

# 無我の教説とことば

小澤千晶

## はじめに

仏教誕生時の古代インド思想において、メインストリームとしてはウパニシャッドに説かれるアートマン(ātman, 我)についての議論が進められ、他方、出家修行者たちの間では所有の放棄が主要な実践徳目として取り上げられていた。仏教の無我思想は、そのような思想潮流の中で整備され、いくつかの定型表現を初期経典に残し後に引き継がれている。

初期経典の中でも散文経典の無我の教説はいくつかの形式に分けられるが<sup>1</sup>、その中の一つに、五蘊それぞれと我の関係を四通りに吟味する形式がある。この形式、すなわち「(1) 色(受・想・行・識)を我とは見ず、(2) 色(受・想・行・識)を有する我を見ず、(3) 我の中に色(受・想・行・識)を見ず、(4) 色(受・想・行・識)の中に我を見ない」<sup>2</sup>とは逆に、「色を我なりと見て、あるいは色を有する我を見る…」という見方(ditṭhi, dṛṣṭi, 見)は、「我」と「所有」に対する執着(我執・我所執)があることを示し、そのような有身見(sakkāyaditṭhi, satkāya dṛṣṭi, svakāya dṛṣṭi)を断ずべきであることが初期経典以来繰り返し説かれている。本稿が考察の対象とするナーガールジュナ著『根本中論頌』(*Mūlamadhyamakakārikā*, MMK)においても、この形式の無我の考察が幾度か取り上げられているが、その特徴として、(1)の色と我の同一性の否認に加え、色と我の別異性の否認(不一不異)を行っている点があげられる。この考察、すなわち「五種の探求」(pañcadhā mṛgyamāṇa)の実践的側面について筆者はかつて論じているが、本稿では、不一不異を導入する第2章「去來の考察」(*gatāgataparīkṣā*)の議論を検証することで、無我の教説に同一性と別異性の否認をもちこむナーガールジュナの意図を検討していきたい。

以下、不一不異の論証を行う『中論頌』第2章「去來の考察」(*gatāgataparīkṣā*)を検討し、この第2章での議論が、『中論頌』の立場と初期経典以来の無我の教説を繋ぐものであることを指摘する。その上で、

ナーガールジュナが伝統的教説の中に何を読み取ったのかを検討していく。

## 1. 『中論頌』第2章の議論

第2章は、帰敬偈<sup>3</sup>に示される八不のうち「不來不去」を説いた章である。この章でナーガールジュナは「あるものが歩く」という文章表現を「歩かれる場所」(*gantavya* = *karman*, 行為の目的), 「歩く動作」(*gamana* = *kriyā*, 行為), 「歩く者」(*gantṛ* = *kartṛ*, 行為者)という三つの要素に分けて、それぞれの関係性を問題にする。これまでの研究で明らかにされているように、本章の議論は、インド文法学の命題論を背景に「三時に渡る行為の否定」いわゆる三時不成の論理を提示し<sup>4</sup>、ここでの議論の枠組みが『中論頌』全体を通して繰り返し用いられ、反論者の見解を退ける重要な論法の一つともなっている<sup>5</sup>。以下、その内容を確認する。

*gatam na gamyate tāvad agatam naiva gamyate /  
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānam na gamyate // MMK  
2.1*

まず、すでに歩かれた場所は歩かれない。いまだ歩かれていない場所も歩かれない。

歩かれた場所といまだ歩かれていない場所を離れた歩かれつつある場所は知られない。

“to go”を意味する√gamはサンスクリット語では他動詞でも用いられ、目的語を必要とする。ここでは受動態(*gamyate*)で表示されて受動文を構成している。当該詩頌内では行為者は提示されていないが、目的語については√gamの分詞を名詞化させて“*gatam*”(すでに行った場所), “*agatam*”(未だ行かれていない場所), “*gamyamānam*”(行きつつある場所)と中性の主格で表されている。これらは「向かわれるべき場所」(*gantavya*), すなわち「行為目的」を意味し、同時に、それぞれが過去、未来、現在という時制も表示している。つまり、a句では過去と現在をまたぐ行

為、b句で現在と未来をまたぐ行為が否定され、cd句で現在における行為が否定されたことになる。この議論を理解するには、パーニニ (Pāṇini) によって整備されたサンスクリット文法における派生組織を確認する必要がある。

パーニニ文法の特徴は、文章表現の中心に動詞（具体的には動詞語根が表示する意味）を置き、その文章表現に関わる名詞の「格」を、動詞が表示する行為の実現に関与する要素「行為関与要素」(kāraka)として組織する点にある。つまり、文章中において、動詞語根で表現される行為と「行為実現要素」は、実現されるべき sādhyā と実現する要素である sādhanā という相関関係にある。この「行為関与要素」として定立される語は、実体 (dravya) としてではなく、あくまでも文章を構成する要素として理解され<sup>6</sup>、文章表現の主たるもの (pradhāna), 「行為」を実現に導く従属的なもの (guṇa) と位置づけられる<sup>7</sup>。

この“guṇa”は、実体との関係でいうと「属性」と理解される。サンスクリットの言語観の特徴としては、この属性と基体との関係が重視されている点があげられる。パタンジャリ (Patañjali) は『マハーバーシャ』(Mahābhāṣya) の冒頭で、「ことば (śabda) とは何か」という問いを提出し、実体 (dravya), 行為 (kriyā), 性質 (guṇa), 種 (jāti) を例示した上で、それらを退け、最終的に「それが発声されることによって、観念 (sampratyaaya) が生じるもの」という答えを導いている (MBh I, 1.10-12)。さらに、そのような観念を生じさせることばとして適用 (pravṛtti) されるものに、先に「言葉とは何か」という問いに対して例示した4種から実体を除いた、種、性質、行為という3種と、さらに固有名詞 (yadṛcchāśabda, 偶然的な語) を加え、4種を提示している<sup>8</sup>。この4種は、あるもの (dravya, adhikaraṇa, 基体, あるいは viśeṣya, 被限定辞) が、ことばとして表現される際の範疇 (viśeṣaṇa, 限定辞) とも言いえるもので、のちに pravṛttinimitta「ことばの適用根拠」と用語化される<sup>9</sup>。

行為関与要素との関係でいうと、行為関与要素はすべて、行為を適用根拠とする。先の詩頌でいえば、「gamyate,” “gatam,” “agatam,” “gamyamānam” はいずれも「行為を表示するもの」(kriyāpada) であり、「行くこと」(gamikriyā) をことばの適用根拠とする。つまり、行為者と行為目的はそれぞれ、動詞語根によっ

て表示される行為によって規定されることで、「行為者」なり「行為目的」になりえる。そのような意味で、行為者と行為目的は行為の直接的な基体 (āśraya) となる。

この2点を踏まえて、第1偈の内容を検討する。ab句で述べられる“gata,” “agata,” “gamyate” はそれぞれ「過去」「未来」「現在」という三時を示すと同時に、先に述べた「行為を表示するもの」であり、行為、つまり「行くこと」をことばの適用根拠とする。過去と現在を表示するa句では、“gatam gamyate” は「既に去った」(gata) という過去に属し完了した行為という適用根拠によって規定される (bhūta-gamikriyā-viśiṣṭa) と同時に、現在に属する行為によって規定される (vartamāna-gamikriyā-viśiṣṭa) こととなる。次にb句では、“agatam gamyate” は「未だ行かれていない」(agata) という未来の未だ開始されていない行為によって規定される (bhaviṣyat-gamikriyā-viśiṣṭa) と同時に、現在に属する行為であるということになり、いずれも、矛盾した言明となることが指摘されている。

cd句にある現在の否定については、“gamyamāna” 「歩かれつつある場」も、“gamyate” 「歩く」という行為も、同じ適用根拠によって規定され (vartamāna-gamikriyā-viśiṣṭa), 「ある者が歩く」という1つの現象が2つの「歩く」という行為によって規定されるという同語反復の誤謬を犯すことになる。これを回避するには、(1) どちらかの適用根拠を無効化して、適用根拠がないものとするか、(2) 「歩かれつつある場所」を限定する適用根拠と「歩かれる」を限定する適用根拠を別のものとみなすといった、適用根拠の差異化が必要となる。しかし、適用根拠の無効化に対しては、続く vv. 3-4 で「歩くこと」という適用根拠に規定を受けない「歩かれつつある場所」が成り立たないことを指摘される<sup>10</sup>。また、適用根拠の差異化については、この場合は差異化できず、

gamyamānasya gamane prasaktam gamanadvayam /  
yena tad gamyamānam ca yac cātra gamanam punaḥ //  
MMK 2.5

歩かれつつある場所に歩くことがあるという場合には、二つの歩くことが帰結する。

ある〔「歩くこと」〕によってそれが歩かれつつある場所となり、さらにその〔歩かれつつある場所〕に「歩くこと」があ

るということである。

と、行為目的の適用根拠と動詞語根で表示される内容それぞれに「歩くこと」が帰結する (gamanadvayaprasaṅga). さらに、基体 (行為目的) を持たない属性 (行為) はありえない (na guṇo guṇinaṃ vyabhicarati/ MBh II, 394.9) ことから、二つの「歩くこと」は必然的にそれぞれ「行為者」を期待するので、二つの行為者が帰結する (gantṛdvayaprasaṅga) ことが指摘され<sup>11</sup>、*“gamyamānaṃ gamyate”* という文章は整合性を持ちえないという結論が導き出される<sup>12</sup>。

以上の議論から、ナーガールジュナがここで問題としているのは、命題を構成する行為 (動詞語根) と行為関与要素の関係が、ことばの適用根拠と基体の関係にあることである。続く議論においてもナーガールジュナは、言語構造の持つこのような仕組みを厳格に適用することで、ある行為 (あるいはある現象) を述べる命題そのものが、その命題を構成する要素の相互依存によってのみ成り立ちうるものであり、命題を構成する要素に根拠がないことを明らかにしてく。

vv. 7-11 では行為者 (kartṛ) と行為の関係が論じられ、行為目的と行為の関係と同様の議論が展開され、「歩く者が歩く」という命題が成立しないことが指摘される。次に、vv. 12-17 では「歩くこと」がどのように開始され、そしてどのように停止するかが問題とされる。これは、行為と行為関与要素にとって、適用根拠である行為がいつ、どのような形で行為関与要素を規定し、あるいは、いつ、どのような形でその規定を解除するのかが問題とされているのである。しかし、行為目的と適用根拠に前後関係があると仮定しても、先に (vv. 3-4) 指摘されている通り、行為と行為目的の関係にあっては、「歩くこと」以前に、その「歩くこと」という適用根拠に限定を受けていない行為目的は原理上存在しえない。つまり、以下のことが結論される。

gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kiṃ agataṃ kiṃ vikalpyate /  
adṛśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā // MMK 2.14  
ほかならぬ「歩くこと」の始まりがいかにしても見られない場合に、何を「既に歩かれた場所」と、何を「歩かれつつある場所」と、何を「未だ歩かれていない場所」と分別するのか。

行為目的は適用根拠たる行為をもって初めて理解され言語化される。だが、行為目的がある時には、その行為目的は既に行為によって限定を受けており、そこに行為が改めて発動されることは不合理となる。また、行為目的がない時は行為は存在しない。なぜなら、先に述べたとおり基体 (行為目的) を持たない属性 (行為) はありえないからだ<sup>13</sup>。

基体を持たない属性はありえず、属性を持たなければ基体は理解されず「ある」とも言いえない、つまり、行為と行為関与要素は命題の中では別のものとして表示されながら、じつは不可離の関係にある。このようにして、両者の不一不異が導かれる<sup>14</sup>。

ekibhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh /

na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate // MMK 2.21

同一のものとしても、あるいは別異のものとしても成立しない、ある二つのもの、それらには成立は存在しない。いったいどのようにして [それが] 存在するのか。

行為は行為目的 (あるいは行為者) を限定し、行為目的 (行為者) を「行為目的 (行為者)」と名付ける根拠となる。行為目的 (行為者) は、行為に限定され言明されてはじめて「行為目的 (行為者)」として存在するのであって、行為に限定されず言明がなければ「存在している」とは言えない。つまり、行為目的 (行為者) の概念化を可能にする行為は、行為目的 (行為者) に対して「ことばの適用根拠」であると同時に、「存在の根拠」ともなっている。それと同時に、その根拠である行為自体がその基体たる行為目的 (行為者) なしでは存在しえない。行為と行為に参与する行為関与要素の両者は、相互に他方を想定してはじめて言明が可能となる、不可離な行為と行為目的 (行為者) は、互いを根拠としてはじめて成立しうるものである<sup>15</sup>。

ナーガールジュナのこのような議論には当然文法家からの反論が予想される。パタンジャリはあくまでもことばの世界と現実に存在する実体 (dravya) と区別して理解するように指示している<sup>16</sup>。「ことばを権威とする者」(śabdapramāṇaka)<sup>17</sup>である文法家にとって、ナーガールジュナが意図するような「ことばの対象の存在」についてまで論じることは、文学の領域を逸脱した議論であって、存在論的な意味での行為は問題とならない。そこで論じられる、ことば・ことば

の表示対象・その関係という三者は、外界の実体ではなく、知において成立しているものである。この、ことばとことばの表示対象とその関係について、パタンジャリは次の様に述べている<sup>18</sup>。

siddhe śabde 'rthe saṃbandhe ceti / atha siddhaśabdasya kaḥ padārthah / nityaparyāyavācī siddhaśabdah / (MBh I, 6.17-18)

ことばと〔ことばの〕表示対象と〔ことばと表示対象の〕関係は成立しているとある。では、「成立」ということばの表示対象は何か。「成立」ということばは「恒常」と同義語である。

ここに示されるよう、彼らが考察対象としているのは、知に恒常なる存在として実在することばの適用根拠によって規定を受け、概念化され言語化されることばである。

しかし、ナーガールジュナが一連の議論の焦点をことばの適用根拠と基体との関係におく意図もここにある。ここで問題となるのは、命題が示す対象が外界にあるか知においてあるかではなく、恒常にして実在する、ことばの適用根拠すなわち属性を想定すること自体である。パタンジャリはことばと表示対象とその関係を「成立」しており「恒常」であると述べた。それに対し、ナーガールジュナは、ことばは、恒常なる実在をその根拠とするような関係を表示できるものではなく、そのような想定は言語活動を破壊すると結論する。

以上見てきたように、ナーガールジュナは古代インドの言語観を利用することで不一不異を導入した。第2章では行為と行為関与要素との間にある適用根拠と基体の関係が主題にされているが、状態接尾辞 (-tva, -tā)<sup>19</sup> で表現されるものと基体の関係、たとえば、牛性 (gotva) と牛 (go) の関係も、ことばの適用根拠と基体の関係（「限定被限定関係」 viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva）にある<sup>20</sup>。したがって、第2章で展開されたことばの分析は、「行為」にとどまらず、人が認識し言語化するあらゆる現象におよび、人が概念化し言語表現しうるものすべては実在としての存在の根拠がないことが示されることとなる。

## II. 不一不異と無我の考察

次に不一不異の論法がどのようにして無我の考察に適用されるのかを見ていく。『中論頌』第10章は「火」と「薪」の関係をめぐって議論が開始される。第15偈で明らかにされるように、「火」は「我」の、そして「薪」は「五取蘊」の喩えとなっていて、「取する」という行為を媒体にして我と五取蘊の関係を吟味する無我の考察が含意されて議論は展開する。

yadīndhanam bhaved<sup>21</sup> agnir ekatvam kartṛkarmanoh /  
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhvet //  
MMK10.1

もし薪が火であるなら、行為者と行為目的には同一性が存在することになるだろう。もし、火が薪と異なるものならば、薪なしでも存在するであろう。

ここでは、「薪」が「行為目的」、「火」が「行為者」とされて、その両者の不一不異が議論の俎上にあげられている<sup>22</sup>。つまり、第2章の議論では、「行為」と「行為目的」、「行為」と「行為者」との関係がそれぞれに論じられていたが、ここでは「行為」を超えて「行為目的」と「行為者」との関係に踏み込んでいることになる。これも、サンスクリットの言語観を踏まえての置換が行われている。その点を確認しよう。

先にみた第2章の第24、25偈では、「歩く者」たる行為者が、「現に存在する」「現には存在しない」あるいは「現に存在しかつ存在しない」という三つのあり方 (sad-asad-sadasad) をしていても、同じく三種のあり方を想定した「歩く」という行為を為し得ないことが指摘され、第2章の結論として「歩く者」「歩くこと」「歩かれるべき場所」が成立しないことが導かれている<sup>23</sup>。ここで簡潔に二偈にまとめられた「行為者」と「行為」との九種の関係は、第8章「業と作者の考察」(karmakāraṅgaparikṣā) に至ってそれぞれを枚挙して論じている。したがって、第8章の議論は、第2章での文脈を受けて「行為者」と「行為」の関係を主題に展開していることが想定されるが、その第1偈<sup>24</sup>の“karma”に対して、チャンドラキールティは“karturīpsitatamaṃ karma”というパーニニの規程 (P 1.4.49) を引用して“karman”が「目的」を意味すると明示している (Pras 180.14)。しかし一方で、第2偈 ab 句の註釈に際しては“na cākartṛkaṃ

karma sambhavati, vandhyāsūnor iva ghatakaraṇam” 「そして、行為者のない行為は生じない。たとえば石女の息子が瓶を作るごとく」 “na hya kṛtānantaryakarmaṇānantaryakarmakāratvaṃ dṛṣṭam” 「というのは、いまだなされていない無間業には、無間業の行為者であることを見ることはないから」(Pras181.8, 18)と「行為」を意味するようにも解説している。このような註釈のゆれは、伝統的に動詞語根の指し示す意味が「行為」と「その果」(phala) という二側面で理解されることに由来する<sup>25</sup>。したがって、ここでもナーガールジュナはサンスクリット語の言語観を利用して、意図的に“karman”の語に「行為」と「行為目的」の両義性を持たせて第8章の議論を展開していたといえる。なぜならば、第8章第13偈では同章での考察が「取」(upādāna)にも適用されることが示されており、それが第10章で「火と薪」すなわち「行為者と行為目的」の関係を吟味する伏線となっているからだ。第8章第13偈では次のように言われている。

evam vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ /  
kartuś ca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //  
MMK 8.13

カルマと行為者の否認から、取も同様に知られるべきである。カルマと行為者〔に関する以上の考察〕によって残りの諸存在を考察〔して否認〕すべきである。

チャンドラキールティは当該偈を以下のように註釈する。

[Pras 189.13-15] upāttir upādānaṃ, anena copāttikriyām āha. sā ca svasādhanam kartāram upādātāram karma copādānaṃ samnidhāpayati. tayoś copādeyopādātroh parasparāpekṣayā<sup>26</sup> karmakāravat eva siddhir na svābhāviki //

「取」とは取することである。この〔語〕によって取するという行為が〔偈の中で〕云われた。また、そ〔の取するという行為〕は、自らの行為実現要素たる行為者「取者」と行為の対象「取」とを結合している<sup>27</sup>。そして、その取される〔対象〕と取者という両者には、カルマと行為者とまったく同様に、相互依存による自性を伴う成立はない。

チャンドラキールティの註釈に従うならば、第13偈の“karman”は一義的には「行為」を意味するが、同時に「行為目的」も含意されているといえる。彼は

『入中論註』(*Madhyamakāvātārabhāṣya*)でもMMK 8.13を引用し、「取」の両義性をパーニニを援用してより明確に論じている<sup>28</sup>。以上のことから、ナーガールジュナが第8章で用いる“karman”が「行為」を意味するか「行為目的」を意味するかは断定できないものの<sup>29</sup>、その両義性が意識されいていることは指摘できよう。

第8章でのこのような議論が第10章へと引き継がれ、「火」たる行為者、すなわち「我」と、「薪」たる行為目的、すなわち「五取蘊」の考察となっている。第10章第14偈に至って無我の教説への適用が行われる。

indhanaṃ punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt /  
nāgnir indhanavān nāgnāv indhanāni na teṣu saḥ // MMK  
10.14

さらに、(1) 火は薪ではない。また (2) 火は薪と異なるところにあるのではない。(3) 火は薪を有するものではない。(4) 諸々の薪が火の中にあるのではない。(5) それ(火)はそれら(薪)の中にあるのではない。

本稿の冒頭に示したように、初期経典におけるこの形式の無我の教説は上記の(2)を除いた四種で示されている。これは、火と薪、すなわち、我と五蘊の関係の、(1) 同一性の否認と、(3) – (5) で別異性を前提に、両者の関係を枚挙し否認する形になっている。ナーガールジュナはそれに、(2) 別異性の否認を持ちこんで五通りの考察(五種の探求)を示したことになる。同様の考察は、如来と五蘊の関係を論じる第22章においても取り上げられている。

tattvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇaś ca pañcadhā /  
upādānena sa katham prajñāpyeta<sup>30</sup> tathāgataḥ // MMK  
22.8

五種に探求するさいに、同一性、別異性という点からは存在しない、その如来が〔五〕取〔蘊〕によっていかにして仮設されるのか。

ここに示されるように、この「五種の探求」(pañcadhā mṛgyamāṇa)<sup>31</sup>は同一性と別異性の否認、すなわち不一不異の論法を用いて行われている。すでに第2章で不一不異を論じ、第8章ではその関係を「行為者」と「行為目的」にまで拡大していることを考えると、(3) – (5)の別異性を前提とした項目をあげる

ことは不自然にも思える。事実、第18章では我と五〔取〕蘊の、同一性と別異性というディレンマのみで論じており<sup>32</sup>、「五種の探求」は不一不異の応用型の一つにすぎないともいえる。しかし、ナーガールジュナは第10章の最終偈で次のように述べている。

ātmaṇā ca satattvaṃ ye bhāvānām ca prthak prthak /  
nirdīśanti na tān manye śāsanasyārthakovidān // MMK  
10.16

我と〔取される対象たる〕諸存在に対して、共にあるものとか、別々に〔ある〕と語る者たち、私は、その者たちを〔ブッダの〕教説に対して巧みな者であるとは考えない。

第2章で不一不異が導入される議論を検討して明らかにしたように、そこで問題となっているのは、ことばが恒常な実在を根拠としているかどうかであった。第10章では、その議論が無我の教説に適用され、ブッダの教説をどのように解釈するかが最後に問われている。これは、ナーガールジュナが、無我の教説によって断ぜられるべき欲望を「ことばが実在を根拠していると想定すること」と解釈していたということであり、したがって、「五種の探求」は不一不異の応用型というより、無我の教説の真意を明らかにするために第2章の議論と不一不異の論法が用意されたともいえるであろう。

以上、ナーガールジュナが古代インドの言語観を利用して、不一不異の論法を無我説に適用していることを確認した。また、「五種の探求」を用いなくとも、ナーガールジュナの意図する無我の考察は成立するが、そうであるのに、伝統的教説の枠組みに適用しているのは、伝統的な無我の教説の背後にある意図<sup>33</sup>を、不一不異をもって示す必要があったといえることを確認した。

### III. 見と無我の考察

『中論頌』で「五種の探求」を直接言及するのは、先に上げた第10章と如来と五蘊の関係を論じた第22章の他に、第16章と第23章とである。「五種の探求」の原型となった無我の教説が有身見と関係して説かれるように、『中論頌』においても有身見を論じる文脈で用いられている<sup>34</sup>。ここで『中論頌』における「見」について検討する。

astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ /  
bhāvānām te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṃ śivam // MMK  
5.8

諸存在の有性、無性を見る智慧の少ない者たち、その者たちは吉祥なる、認識対象の寂滅を見ない。

bhāvam abhyupapannasya śāsvatocchedadarśanam /  
prasajyate sa bhāvo hi nityo 'nityo 'pi<sup>35</sup> vā bhavet // MMK  
21.14

存在を承認している者には、常住と断滅に対する見が帰結する。というのは、その存在とは、常であるか、そうでなければ、無常であるかだから。

『中論頌』の中で、「見」を主題とする第27章を含め「邪見」(mithyādr̥ṣṭi)ということばが使われることはなく<sup>36</sup>、同時に「正見」(samyagdr̥ṣṭi)ということばが云われることもない。だが、この二つの詩頌から『中論頌』における「見」について、次の点が確認できる。

まず、第5章第8偈で「諸存在の有性、無性を見る」ことと、「認識対象の寂滅を見る」ことが対比的に提示されている。「認識対象の寂滅」が「吉祥」とされているが、「吉祥」は『中論頌』の帰敬偈で縁起の限定詞としても用いられているから<sup>37</sup>、「諸存在の有性、無性を見る」ことなく、「縁起」を見るのが「吉祥」とされている、それが「吉祥なる認識対象の寂滅」といわれていることになる<sup>38</sup>。次に、第21章第14偈では、「常住と断滅の見」について、「存在を承認する」ことが問題とされている。このことと先の「諸存在の有性、無性を見る」こととは、第5章第8偈で云われる「吉祥なる認識対象の寂滅」と対比するならば、「五種の探求」で問題とされた「ことばが実在を根拠していると想定する」見であり、「邪見」を意味するといえる。これに対し、「吉祥なる認識対象の寂滅」を見ることは「正見」といっていいだろう。第25章第24偈では次のようにも云われる。

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivāḥ /  
na kvacit kasyacit kaścīd dharmo buddhena deśitāḥ // MMK 25.24

吉祥とは、あらゆる認識が寂滅し、戲論が寂滅したものである。仏陀はいかなるところでも、誰に対してもいかなる教えも説かなかった。

ここでも、「吉祥なる認識対象の寂滅」が云われ、それが「戲論の寂滅」とも云われている。さきの対比

を適用するならば、この戲論の寂滅とは、「ことばが実在を根拠としていると想定する」見の寂滅といえる。そして、そのような見の寂滅は空性によって導かれる。

karmakleśakṣayān mokṣa karmakleśā vikalpataḥ /  
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate // MMK  
18.5

業と煩惱の滅ゆえに解脱がある。業と煩惱は分別から生じる。それらは戲論から生じる。だが、戲論は空性において止滅する。

この偈頌に対して、ブッダパーリタ (Buddhapālita) は次のように註釈する。

[BP D241b3-5, P 273a5-8] 'jig rten pa'i rnyed pa dang/ ma rnyed pa la sogs pa'i chos rnams la 'di bden no snyam du mngon par zhen pa'i blo can dag de dang de la rnam par rtog par byed pas de'i phyir rnam par rtog pa dag ni sprogs pa las byung ngo/ /... de'i rnyed pa dang ma rnyed pa la sogs pa 'jig rten pa'i sprogs pa ni stong pa nyid kyis 'gag par 'gyur ro/ /dngos po'i ngo bo nyid stong pa nyid du rtogs pas (D par) 'gags te/ stong pa nyid rtogs nas 'gag go/ /de lta bas na stong pa nyid ni de kho na yin la stong pa nyid bsgoms pa kho nas ni de kho na rtogs par 'gyur zhing/ de kho na rtogs pa nyid ni thar ba zhes bya ste/

〔諸分別は〕世間の戲論から生じる。世間の利得や損失などの〔八〕法<sup>39</sup>に対して、「これは諦 (\*satya) である」と考え、執着した知を有する者たちがあれこれに対して分別している。それゆえに、諸分別は戲論から生じるのである。…その利得や損失などの世間に属する戲論は、空性によって止滅する。存在の自性が空性であると証得することによって止滅するのである。〔すなわち〕空性を証得して止滅する。したがって、空性こそが真実 (\*tattva) であって、空性の修習のみによって真実を証得することができ、真実の証得のみが解脱と言われる。

ブッダパーリタは、戲論を「これは諦 (\*satya) である」と考え執着することとする。なにごとかを諦、すなわち真理、現にある事実とみなすことが戲論であり、その戲論は空性を修習することによって寂滅するとされる。チャンドラキールティも当該偈の「空性において止滅する」を「一切法の自性が空性であると見るとき」<sup>40</sup>としており、戲論の寂滅が「空性の修習」すなわち、「諸存在を空性であるとする見」の修習によって可能となる。

「諸存在を空性であるとする見」は、先に示した「正見」と同値であり、逆に、「戲論」は、「ことばが実在

を根拠としていると想定する見」と同義語である。第18章は第1偈で不一不異を用いた無我の考察が行われて、我執我所執の否認が行われている<sup>41</sup>。したがって、不一不異を用いた無我の考察が「ことばが実在を根拠としていると想定する」見を否認する構造であることから、無我の考察も、戲論を寂滅する修習といえる。これが、「五種の探求」の実践的側面である。

ところで、バーヴィヴェカ (Bhāviveka) は第4偈までを煩惱障を断じての人無我の証得、第5偈を所知障を断じての法無我の証得としている<sup>42</sup>。煩惱障と所知障という二種の障害と、法無我と人無我という二種の無我が関連づけられて体系的に論述されるのは、ナーガールジュナより後の時代と想定されるが、周知の通り、有身見の断を人無我の証得とする立場はナーガールジュナに先行する時代に行われている。最後にこの点を確認したい。

『大毘婆沙論』には、譬喩者の有身見に所縁なしとする見解をあげている箇所がある<sup>43</sup>。これに対し、『大毘婆沙論』は「薩迦耶見は、五取蘊を縁じて我我所と計すること、繩と杭を縁じてこれ蛇と人なりと謂うが如し。行相顛倒するも、所縁無にあらず。五取蘊は是れ実有なるが故を以て」<sup>44</sup>と答えている。無所縁心を認めず、一切法の有自性を主張する説一切有部にとって、有身見は「我」の否定が意図されたものであり<sup>45</sup>、世俗有たる「我」によって認識される五蘊は実有としてある。

『婆沙論』には次のような議論も記録されている。

問う。何をか非我と謂う。答う。一切法なり。問う。何をか縁じて、外道は彼に於いて我と計する。答う。去来等の作用事に愚かなるが故なり。彼、是の念をなす。若し無我ならば、誰が去り誰が来り、誰が住し、誰が坐し…誰が…記憶するや。我有るが故を以て、これ等の事有り。故に諸外道は、彼に於いて我と計す<sup>46</sup>。

問う。善く法を説く者は、亦諸法常にして實體の性相は我事有りと言くも而も、悪見に非ず。何が故にぞ、外道の実我有りと説くは、便ち是れ悪見なるや。答う。我に二種有り。一は法我。二に補特伽羅我なり。善く法を説く者は、唯実有の法我を説くのみ。法の性は実有なりと如実に見るが故に、悪見とは名づけず。外道も亦、補特伽羅我有りと説くも、補特伽羅我は実有性に非ず。虚妄の見なるが故に名づけて悪見となす<sup>47</sup>。

一切法が非我であることが云われ、外教徒たちがな

ぜ我を想定するかが論じられている。外教徒たちは行為を正しく分析できず、人が去来し、住し、見て、記憶するなどの現象を見て、その主体となる我の存在を想定している。しかし、そこで想定される我は実在するものではなく、そのような認識は虚妄なものにすぎず悪見と云われる。

それに対し、恒常にして実有なる法を如実に見てそのように説く者は、善く法を説く者と云われる。『婆沙論』は冒頭でアビダルマの自性を定義して「無漏の慧」としている<sup>48</sup>。諸法の包摂関係や自相共相の弁別は断惑のためになされる実践的営為である。正しく諸法を分析し、法我を見る者にとって、去来などの行為は、自性としては三世に存在しつつも、存在況位(bhāva)としては刹那に滅する法の相続に仮設されて認識される現象であって、補特伽羅我を想定しうる余地はない。このような説一切有部の主張は、先に見ていた『中論頌』の第2章、第10章とまったく対照をなす。同じ「去来する」という行為を分析するにしても、ナーガールジュナにとっては、その分析を述べる命題においても、それを認知する知においても、恒常なる実在を想定することは、言語活動の破壊を意味することであり<sup>49</sup>、「邪見」といえるものであった。

説一切有部の主張を支える自性という概念の特異性を示すものが、無所縁心の否認であることが指摘されている。認識されるものは存在するというこの立場は、『識身足論』から導入された<sup>50</sup>。説一切有部における自性の概念の成立を詳細に論じた宮下[1994]では、無所縁心を主張する『識身足論』がその中で、自らを「性空論者」と呼んでいることが取り上げられている<sup>51</sup>。『識身足論』がこのように自称する背後には、補特伽羅論者の主張があった<sup>52</sup>。この主張に抗すべく説一切有部は諸法の包摂関係と自相共相の弁別を進め、三世に渡って存在する自性の概念を確立し、『婆沙論』の段階で自性をもつ諸法の因果関係を、業の相続を説く十二支縁起と区別して論じる地平を獲得するに至った<sup>53</sup>。

その概念の支柱となる無所縁心を否認するに際して、『識身足論』は、識、眼、色がそれぞれに諸縁によって生起し名称を得ると説く教証をもって反論者に答えている<sup>54</sup>。この經典は、『識身足論』に引用される箇所直後に、筏の喩えを説示している。

[M I 260.7-261.4]<sup>55</sup> bhūtam idan ti bhikkhave passathā ti? evam bhante. tad āhārasambhavanti bhikkhave passathā ti? evam bhante. tad āhāranirodhā yaṃ bhūtaṃ taṃ nirodhadhamman ti bhikkhave passathā ti? evam bhante …imañ ce tumhe bhikkhave diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ na alliyetha na keḷāyetha na dhanāyetha na mamāyetha, api nu tumhe bhikkhave kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyātha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāyā ti? evam bhante.

これは生じていると、比丘たちよ、見ていますか？ 一はい、尊師よ。それは食の生起であると、比丘たちよ、見ていますか？ 一はい、尊師よ。その食の消滅によってその生じているものが滅する性質であると、比丘たちよ、見ていますか？ 一はい、尊師よ。…もし、あなた方が、比丘たちよ、このように清浄で、このように純白である見に執着せず、好まず、貪らず、我がものとしなければ、あなた方は、比丘たちよ、筏にたとえられる法、すなわち、執着するためではなく、渡るために説かれた〔法を〕を理解したことになりますか？ 一はい、尊師よ。

識が輪廻の主体であると教説を誤解したサーティッサ比丘を取り上げた<sup>56</sup>「見」を主題とするこの經典を、補特伽羅論者に対する反論として、性空論者である説一切有部は引用した。そして、ナーガールジュナは、このような見を主題とする教説が、ことばやことばの対象を我がものとする欲望を断ずることを意図していると読み取り、言語構造を利用して無我の考察を再構成した。ナーガールジュナにとって、たとえ教説といえども、そのことばやことばの対象の実在を、観念においても、あるいは、外界においても想定することは、教説の真意を外れたものとなる。つまり、教説に基づく限り、現にあるのは、認識対象が寂滅し、戯論が寂滅した不可言説の勝義と、言説たる世俗であって、教説といえどもことばで語られている以上、渡り終えると捨て去る筏のようなものであったということになる。

## 結論

以上、ナーガールジュナがサンスクリットの言語観を利用して不一不異の論法を生みだし、それを無我の教説に適用していることを確認してきた。

インドの言語観を背景にした文法学の言語哲学の展開と、他方に人無我法有我の立場を取るアビダルマ教義学の完成期を迎えた思想潮流にあって、ナーガール

ジュナは伝統的な無我の教説の中に、ことばとその対象の存在を想定しようとする欲望、つまり、認識対象を取して所有する欲望の超克という主題があることを読み取っている。以上のことから、『中論頌』全体を通して展開される「ことばとことばの対象の存在を想定する見」の否認は、その欲望の超克、断惑のための実践的営為を示したものだといえる<sup>57</sup>。初期經典と『中論頌』の見の否認をつなぐ無我の考察が、「道」(mārga)と同じ語源をもって“pañcadhā mṛgyamāṇa”「五種の探求」とされるのはこのような所以である。

## 注

- 1 櫻部 [2002] では四つの形式に分類されている (櫻部 [2002], p. 85).
- 2 このうち、(1) が「私はそれではない」(n' eso 'ham asmi), (2) 以下が「それは私のものではない」(n' etaṃ mama) という、我と所有の問題にそれぞれ対応するが、この二つが出発点としては別の文脈にあることが指摘されている。稲葉維摩「パーリ語 *mama* 派生語と無／非我思想の定型句に見る無所有について」『真宗文化』第23号 (2014, pp. 1-11) 参照。なお、初期經典に見られる“anatta”が「我でない」(非我)を意味するのか、「我がない」(無我)を意味するかについても様々な検討が進められているが、ここではその問題には触れず「無我」に統一する。
- 3 anirodham anutpādam anucchedam aśāsvataṃ / anekārthaṃ nānārthaṃ anāgamam anirgamaṃ //  
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam / deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatām varam //  
滅することなく、生じることなく、断なることなく、常なることなく、同一のものはなく、別異のものはなく、来ることなく、去ることなき縁起は、戲論が寂滅し、吉祥であると正覚者は説かれた。その方、説法者のなかで最高の方に私は礼拝します。
- 4 第2章についての代表的な研究としては、vv. 1-6の議論の枠組みを文法学と対照させた Bhattacharya の一連の業績 [1980, 1980-1981, 1985] があげられる。また、国内では、vv. 1-6の“gamyate”と受動表現で示される命題を非人称構文とする解釈を提示した今西 [1987]、命題派生のレベルから vv. 1-6の議論を整理した小川英世 [1991]、

第2章の議論を3つの否定パターンにまとめた立川 [1994]、文法学派のバルトリハリとの比較からナーガールジュナの名称論を浮き彫りにした畝部 [1998]、また同章で展開される三時不成をインド論理学の立場から整理した Katsura [2000] がある。

- 5 第3章以降で、四つの偈頌で直接に言及されている (MMK 3.3, 7.14, 10.13, 16.7).
- 6 MBh II, 57.9 on P 3.1.67. dravyaṃ kriyābhiniṣṭtau sādhanatvam upaiti/
- 7 行為関与要素の「属性」は後の文法学派では「直接表示機能」(śakti)と説明されるようになる。チャンドラキールティも行為関与要素を直接表示機能と説明する。

[Pras 96.11-97.2, ad. MMK 2.6] atha syāt, yadāyaṃ devadattaḥ \*sthitaḥ san bhāṣate paśyati ca\*, tadaiko 'nekakriyo dṛṣṭaḥ / evam ekasmin gantari kriyādvayaṃ bhaviṣyati / iti // naivaṃ / śaktir hi kāraṇaṃ na dravyaṃ, kriyābhedāc ca tatsādhanasyāpi śakteḥ siddha eva bhedaḥ / na hi sthikriyayā vaktā syāt //

dravyam ekam iti cet / bhavatv evaṃ, na tu dravyam kāraṇaḥ, kiṃ tarhi śaktiḥ, sā ca bhidyata eva / api ca sadṛśakriyādvayakāraṇatvam naikadeśikasya dṛṣṭam, ato naikasya gantur gamanadvayaṃ //

[あるいは、次のような反論が] あるかもしれない。当のデーヴァダッタがじっとしている時に、語り、見るという場合、その場合には、一人に複数の行為が経験される。そのように、一人の「歩く者」に二つの行為はありえるだろう、と。それはそのようではない。というのは、[動詞の]直接表示機能(śakti)は行為関与要素(kāraṇa)であって、[デーヴァダッタという]‘もの’(dravya)ではないからだ。そして、行為が違うのだから、その行為関与要素をとまなう[動詞の]直接表示機能にも区別が成立しているにほかならない。というのは、「じっとしている」という行為によって、話者であるのではないから。

もし、[反論者が、じっとしていて、話して見ているデーヴァダッタという]‘もの’は一つである[というならば、] [それは]そのようであろう。だが、‘もの’が行為関与要素なのではない。ではどうかといえば、[動詞の]直接表示機能[が行為関与要素]なのである。そして、それが[「話者」や「見者」とでは]区別されているのにほかならない。さらにまた、類似する二つの直接表示機能の行為関与要素性が、一部分にあることは経験されない。したがって、一人の「歩く者」に二つの「歩くこと」は存在しないのである。

\*-\*: LVP: sthitaḥ sa na [nu] bhāṣate [nanu] paśyati ca. R: sthitaḥ san bhāṣate paśyati ra. Tib. と de Jong の指示に従った。

- 8 MBh I, 19.20-21, catuṣṭayī śabdānām pravṛtṭiḥ / jātiśabdā gūṇāśabdā kriyāśabdāḥ yadṛcchāśabdāś

caturthāh/

9 デイグナーガ (Dignāga) は PS で、パタンジャリがあげた 4 種に「名称」(nāman) を加えた 5 種を提示して、直接知 (pratyakṣa) によって把握される自相 (avalakṣaṇa) に対して、この 5 種を推理 (anumāna) によって把握される普遍概念としている。また、それらを基体 (dravya) に結びつけることを「分別」(kalpanā) であると定義付けている (服部 [1968], pp. 25, 82-83)。ことばの表示対象が普遍 (ākṛti) であるのか、個物 (vyakti) であるのかという議論はすでに、カーティヤーヤナに先行する時代から行われていたことが『マハーバーシャ』で確認できるが (MBh I, 6.8-11, 246.14-17)、この議論にデイグナーガが与えた影響については竹中 [1989] 参照。

10 gamyamānasya gamanaṃ katham nāmopapatsyate / gamyamānaṃ vigamaṇaṃ yadā naivopapadyate // MMK 2.3

歩きつつある場所に歩くことがあるということに、一体いかなる合理があるのだろうか。歩くことを離れた歩きつつある場所が合理的ではない場合に、

gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate / ṛte gater gamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate // MMK 2.4

「歩かれつつある場所」に「歩くこと」があるとする論者、彼には、歩くことがない「歩かれつつある場所」が帰結する。というのは、歩きつつある場所が歩かれるのだから。

なお、チャンドラキールティは < gamyamāna > の名称化に言及しているが (Pras 95.8-10)、それは名称語 (samjñāśabda) はその対象に属する属性を適用根拠としないことによる (小川英世 [1991] § 4.2)。

11 dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye / gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate // MMK 2.6  
二つの「歩くこと」が帰結する場合、二人の「歩く者」があるということになってしまう。というのは、「歩く者」なくして「歩くこと」は合理的ではないから。

12 vv. 7-11 では行為者 (kartṛ) と行為の関係が論じられているが、行為目的と行為の関係と同様の議論が展開される。

13 引き続き、vv. 15-16 は行為者と行為の停止、v. 17 は行為の開始と停止を主題とし、同様の論証が適用されると語られている。

na tiṣṭhate\* gamyamānān na gatān nāgatād api / gamanaṃ sampravṛttīś ca nivṛttīś ca gateḥ samā // MMK

2.17

「歩きつつある場所」から留まることはない。「既に歩いた場所」からも、「未だ歩いていない場所」からも〔留まることは〕ない。「歩くこと」(gati) の「始まること」と「止むこと」は、「歩くこと」(gamaṇa) 〔の論証〕と同じ〔論証〕を適用する。  
\* LVP: tiṣṭhate. See Ye [2011], p. 42.

14 yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate / anya eva punar gantā gater iti na yujyate // MMK 2.18  
歩くこと、それこそが歩く者にほかならないということはふさわしくない。さらに、歩く者が歩くこととは別であるということもふさわしくない。

yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi / ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca // MMK 2.19  
もし「歩くこと」、それこそが「歩く者」とするならば、「歩く者」と「歩くこと」に同一性が帰結してしまう。

anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate / gamanaṃ syād ṛte gantur gantā syād gamaṇād ṛte // MMK 2.20

さらに、「歩く者」が「歩くこと」とは別であるとしても想定するならば、「歩く者」なしで「歩くこと」が存在するだろうし、「歩くこと」なしで「歩く者」が存在するだろう。

ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh / na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate // MMK 2.21

〔「行く者」と「行くこと」という〕二つは同一のものとしても、あるいは別異のものとしても成立しない。そのような二つには成立は存在しない。いったいどのようにして〔それが〕存在するのか。

15 ajyate kenacit kaścit kiṃcit kenacid ajyate / kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kaṃcid\* vinā kutaḥ // MMK 9.5

A によって、B が表示され、B が A によって表示される。A なしで B はいかにしてあるのか。B なしで A はいかにしてあるのか。

\* LVP: kiṃcid. See Ye [2011], p. 152.

prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāmpratam cordhvam eva ca / na vidyate 'sti nāstīti nivṛttāś tatra kalpanāḥ // MMK 9.12  
「見ること」など〔の行為〕よりも先にも同時に、以後にも存在しない〔行為者〕、それに対しては、「ある」とか「ない」という諸想定は適用されない。

16 注 7 参照。あるいは、次のようにも説明される。

kiṃ punaḥ sādhanam nyāyāyam / guṇa ity āha / katham jñāyate / evam hi kaścit kaṃcit pṛcchati / kva devadatta iti / sa tasmā ācaṣṭe / asau vṛkṣa iti / katarasmin / yas tiṣṭhatīti / sa vṛkṣaḥ adhikaraṇam bhūtvānyena śabdenābhisambadhyamānaḥ kartā sampadyate / dravye punaḥ sādhanam sati yat karma karmaiva syād yat karaṇam karaṇam eva yad adhikaraṇam adhikaraṇam eva // (MBh I, 442.22-26)

さらに、適切な行為実現要素とは何か。属性である。どのように理解されるのか。次のようにある者がある者に尋ねると

- しよう。「デーヴァダッタはどこだ」と。〔尋ねられた〕彼はその人を示す。「彼は木の元に (Loc.) いる」と。「どこの〔木〕か」「〔そこに〕ある〔木だ〕 (Nom.)」と。その木は、場所 (ahikaraṇa = Loc.) 〔を意味した〕のちに、他の言葉との関係する行為者 (kṛtṛ = Nom.) となっている。だが、行為実現要素が実体であったならば、目的は目的にほかならず、手段は手段にほかならず、場所は場所にほかならないとなってしまう。
- 17 śabdapramāṇakā vayam / yat śabda āha tad asmākam pramāṇam / (MBh I, 11.1-2)
- 18 siddhe śabdārthasambandhe (Vārttika 1) 「ことばと〔ことばの〕表示対象と〔ことばと表示対象の〕関係は成立している」
- 19 tasya bhāvas tvatalau (P 5.1.119) 「その状態 (bhāva) が -tva と -tā である」
- 20 MBh II, 366.10 (Vārttika 5 on P 5.1.119). 『中論頌』でも以下のように示される。  
nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir na salakṣaṇe /  
salakṣaṇālakṣaṇābhyām nāpy anyatra pravartate // MMK 5.3  
相のないものに対する相の適用はなく、相を伴うものに対する〔相の適用〕もない。有相無相とは異なるものに対して〔相が〕適用されることもない。
- 21 LVP: yad indhanam sa ced. See Ye [2011], p. 166.
- 22 [Pras 203.1] tatredhyate yat tad indhanam dāhyam kāṣṭhādikasambhūtam, tasya dagdhā kartāgñih / 「その〔詩頌の〕中で、燃やされているもの、それが木など所燃の薪であり、そのの焼くもの、行為者が火である」
- 23 sadbhūto gamanam gantā triprakāram na gacchati / nāsadbhūto 'pi gamanam triprakāram sa gacchati // MMK 2.24  
「歩く者」は、現に存在していても、三種の仕方の「歩くこと」を歩かない。〔「歩く者」が〕現に存在せずとも、彼は三種の仕方の「歩くこと」を歩かない。  
gamanam sadasadbhūtaḥ triprakāram na gacchati /  
tasmād gatiś ca gantā ca gantavyam ca na vidyate // MMK 2.25  
現に存在し、かつ現に存在しない〔「歩く者」〕は、三種の仕方の「歩くこと」を歩かない。したがって、「歩くこと」と「歩く者」と「歩かれるべき〔道程〕」は存在しない。
- 24 sadbhūtaḥ kāraḥ karma sadbhūtam na karoty ayam / kārako nāpy asadbhūtaḥ karmāsadbhūtam ihate // MMK 8.1
- 25 Cardona [1974], p. 247. また注 28 の『入中論註』に言及される P III.3.113 の規定を参照のこと。
- 26 L: parasparāpekṣayoḥ. R: parasparāpekṣayā. Tib. と de Jong の指示に従った。なお、チャンドラキールティの “parasparāpekṣayā siddhiḥ” と parasparāpekṣikī siddhiḥ” の使い分けについては、小澤 [2006], [2009] 参照。
- 27 この第 13 偈の「取」が「取者」と「取される対象」を包摂することは、他の註釈においても指摘されている。BP D 201b1-1, P 227b2-2; PP D 118a2-3, P 144b5-6; PPt zha 170b1-3, P zha 194b5-7.
- 28 [MABh 261.5-10] 'dir dngos po la l'a Ta'i rkyen byas nas nye bar len pas na nye bar len pa zhes bya ba yin la / dngos po yang sgrub par byed pa med par 'byung ba ma yin pas / rang gi sgrub par byed pa nye bar blang ba dang nye bar len pa po nye bar 'jog pa yin na / nye bar len pa'i sgras ni krI ta dang l'a Ta ni phal cher ro zhes bya bas las la l'a Ta'i rkyen byas nas nye bar blang bar bya ba las kyang brjod pa nyid do // 「こ〔の詩頌〕の中で、動詞〔語根〕 (\*bhāva\*) に Lyuṭ 接辞 (-ana 接辞) をつけて、「取」 (\*upādāna) とは取すること (\*upātti) 〔という行為そのもの〕である。〔だが、〕動詞も〔動詞語根に表示される行為の〕成就がなければ〔動詞に表示される行為自体が〕ありえないので、自らの行為実現要素 (\*sādhana) たる「〔取される対象としての〕取」 (\*upādāna) と「取者」 (\*upādātṛ) とを統合している。したがって、「取」という語は、「kṛtya 接辞と Lyuṭ 接辞はさまざまな〔意味に用いられる〕」 (P III.3.113, kṛtya-Lyuṭ bahulam) のだから、行為 (\*kriyā) に Lyuṭ 接辞をつけて、「取される対象」という「行為対象」 (\*karman) をも表示する」 \*1 「あらしめること」 = kriyā. 文法学では、kriyā と bhāva を同義語として扱う。これは √ bhū の使役形で名詞化された bhāva が「あらしめること」「ならしめること」つまり「ある行為の実現過程」という意味で「作用」 (vyāpāra) と同義とされるからである (小川 [1990], pp. 83, 94-99, n. 43). また、既実現された行為は sattā と呼ばれる (赤松 [1998], p. 202-203).
- 29 第 8 章を仏語訳した May [1959] は先にあげた第 2 偈の註釈を重視して <acte> と訳し (May [1959], p. 144, n. 413), Bhattacharya はこの文脈の “karman” の両義性を踏まえ、‘the <act-object>’ と翻訳する (Bhattacharya [1980-1981], p. 42). また、Siderits and Katsura [2005] は ‘action’ としていたが、2013 年に出版された版ではこの章の “karman” をすべて ‘object’ に改訂している。現段階で、筆者は両義性が意図されているという以上の結論は出せない。
- 30 LVP : prajñāpyate. See Ye [2011], p. 374.
- 31 この「五種の探求」を吉蔵は「五求門破」と称す

る。『中観論疏』T42, No. 1824, 99b17.

32 *ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet / skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ // MMK 18.1*

我が〔五〕蘊であるならば、生滅を有するものとなるであろう。〔五〕蘊とは別なものであるならば、〔我は〕〔五〕蘊という相を持たないものとなるであろう。

*ātmany asati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati / nirmamo nirahaṃkāraḥ śamād ātmātmanīyayoh\* // MMK 18.2*

そして、我が存在しない場合に、如何にして我所がありえるのか。我我所の寂止により、我がものという意識なく、我という意識がない。

\* LVP: *ātmātmanīyayoh*. See Ye [2011], p. 300.

33 なお、『中論頌』において“*tattva*”は8つの偈頌に用いられ、意味としては「それぞれのもの」つまり同一性を示すか、「教説における真実」(cf. MMK 15.6: *tattvaṃ buddhasāsane*)を示すと考えられる。

34 [Pras 435.3-4] *tattvānyatvapakṣa eva tu pañcāpi pakṣā antargatā vastutaḥ satkāyadrṣṭipravṛtṭyapekṣyā tu pañca pakṣāḥ samupavarṇyanta ācāryeṇeti vijñeyam / 「一方、五種の主張も、実際にはほかならぬ同一性・別異性という主張に含まれるが、有身見への適用に関して五種の主張を師は特に述べていると知るべきである」*

なお、『中論頌』では「有身見」(*satkāyadrṣṭi*)の語は用いられず、「自身見」(*svakāya drṣṭi*)と言われている。パーリ語の“*sakkāyadīṭṭhi*”の語源を巡る研究史は今西 [1986] に詳しい。

*svakāyadrṣṭivat kleśāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā / svakāyadrṣṭivat kliṣṭam kleśeṣv api na pañcadhā // MMK 23.5*

自身見と同様に、五種に〔探求して〕も諸煩惱は有染〔の心〕には存在しない。自身見と同様に、五種に〔探求して〕も有染〔の心〕は諸煩惱の中にも存在しない。

35 LVP: 'tha. See Ye [2011], p. 356.

36 類似した表現はある。

*vināśayati durdrṣṭā śūnyatā mandamedhasam / sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā // MMK 24.11*  
誤って見られた空性は、智慧少なき者を破滅させる。例えば、誤って捉えられた蛇や、あるいは、誤って掛けられた呪文のように。

37 『中論頌』で śiva 「吉祥」が用いられるのは、帰敬偈と、いま引用した第5章第8偈と第25章第24偈の3か所。

38 ブッダパーリタは、第5章第8偈を縁起と関連づけて註釈する。

[BP D 182b3-5, P 205b8-206a2] *blo chung ngu gang dag*

*rten cing 'brel par 'byung ba mchog tu zab pa ma rtogs pa<sup>1</sup> na dngos po rnams la yod pa nyid dang/ med pa nyid du rjes su lta ba chad pa dang rtag par lta bas blo gros kyi mig bsgribs pa<sup>2</sup> de dag gis ni mya ngan las 'das pa lta<sup>3</sup> bar bya ba nye bar zhi zhing zhi ba mi mthong ngo/ de'i phyir yang dag pa ji lta ba bzhin du ma mthong ba spros pa la mngon par dga' ba'i yid dang ldan pa de dag gi phung po dang khams dang skye mched dag la brten pa'i chos ston pa dag ni don med pa nyid du 'gyur ro/ de lta bas na 'di ni don dam pa yin gyis mi 'jigs shig / <sup>1</sup> D: rtogs pa, Pek: gtogs pa. <sup>2</sup> D: bsgribs pa, Pek: sgribs pa. <sup>3</sup> D: lta, Pek: blta.*

最勝 (\*vara) にして深遠 (\*gambhira) な縁起を理解せず、諸存在を有性や無性であると見て、常や断という見によって智慧の眼を覆われた「智慧の少ない者たち」、彼らは、涅槃という「対象の寂滅を見ない」。それゆえ、真実 (\*yathābhūta) を見ずに、戯論を楽しむ者たちにとって、蘊や界・処に基づくダルマの諸説示は無意味にはかならない。したがって、こ〔対象の寂滅〕とは勝義であるのだから、〔それを〕恐れてはならない。

39 チャンドラキールティは「世間八法」(*aṣṭalokadharmā*)をあげる (Pras 350.13-15)。

40 [Pras 350.16-17] *sa cāyam laukikāḥ prapañco niravaśeṣaḥ śūnyatāyām sarvabhāvasvabhāvasūnyatādarśane sati nirudhyate // 「そして、これら世俗に属する戯論はあますことなく、空性において、すなわち一切法の自性が空であると見るときに止滅する」*

41 注 32 参照。

42 PP D 185a1-2, P 230b1-3; PPt 170b1-3, P 93b4-6. バーヴィヴェーカのこのような理解はチャンドラキールティによって批判されている (Pras 351.15-354.2)。チャンドラキールティの批判は、声聞独覚も法無我を見ることは可能であって、それなくして人無我也証得できないとする彼の修道論による (MA 19.17-20.7)。

43 『大毘婆沙論』36a17-20: 復次爲止他宗顯正義故。謂譬喩者。作如是説。薩迦耶見無實所縁。彼作是言。薩迦耶見計我我所。於勝義中無我我所。如人見繩謂是蛇。見杭謂是人等。此亦如是故無所縁。(T28, 26a19-21)

44 『大毘婆沙論』36a23-25: 薩迦耶見。縁五取蘊計我我所。如縁繩杭謂是蛇人。行相顛倒非無所縁。以五取蘊是實有故。(T28, 26a22-24)

45 『順正理論』以見唯法時我見即滅故。「ただ法を見る時をもって、我見即ち滅する故に」(T29, No. 1562, 606b5)

46 『大毘婆沙論』40c26-41a2: 問何謂非我。答一切法。

問何縁外道於彼計我。答愚去來等作用事故。彼作是念。若無我者。誰去誰來。誰住誰坐。誰屈誰申。誰起誰臥。誰見聞嗅嘗觸憶識。以有我故有此等事。故諸外道於彼計我。(T28, 30a8-14)

47 『大毘婆沙論』41a16-22：問善說法者。亦說諸法常有實體性相。我事而非惡見。何故外道說有實我便是惡見。答我有二種。一者法我。二者補特伽羅我。善說法者。唯說實有法我。法性實有。如實見故不名惡見。外道亦說。實有補特伽羅我。補特伽羅非實有性。虛妄見故名爲惡見。

48 『大毘婆沙論』2c23：問阿毘達磨。自性云何。答無漏慧根。(T 28, 2c26; 417b3-4)；3b11-13：又由此故發起殊勝聞所成慧。分別諸法自相共相建立諸法自相共相。害實物愚及所緣愚。以於諸法不增減故。亦得名爲阿毘達磨。(T28, 3a28-b2)

49 vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ / puṇyapāpakṛtām\* naiva pravibhāgaś ca yujyate // MMK 17.24

まさにすべての言語習慣と矛盾することは疑いが無い。そして、福德をなす者と不善をなす者との区別が妥当しないことになる。

\* LVP: puṇyapāpakṛtor. See Ye [2011], p. 282.

50 『識身足論』T,26 535a8-525b9.

51 宮下 [1994], pp. 110-108.

52 『識身足論』537b2-3：補特伽羅論者作如是言。諦義勝義。補特伽羅。可得可證。現有等有。是故定有補特伽羅。

[M I 259.13-16] yaññad eva bhikkhave paccayaṃ paṭicca uppajjati viññāṇaṃ tena teneva saṅkhaṃ gacchati, cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati viññāṇaṃ, cakkhuvīññāṇaṃ teva saṅkhaṃ gacchati. 『中阿含』201 経, T1, 767a24-26.

53 『婆沙論』における縁起の意味の分節については、宮下 [1992], 本庄 [1999] 参照。

54 『識身足論』535a22-24：芻由彼彼因。由彼彼縁。發生於識。識既生已墮彼彼數。由眼及色發生於識。識既生已墮眼識數。この経言は、『マジマ・ニカーヤ』38 経と『中阿含経』201 経に対応する。

55 『中阿含』201 経, T1, 767b12-19.

56 [M I 256.11-14] tena kho pana samayena Sātissa nāma bhikkhuno kevaṭṭaputtassa evarūpaṃ pāpakaṃ ditthigataṃ uppannaṃ hoti: tathāhaṃ bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi yathā tad ev' idaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati, anaññaṃ ti. 「そのとき、漁師の息子であるサー

ティッサ比丘に、次のような悪しき見が生じた。世尊は、ほかならぬこの識がさまよい、輪廻し、不変であると、そのように説示していると、私はそのように理解した。」と

57 ナーガールジュナに先行する『婆沙論』での自性という概念の成立によって、業の相続としての十二支縁起と、自性を有する諸法の因果関係をもってあらゆるものの生起と消滅を論じる一切法因縁生という、二つの縁起の意味の分節が可能になったことが、先行研究によって明らかにされている(注 53 参照)。このような思想史的背景を踏まえて『中論頌』構成を見ると、第 25 章までで、自性、つまり、「ことばとことばの対象の实在を想定する見」の否認を行い、第 26 章、第 27 章に至って、ことばの対象の实在を想定しない教説としての十二支縁起と、見そのものを主題としているといえる。有情の業の相続と切り離して、諸法の因果関係を論じる枠組みを得たことが、説一切有部の教義学を構築する土台となった一方で、ナーガールジュナの立場は、まさにその因縁生・縁起は、「ことばの対象の实在を想定する見」に欲望の源泉があるとする教説と対になって理解されるべきものだということになる。

#### 略号および参考文献

『識身足論』『アビダルマ識身足論』玄奘訳, T 26, No. 1536.

『順正理論』『阿毘達磨順正理論』玄奘訳, T 29, No. 1562.

『大毘婆沙論』『阿毘達磨大毘婆沙論』玄奘訳, T 27, No. 1545.

BP *Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti*, Buddhapālita. dbu ma rtsa ba'i 'grel pa buddha p'ali ta. D No. 3842, P No. 5242.

M *Majjimanikāya*, PTS.

MABh *Madhyamakāvatārabhāṣya*, Candrakīrti, (ed.) Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, Traduction Tibétaine*, Bibliotheca Buddhica, Vol. 9, St. Pétersbourg, 1907-1912.

MBh *Vyākaraṇamahābhāṣya* of Patañjali, 3 Vols., ed. Kielhorn, revised and furnished with additional readings, references, and select

- critical notes by K.V. Abhyanka, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1965.
- MMK *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna. See Pras, de Jong, Ye.
- PP *Prajñāpradīpa-mūlamadhyamakavṛtti*, Bhāviveka. D No. 3853, P No. 5253.
- PPt *Prajñāpradīpaṭīkā*, Avalokitavrata. D No. 3859, P No. 5259.
- Pras *Prasannapadā*, Candrakīrti, ed. Louis de la Vallée Poussin, *MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀS (MĀDHYAMIKASŪTRAS) NĀGĀRJUNA avec la PRASANNAPADĀ, Commentaire de CANDRAKĪRTI*, St. Pétersbourg, 1903-13.
- PS(V) *Pramāṇasamuccya (-Vṛtti)* of Dignāga. see 服部 1968.
- Bhattacharya
- 1980 "Nāgārjuna's Arguments Against Motion: Their Grammatical Basis," *A Corpus of Indian Studies Essays in honour of Professor Gaurinath Sastri*, 1980, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 6, pp. 85-95.
- 1980-1981 "The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments Some Further Considerations," *Indologica Taurinensia*, Official Organ of the International Association of Sanskrit Studies, Vol. VIII-IX, 1980-1981, Jollygrafica, Torino, Italy, 35-43.
- 1985 "Nāgārjuna's Arguments Against Motion," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. VIII, No. 1, 1985, pp. 7-15.
- Cardona, George
- 1974 "Pāṇini's Kārikas: A Gency, Animation and Identity," *JIP*, 2, pp. 231-306.
- 1983 *Linguistic Analysis and Some Indian Tradition*, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- 1999 "Recent Research in Pāṇinian Studies," Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- de Jong, J. W
- 1977 *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Madras, The Adyar Library and Research Center.
- 1978 "Textcritical Notes on the *Prasannapadā*," *Indo-Iranian Journal*, 20, 1-2, pp. 25-59; 3-4, pp. 217-252.
- May, Jacques
- 1959 *Candrakīrti Prasannapadā. Madhyamakavṛtti*, Paris, Adrien-Maisonneuve.
- Siderits, Mark and Katsura, Syoryu
- 2005 "Mūlamadhyamakakārikā I-X", 『インド学チベツト学研究』, No. 9-10, pp. 129-185.
- 2013 *Nāgārjuna's Middle Way*, Wisdom Publications, Boston, 2013.
- Ye Shaoyang
- 2011 *Zhungleungsong; Fanzanghan Hejiao, Daodu, Yizhu: Mūlamadhyamakakārika: New Editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese Versions, with Commentary and a Modern Chinese Translation*, Shanghai: Zhongxi Book Company.
- 赤松明彦
- 1998 『古典インドの言語哲学2 文について』 東洋文庫 638, 平凡社.
- 今西順吉
- 1987 「言語世界の構造とその破壊—『中論』の言語哲学について—」『印度哲学仏教学』N0. 2, pp. 57-87.
- 畝部俊也
- 1998 「インド言語思想における<言語=名称論>批判一文をめぐるナーガールジュナとバルトリハリの議論—」『仏教学セミナー』No. 67, pp. 23-46.
- 小川英世
- 1990 「行為と言語—サンスクリット意味論研究：動詞語根の意—」『広島大学文学部紀要』第49巻特輯号3.
- 1991 「Gamyate, Gamyamāna, Gata, Agata—『中論』II, kk, 1-6の一考察—」, 『印度学仏教学研究』, 39-2 (78), pp. 887-883.
- 1994 「Mahābhāṣya ad P1.3.1 研究 (5)」『広島大学文学部紀要』54, pp. 41-61.

小澤千晶

- 2005 「『中論』における無自性への道—五種の探求と不一不異をの縁起をめぐって—」, 『大谷大学大学院研究紀要』, 22, pp. 23-45.
- 2006 「清弁と相互依存の縁起—『般若灯論』の用例を中心として」『印度学仏教学研究』, 55-1 (109), pp. 458-454.
- 2009 「チャンドラキールティの相互依存の縁起—縁起と考察 (vicāra) の関連性をめぐって」『仏教学セミナー』 88, pp.152-129.

桂紹隆 (Katsura, Shoryu)

- 1997 "Nāgārjuna and Pratīyasamutpāda", 『印度学仏教学研究』, 91 (46-1), pp. 497-492.
- 2000 "'Nāgārjuna and the Trilemma or trikalya-siddhi," *Studia Indologiczne* 7 (On the Understanding of Other Cultures : Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of Birth of Stanislaw Schayer (1899-1941) Warsaw University, Poland, October 7-10, 1999) pp. 207-231.
- 2002 「ヴェスバンドウの刹那滅論証」桜部建博士喜寿記念論集『初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, pp. 259-276.

櫻部建

- 2002 『阿含の仏教』文栄堂.

竹中智泰

- 1989 「言語と意味の考察 2 語の表示対象—個物と普遍」岩波講座 東洋思想第7巻『インド思想3』, pp. 84-102.

立川武蔵

- 1988 「月称註『明らかな言葉』二章和訳・解説 (一)」『成田山仏教研究所紀要』, 11, pp. 195-218.
- 1994 『中論の思想』, 法蔵館.

服部正明

- 1968 *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press, 47.

本庄良文

- 1999 「説一切有部の縁起説—舟橋一哉の検討」『印度学仏教学研究』, 48-1 (95), pp. 430-424.

宮下晴輝

- 1992 「無明と諸行—『俱舍論』における心と形」『日本仏教学会年報』 57, pp. 1-28.
- 1997 「有部の論書における自性の用例」『仏教学セミナー』 65, pp. 94-79.

