五ページにおいても自己の原始仏教解釈の立場を明らかにして言う。「無常・苦・無我は三法印・四法印の中にも数へられてゐて、仏教の根本思想であるが、その無常・苦・無我の根拠は、阿含の上に明かな形では説かれてはゐない……それは釈尊の説法が、決して無常を客観的・概念的に把握しての分析的な説明解釈ではなくして、直接無常と対決することによつて、それを跳躍板として宗教の世界に飛び込むことを教へるものであつたからである。しかし私は敢へて無常の因を求めるならば、どうしても縁起の故にVと言はなくてはならないと思ふ」。

舟橋氏は、縁起が無常の論理的根拠として解せられる典拠として、まず『五分律』一六に出るいわゆる法身偈

を挙げる。「吾が師の説く所は、法は縁に従つて生じ、また縁に従つて滅す。一切の諸法は、空にして主あることなし」というこの偈は、空・無我の因を縁起の上に求めたものであり、通常「無常にして苦なるが故に無我」と言われることから見れば、この偈が無常の因としても縁起を説いていると見ることもできる、と言う。氏は、もちろん、『五分律』の法身偈がパーリ文と異同のあることを示すことを忘れてはいない。ついで氏は『智度論』及び『中論』三諦偈を引いて、縁起の故に無常・苦・無我である、という思想が竜樹に至つてさらにはつきりした形であらわれてきた、と論じている(上掲書六六ページ)。

舟橋氏が、パーリ文と一致せず、「それだけ資料としての価値に乏しい」漢訳の法身偈や、原始仏教の資料ではない竜樹のことを論拠としていることから、同氏の縁起説が原始仏教の論理的・哲学的解釈であつて、単なる資料研究でないことは読者に初めから明らかにされている。

舟橋氏は、右の議論の二ページほど前で(上掲書六三)

六四ページ)、此縁性のフレーズに関する一学者の解釈を批判して「しかし私は、空間的・時間的の両面において施設せられた所の因果関係を、何れも論理的な条件関係に還元して理解すべきであると考へる」といい、その論理的条件関係を種子と芽の喩で説明している。一つの芽を観察する場合、その芽は、かつてそれが種子であったということとを離れ、独立したものとしては考えられない。また種子については、それが適当な条件に恵まれるならばいつかは必ず芽になるということを離れて、その種子は成りたない。こう考えると、芽は種子を成り立たせるための論理的な条件である、すなわち時間的には前にある種子が論理的には果で、後にある芽がその因縁の一つとして考えられる、という趣旨のことを述べている。

舟橋氏はここで二つのことを主張しているように私には、思える。一つは、宇井・和辻両氏の解釈以来、今日でもかなり一般的に認められている、縁起は単なる継時的な因果関係ではなくて、論理的な条件づけ、根拠づけの理論である、ということである。もう一つは、ゴータマ・

ブツダを含める原始仏教を解釈するにさいして、資料が少なかったり、欠如している部分を理解するためには、やや後代の発展した思想を、ちようど芽をもつて種子を理解するように、論理的な根拠として使用することも許される、という主張である。もしそれが許されなければ、今日の仏教学者はゴータマ・ブツダの思想を論ずることを全面的に放棄しなければならない。

そうはいっても舟橋氏は「縁起の故に無常」という自己の理論の典拠が原始仏教の資料の中に全くない、と考えているわけではない。その著書(六六―六七ページ)においては、相応部二・二〇、二二・二一、八一、三六・九、中部七四等において、無常と有為と縁已性(縁起生 *patice-samuppanna*) とが同義語として用いられていることを、無常・有為の論理的な根拠としての縁起を説くものとして引いている。

『縁起論争』(昭和五四年九月十五日『中外日報』紙上)においては舟橋氏は三枝氏に答えて、相応部二・二〇を自説の証拠として最もふさわしいものとして引いている。「比丘たちよ、「私は」汝たちの為に縁起と縁起所生

の諸法とを説こう。……比丘たちよ、縁起とは何であるか。比丘たちよ、生の縁から老死がある。諸の如来が出現せられても或は諸の如来が出現せられなくても、この原理は全く固定せるものであり、真理として固定せる状態であり、真理として確定せる状態であり(「即ち」何もかも縁とすることである。如来は其(の原理)を現等覺し現観する。現等覺し現観してから、開陳し説示し設立し建立し開示し分別し開明し、そして「汝たちは」見よVといったのである。……また比丘たちよ、縁起所生の諸法とは何であるか。比丘たちよ、老死は無常であり、有為であり、縁起所生であり、滅尽の法であり、敗壞の法であり、離貪の法であり、滅の法である。比丘たちよ、生は無常であり、有為であり、縁起所生であり……「無明に至るまで同様に説く」。

三枝氏は「続・縁起論争(3)」(昭和五五年三月四日『中外日報』)において、舟橋氏が挙げた相応部二・二〇の經典を二つの理由で批判している。一つは、十二縁起説が完成された段階(初期仏教の最後で釈尊からは遠く離れた時代)の資料はそれ以外へ適用すべきではないが、相応

部二・二〇は最高の完成を示していることであり、二つは、「如来たちが「世に」生まれても、生まれなくても……」という有名な句を文字どおり受けとれば、十二支縁起説を如来「ゴータマ・ブツダ(釈尊)」と無関係に宣言していると解釈する可能性も生じてくるし、この句を大乘仏教運動の先駆と見ることさえできる、という趣旨のものである。

資料論としては三枝氏の批判は完璧なものである。しかし、舟橋氏が三枝氏の指摘——この經典が原始仏教最後期のものであることを知らないで引用したわけではもちろんない。先にも述べたごとく、舟橋氏の原始仏教解釈の立場では、後期の資料をゴータマ・ブツダの理解のために援用することは必ずしも誤りではない。三枝氏はその舟橋氏の立場を最終理解せずに、後期資料の適用を禁じているわけである。そもそもこの「論争」では、三者が三者とも相手の立場を少しも理解しようとしなかったために、三枝氏の言うように、「縁起説をめぐる以上のことがら(三者の間の基本的な相違)は、実はスタートにおいて明白であり、結局もとに戻」ってしまったので

ある。

四

三枝氏はその『初期仏教の思想』（四七八ページ以下）において、私がさきにとびとびに引用した舟橋氏の文章『原始仏教思想の研究』（三二―三三ページのものを）を全文引用し、さらに、舟橋氏が変易(viparināma)という語が無常(anitya)という語の同義語として用いられていることを根拠に「縁起説との関係においても、この無常といふことが変化を表はす語であることが解る訳である。即ち、ものは条件によって成り立つてゐる（即ち縁起してゐる）のであるから、条件次第でそのものはいかやうにも変わるのである」（上掲書三五―三六ページ）と言っていることをとらえて、舟橋氏を手酷しく批判している。

三枝氏の論法によれば、「AはBという条件によって成り立つてゐるから、Bが変ればAも変る」という舟橋氏の主張は循環論法にすぎない。なぜならBが変わるということはBが無常であることに他ならないから、この主張は要するに「条件Bが無常であればBから成り立つA

も無常である」ことを示すだけで、舟橋氏が意図した「条件Bによって成り立つAは無常である」ことは論証されない。そのことはBが変化しない場合を考えればただちに明らかになる。その場合には「条件Bが変化しなければAは常住である」ということも同じ確度をもって言えるからである、と。

舟橋氏は昭和五三年十二月二日『中外日報』誌上で右の三枝氏の批判に答え、三枝氏は昭和五四年四月二十四日同誌上の「初期仏教の縁起説（6）」で再び舟橋氏に答えている。両氏の議論に多少の進展は見られるけれども、両氏の論理そのものは変わっていないようである。この循環論証論争においては、舟橋氏が妥当な論証を構成していないのに、三枝氏が一応それを構成している点で、軍配は三枝氏に揚がるようである。しかし、論争に勝ったということが、その論証の確実性を常に保証するわけではない。舟橋氏は次のように論ずればよかったのである。「縁起したもの」とは「諸条件によって生じてきたもの」という意味である。もし舟橋氏が個別的なもの、例えば物質的存在（色）を主題とすれば、これは単

純な「偶性限定的〔同一〕推論式」(bhinnaviśeṣanaprayoga)によって証明できる。「およそ諸条件によって作られたものは無常である。物質的存在は諸条件によって作られたものである。ゆえに物質的存在は無常である」。舟橋氏は同じ論証を物質的存在以外の五蘊の一々、あるいは無為以外の十八界の一々に適用すれば、すべて縁起せるものは無常である、ことを論証できる。

もし舟橋氏が「条件次第でそのものはいかやうにも変わるのである」ことを強調したいときには「偶性表現的〔同一〕推論式」(prayukta-bhinnaviśeṣanaprayoga)を使えばよい。「原因の変化につれて変化するのは作られたものである。物質的存在は原因の変化につれて変化するものである。ゆえに物質的存在は作られたものである」。

「諸条件によって作られたもの」あるいは一般的に「作られたもの」が無常であることはデイクナーガの九句因の第二句でおなじみであり、仏教では無条件に前提されている真理であるけれども、それをしも肯んじない人に対しては、「存在するもの」を媒介として論証したらよ

い。「作られたもの」は「存在するもの」の低位概念であるから、もし「凡そ存在するものは無常である」が論

証されるならば、「作られたもの、つまり、縁起したものは無常である」も証明される。前者の論証はふつう帰謬法によって行われている。帰謬法は本来の帰謬とそれを定言的論証に直した帰謬還元法(prasāṅgaviparyaya)とに分けられるが、今は後者の一種である「能遍の非認識」(vyāpakānupalabdhi)に拠る「結論と矛盾した命題を否定する論証」(sādhavyaviparyabādhaka-pramāṇa)を使うことにする。これはダルマキールティの定式化したもので、それ以後最もポピュラーで強力な瞬間的存在論証と考えられているものである。三つの予備知識が必要である。

(1) 無常つまり瞬間的存在性(刹那滅性。kṣaṇikātva)と常住性とは矛盾的な、二者択一的な二概念であって、その中間に「無常でもなく常住でもないもの、たとえば「二瞬間暫住するもの」の存在を許さない。(2) 存在性(sattva)と効果的作用性(arthakriyāritva)とは同延同義である。(3) 効果的作用性は一瞬に結果を生じることと次第に結果を生じること以外にない。言い換えれば、効

果的作用性は同時的・継時的作用性に遍充される。これらの予備知識も常識であるとして、その論証は割愛する。そこで、舟橋氏はこう論ずる。「一瞬に結果を生じもしないし、次第に結果を生じるのでもないものは、効果的作用の能力のないもの（すなわち、存在しないもの）である。瞬間的存在でないもの（すなわち、常住なる実体）は、一瞬に結果を生じる能力も、次第に結果を生じる能力もない。ゆえに、瞬間的存在でないもの（常住なる実体）は存在しない」。これで舟橋氏は「存在するものはすべて瞬間的存在である」を証明できたとし、従って「作られたもの、縁起せるものは瞬間的存在、つまり、無常なるものである」を論証しえたことになる。

けれども、かりに舟橋氏が右の論証を提示したとしても、三枝氏はひき退らないかもしれない。三枝氏の反論は二点から成り立ちうる。（１）原始仏教の縁起→無常を証明するのに「常住なる実体」の概念を媒介にすることはできない、（２）原始仏教の解釈にダルマキールティなどの後期の発展した論証をもち出すことは許されない、という二点である。実は、この二点は三枝氏がその『初

期仏教の思想』のなかで強調していることである。氏は舟橋氏の「縁起のゆえに無我」という主張を批判して言う。「たしかに、後代のアビダルマの論理の八人無我、ナールガルジュナの論理の八人無我・法無我、換言すれば八空の論理においては、八縁起のゆえに無我がきわめて重要な根拠となっている。しかしながら、いまここに論じているのは、初期仏教思想に關してであって、後代のそれではなく、決してそれらを混同してはならない……初期仏教思想の無我説に、八実体Vに關する議論はまったく芽生えておらず、八独立的な存在Vという概念も果たして認められるか、どうか。たとえ認められるとしても、後代に見られるような充分な論証を経たものでは決してなかった……」（四八四～八五ページ）。

まず第一点、実体の概念についての反論であるが、三枝氏は実体を媒介にすることを禁ずることはできない。それは三枝氏自身、舟橋氏の論証を批判するさいにそれを用いているからである。三枝氏は、さきに紹介したように、もしBが変化しないならばAも変化しない、と論じて舟橋氏の縁起→無常を否定したが、そこで用いてい

る「変化しないB」とは実体以外の何物でもない。だから、三枝氏は実体概念を用いることを理由に舟橋氏を批判することはできないであろう。

次に第二点、後代の思想を原始仏教研究にもちこんでほならない、ということについて考えてみよう。まず第一に、右に私が構成した舟橋氏の反論は、三枝氏の舟橋批判に対する理証である。三枝氏自身、近代的な循環論証批判を用いて舟橋氏を批判したのであるから、舟橋氏がダルマキールティの論理をもって三枝氏を批判しても非難されるべきいわれはないであろう。

しかし、右の循環論証論争を一応さし置いて考えれば、後代の発展した思想を初期仏教研究にもちこんでほならない、という三枝氏の発言は一考に値する。厳密に言えば、この提言は、後代の思想を初期仏教記述の典拠としてはならない、ということであろう。その場合、アビダルマやナールガルジュナを引き合いに出してもいけないのであるから、ダルマキールティはなおさらダメである。けれども、舟橋氏がその原始仏教思想解釈にさいして引合いに出した『智度論』や『中論』や『五分律』

の法身偈、また相應部一二・二〇などは、すべて、「釈尊から遠く離れた時代」に属するものである。同氏が昭和五年十二月二日『中外日報』誌上で縁起→無常の典拠として新たに追加した『テラ・ガーター』一〇一偈はかなり古いと言えるであろう。しかし、三枝氏が引用する中村元氏は、リニューダースを引用したあとに「……パリー語聖典の最古層の詩句といえども、アショカ王以後の発展せる段階の特徴を示しているということになると、散文の大部分の部分はアショカ王よりもはるか以後にまとめられた、その文章が確定したのであると考えねばならない」（三枝氏上掲書一三四ページ引用）と言っている。中村氏によれば、釈尊に近い時代あるいはアショカ王以前の文献は『スッタニパータ』（とくに「アッタカ篇」と「パーレーヤナ篇」）や『相應部』『サガータヴァツガ』などほんの僅かであり、それに原始仏教聖典のうち大部分の詩句がアショカ王以前のものらしい、として付け加えられるだけである（三枝氏上掲書一六〇ページ引用取意）。しかも「……その韻文の部分といえども、ある時期に釈尊の教えを詩のかたちにとめたものにち

がない。すなわち最初はゴータマ・ブッダの教えは口語の散文で説かれたのであるが、それが幾百回とくり返して伝えられるうちに、その主な内容を詩のかたちでまとめるようになったのであると考えられる」(三枝氏上掲書一五四ページ引用の中村氏の見解)。要するに現代の文献学の教える所では、ゴータマ・ブッダ自身の思想をそのまま伝える資料は皆無である、ということである。こういう事情であるから、もし舟橋氏がそのゴータマ・ブッダ研究の典拠として『テラ・ガーター』を引用したとするならば、氏はとうてい助からないわけである。しかし助からないのは舟橋氏だけではなくて、三枝氏も宮地氏も同じように助からないのである。

三枝氏は中村氏の資料論をそのまま受け入れているわけではない。韻文のみを最古の、第一資料と考える中村氏に対して、「同時代の古さをもつ散文が、現在の資料中に含まれていても、なんら不思議はない」(上掲書一六八ページ)と主張する三枝氏の資料考証は説得的である。とくに「……中村博士の研究が示されるように、韻文だけをもとにして初期(原始)仏教→最初期の仏教→ゴータマ・ブッダの仏教を打ちたてようとするならば、たとえば前章の末尾に中村博士の結論(の一部)を引用しておいたとおり(三枝上掲書一六一ページ)、その内容が非常に薄弱なものとなり、極言すれば、ついにはゴータマ・ブッダがたんなるシンボルのごときものとなってしまっておそれのあることを危惧する」(同一七六ページ)という三枝氏の洞察に私は深い敬意を表わしたい。

宇井、中村、三枝氏などの考証によって、「ゴータマ・ブッダの教えの全貌はつかみがたく、わたくしたちはそれを推察し推論する以外にはない。それはゴータマ・ブッダを初期仏教といいかえても、同様である」(三枝氏上掲書一八〇ページ)ことになった。ゴータマ・ブッダの教えを推論する手がかりはもちろん後期の資料である。『スッタニパータ』と相應部二二・二〇との相違、「縁起という思想そのもの」と十二縁起との相違はどこにあるのであろうか。その思想研究のための資料的価値を決めるのはいったい誰なのか。私はただ一つの解答しか知らない。それを決めるのは、十分な確度をもって決めることのできない、推定されただけのわずかな時代の先後

ではなくて、個々の学者の思想的力量である、と。

私が今回の縁起説論争を読んで感じたことを、驚いたことに、他ならぬ三枝氏自身がこう述べている。「……わたくしたちが資料の扱いはあくまでフィロロギッシュ(文献学的)に実証的でなければならぬことは、あらためていうまでもない。……しかしながら、その思想ということになると、すなわちフィロゾフイッシュ(哲学的)なことがらになると、わたくしたちは、文献の表面だけに止まっておられない。すなわち文献の文章だけでは、思想はとらえられないのである」(上掲書一八〇ページ)。まことにそのとおりである。文献学者が仏教文献学者であり、仏教思想家であるためには、資料を確実に読んで理解するだけでは足りない。それを追体験し、追体験することとおして見えざるゴータマ・ブッダの心を共感しなければならぬ。後代の資料しかないからゴータマ・ブッダの思想は分らない、というような分り切ったことしか言えないならば、いったいその文献学に何の意味があるのか。そのような文献学者は、かりにゴータマ・ブッダの直説が資料として目の前に与えられた

としても、ブッダの精神をそこに読みとることはできないであろう。仏教の真理が問題になってるとき、もちろんわれわれはそれをめぐる資料を正確に理解しなければならぬ。しかしそのことはその真理自体を把握することと同じではない。資料の理解に努力はしても、資料の指向する真理に無関心であるならば、その努力は時間の無駄というものである。文章の意味を理解すること、その文章の指向する目的を悟ることとは同じではない。肝心なことは後者である。

バートランド・ラッセルの書いている小話 (Portraits From Memory, 1956 より) を紹介してこの小論を終ることにしよう。

ラッセルはある商店主にウィンチェスターへ行くいちばん近い道を尋ねた。店主は奥の間にいる男に呼びかけた。

旦那がウィンチェスターへのいちばんの近道を知りてえとよ。

見えない声が返ってきた。
ウィンチェスターかい。

そうよ。

ウィンチェスターへの道かい。

そうよ。

いちばんの近道かい。

そうよ。

知んねえだ。

(かじやま ゆういち・京都大学教授)