Title	ナーガールジュナの馬：「空性」という標示
Sub Title	Das Pferd Nāgārjunas : Die Benennung der Leerheit
Author	齋藤, 直樹(Saito, Naoki)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2016
Jtitle	哲學 No.137 (2016. 3) ,p.1- 35
JaLC DOI	
Abstract	<p>Die Idee der "Leerheit" ist eines der wichtigsten Kennzeichen des Buddhismus. Im Kapitel der "vier edlen Wahrheiten" seines Hauptwerkes Mūlamadhyamakārikā gibt Nāgārjuna (ca. 150–250) zum ersten und einzigen Mal im gesamten Werk drei Bestimmungen der Leerheit, nämlich das abhängige Entstehen, die Benennung unter Beziehung von anderen, mit anderen Worten die Benennung im Zusammenhang mit anderen, und den mittleren Weg. Bevor er die drei Begriffe nennt, hat er dem Gegner seine Unwissenheit in Bezug auf drei Punkte vorgeworfen : du kennst weder die Veranlassung zur Leerheit (śūnyatāyām. prayojanam) noch die Leerheit(śūnyatā) und den Sinn, das Ziel oder den Nutzen der Leerheit (śūnyatārthah.). Ich nehme an, dass die drei Punkte den drei Bestimmungen der Leerheit entsprechen, obwohl bislang kein Übersetzer des Werkes und kein Forscher darauf hingewiesen haben. Besonders soll der zweite Punkt, die Leerheit, hier lediglich im Wortsinn aufgefaßt werden, so dass er die treffende Entsprechung für den zweiten Begriff, die Benennung darstellt. Nāgārjuna hält zudem den Gegner zum Besten, weil er das Pferd vergesse, auf das er sich setzt. Nach Meinung Candrakīrtis (ca. 600–650), eines späteren Kommentators, ist das Pferd eine Metapher der Leerheit. Meiner Auffassung nach soll das Pferd vielmehr mit dem Wort der Leerheit verglichen werden, das den Zusammenhang oder die Abhängigkeit aller Dinge ausdrückt. Außerdem entspricht das abhängige Entstehen der Veranlassung zur Leerheit, weil es das erste Prinzip der Lehre des Buddha ist, mit dem er selbst die Erleuchtung erlangt hat und das der Verfasser als solches am Anfang dieses Werkes in den Verehrungsversen erklärt. Der mittlere Weg schließlich passt zum Sinn der Leerheit, weil er der wichtigste Lehrsatz der theoretischen sowie praktischen Tradition im Buddhismus ist, der die vollkommene Auflösung der Gegensätze in</p>

	allen Arten thematisiert.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000137-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ナーガールジュナの馬

——「空性」という標示——

齋 藤 直 樹*

Das Pferd Nāgārjunas

—Die Benennung der Leerheit—

(Zusammenfassung) ¹*Naoki Saitou*

Die Idee der "Leerheit" ist eines der wichtigsten Kennzeichen des Buddhismus. Im Kapitel der "vier edlen Wahrheiten" seines Hauptwerkes *Mūlamadhyamakakārikā* gibt Nāgārjuna (ca. 150–250) zum ersten und einzigen Mal im gesamten Werk drei Bestimmungen der Leerheit, nämlich das abhängige Entstehen, die Benennung unter Beziehung von anderen, mit anderen Worten die Benennung im Zusammenhang mit anderen, und den mittleren Weg. Bevor er die drei Begriffe nennt, hat er dem Gegner seine Unwissenheit in Bezug auf drei Punkte vorgeworfen: du kennst weder die Veranlassung zur Leerheit (*śūnyatāyāṃ prayojanam*) noch die Leerheit (*śūnyatā*) und den Sinn, das Ziel oder den Nutzen der Leerheit (*śūnyatārthaḥ*). Ich nehme an, dass die drei Punkte den drei Bestimmungen der Leerheit entsprechen, obwohl bislang kein Übersetzer des Werkes und kein Forscher darauf hingewiesen haben. Besonders soll der zweite Punkt, die Leerheit, hier lediglich im Wortsinn aufgefaßt werden, so dass er die treffende Entsprechung für den zweiten Begriff, die Benennung darstellt. Nāgārjuna hält zudem den Gegner zum Besten, weil er das Pferd vergesse, auf das er sich setzt. Nach Meinung Candrakirtis (ca. 600–650), eines späteren Kommentators, ist das Pferd eine Metapher der Leerheit. Meiner Auffassung nach soll das Pferd vielmehr mit dem Wort der Leerheit verglichen werden, das den Zusammenhang oder die Abhängigkeit aller Dinge ausdrückt. Außerdem entspricht das abhängige Entstehen der Veranlassung zur Leerheit, weil es das erste Prinzip der Lehre des Buddha ist, mit dem er selbst die Erleuchtung erlangt hat und das der Verfasser als solches am Anfang dieses Werkes in den Verehrungsversen erklärt. Der mittlere Weg schließlich passt zum Sinn der Leerheit, weil er der wichtigste Lehrsatz der theoretischen sowie praktischen Tradition im Buddhismus ist, der die vollkommene Auflösung der Gegensätze in allen Arten thematisiert.

* 慶應義塾大学非常勤講師

0.

空性 (sūnyatā) はブツダによって教示された概念であり、有 (bhāva) が無自性である (niḥsvabhāvatva) こと、すなわちそれ自体として実在しないことの根拠となる概念であることが、『中論』(Mūlamadhyamakakārikā) 第十三章にしめされている²。

[世尊が言うとおりに、] もし虚妄な特性をもつもの、それが虚妄であるならば、
[虚妄なものはそもそも実在しないのだから、] そのばあいになが虚妄とされる
のか³。その [問い] に対して世尊は空性を顕示する [ことば] をかたられた。
諸有は無自性である。[諸有において] 別様になることが見られるからである。
無自性である諸有は実在しない。なぜなら (yataḥ), 諸有は空であるから。
(MūlMaKā, 13.2-3)

原則として、自性 (svabhāva) はあるものそれ自体を、有はすべての事物または事項、つまり実体的に存在するものと概念的に存在するものの両方を意味するものと理解されてよい。ここでは、空性を根拠として有の独立自存性が否定され、それを根拠として有の非実在が帰結されている。この例を始めとして、中論において空性はすべての事物-事項の実在性を否定する概念として使用される。しかし、すべての事物-事項が空という語によって述定されることがゆるされるならば、いかなる事物-事項も無意味で無価値なものを見なされることにならざるをえないのではないか。しかも、空性自身も一つの事物-事項である以上、「空性の空性」あるいは「空性はそれ自身空である」という思惟も当然可能であり、それによって空性が実在性をもたないことがみとめられるならば、その判断がなんらかの意味をもつことはありえないことになるであろう。したがって「すべての有は空である」という言明はいかなる内容ももたない、まさに空虚な言明でしかないことになるのではないか。

中論の全篇にわたってこれらの疑義への回答がこころみられるなかで、取りわけ第二十四章「四つのとうとい真理の考査」においてその作者は、空性の概念がブッダの教示のなかで果たす本来的な機能を提示し、その概念に込められている積極的な意義をあきらかにしようとする。その論書の全二十七章のなかでの最多数となる四十詩節からなるその章の、位置的にも内容的にも中心をなす第十八詩において、中論全体のなかでただ一度だけ、空性に明確な規定があたえられる。空性を「縁起」(pratityasamutpāda)、「仮名」(upādāyaprajñapti)「中道」(madhyamā pratipad)という、仏教教理の伝統において重要視されてきた三つの事項に結びつけるこの詩節が、中論に盛られたナーガールジュナの思想の一つの核心を顕わにするであらうことは論を待たない。

しかし、空性がそれらの概念によって規定されたとしてもなお、かならずしも上述の疑問が十分に解消されているとはおもわれない。「縁起」もまたそれ自身一つの事物-事項であることが拒否されない限り、それが逆に空性によってその有意性をうばわれることを、だれもさまたげることはいできないからである。ここで問われるべきは、空性による述定がなされることの意味である。ナーガールジュナにとって「空である」という述語付けはただ事物-事項の実在性を否定するためだけになされるのではないはずである。そうであれば、ナーガールジュナは空性という概念のもとにいかなる意義を見いだし、いかなる意図をもってその概念を導入しているのかが問われなければならない。そのうえでさらに、空性を規定するために「縁起」「仮名」「中道」という三つの事物-事項を選択したナーガールジュナの真意がどこにあるのかという問いへの回答が、あわせてもとめられることになる。

1.

「四つのとうとい真理（四聖諦）の考査」の冒頭において、ナーガール

ジュナの論敵はあらゆるものの空性から現出 (udaya) と亡失 (vyaya) の不成立を導出したうえで、四つのとうとい真理すらもが非有 (abhāva) であらざるをえないという帰結をみちびく⁴。この論敵の発言としてさらに第二から六詩に掛けて、第一詩にしめされる前提のもとでは、仏教教理上のもろもろの重要事項、謂わゆる三宝までもが非有となることがしるされ、最後に空性に依拠する理説が世俗における一切の言語的慣行 (saṃvyavahāra) を無効とするものであることがしめされる⁵。論敵からのそのような論難を受けてナーガールジュナはまず、第七詩において論敵の空性に対する無知を指弾する。その無知は三つの項目に集約される。

以上 [の非難] に対してわれわれは言う。きみは空性への動機と空性、そして空性の意義を知らず、それゆえ [上述の] ように掻きみだされている。
(MūlMaKā, 24.7)

この詩節への注釈、つまりその意味内容を解明しようとするなかでチャンドラキールティ (Candrakīrti 月称, ca. 600–650) が三項目のそれぞれに対応し、それらを説明するものとして中論の他の箇所を引用していることからもうかがえるように、それらは空性をもつ教理的な重要性についての三つの問いとして捉えられうる。すなわち、「空性へと向かう動機はなにか」、「空性とはなにか」、「空性の意義とはなにか」という三つの問いである。チャンドラキールティは各設問に対する各回答として第十八章第五詩、同章第九詩、第二十四章第十八詩を提示する。

業と煩惱との衰滅のゆえに解脱がある。分別から業と煩惱とが [生じ]。その [分別] は分裂的多様化 (prapañca) から [生じる]。しかし、分裂的多様化は空性において途絶する。(MūlMaKā, 18.5)

他者による確知をふくむものではなく [、みずから得るものである]、静寂で

ある、もろもろの分裂的多様化によって分裂的に多様化することがない (aprapañcita), 分別をはなれている、種々のものからなるのではない、これらは [すべて]、真実の相である。(ibid., 18.9)

[他に] 依存して生起すること、それをわれわれは空性と呼ぶ。その [空性] は [他を] 取りこんでの標示であり、まさにその [空性] が中の行道にほかならない。(ibid., 24.18)

「空性への動機」すなわち修行者が空性へと向かおうとする動機もしくは目的⁶は、かれが空性の境地において分裂的多様化から解放されることにある、という見解はたしかに肯綮にあたいる。空性が真実 (tattva) でないはずはなく、真実の相が空性に相応するという見識も首肯しうる。空性にあたえられる三つの規定すなわち「依存による生起」「取りこんでの標示」「中の行道」が空性の意味 (artha) を表していることに異論の余地はない。

しかし、果たしてナーガールジュナはここで本当に幾章かまえにかたつたことへの参照をもとめていたのだろうか。第七詩の言明が論敵に対するたんなる侮言ではなく、問い掛けであるならば、ナーガールジュナはなぜその回答をその場でしめさなかったのか。論敵は空性に関して無知である、あるいは誤解におちいつていると言う以上、かれは論敵に対してただしい知識を提供し、その無知あるいは誤解を解こうとするはずであるし、そうしなければならないのではないか。事実、第八から十八詩までの叙述は論敵の無知あるいは誤解を解消すべきものとして構成されている。そうであれば、そのなかにさきの三つの問いに対する回答もふくまれているのではないか。第十八詩にかかげられる空性の規定が三つであるのはたんなる偶然かたんなる数合わせに過ぎないのだろうか。第七詩の三項目と第十八詩の三規定との直接的な対応を見てとることを可とし、その是非について検討する価値があるとおもわれる。

2.

三つの設問につづく第八から十七詩に掛けて、ナーガールジュナは「空である」という述定によって構成される言明がただしいとみとめられるための一つの前提を設定する。空性が有意味な概念として、つまり論敵が言うようなたんなる非有を意味するのではないことが理解されるためには、まず真理の二つ根本的水準が区別されなければならない。

二つの真理に依拠してブッダがたの諸法の説示がある。[すなわち、]世間の被覆された真理と、至高の意義としての真理とである。

これら二つの真理の区分を認識しないものたちはブッダの深甚なる教令における真実を認識しない。

言語的慣行 (vyavahāra) に依拠せずして至高の意義はしめされない。至高の意義に到達せずして、涅槃は証得されない。(MūlMaKā, 24.8-10)

おそらくナーガールジュナは至高の意義としての真理そのものは言述されえないということ、そしてその真理の境域においてはことばは無効であるということに依拠して⁷、二つの真理の区分という学説を受け入れたのであろう。その了解において、諸法の説示 (dharmadeśanā) とブッダがたの教令 (buddhaśāsana)、すなわちことばによる教理の表出は、被覆された真理 (saṃvṛtisatya) としてのみその真理性の基盤をあたえられるということがみとめられる。仏教にとっての最高の目的は無論解脱もしくは涅槃への到達であるけれども、ナーガールジュナはその目的がいかなる階梯も経ずに直接成就されることをみとめない。言語的慣行、つまりは有意義な言語による世俗的活動という媒介がなければ、ひとびとの目的達成はのぞみえない。しかもその活動は学理にかなうものでなければならない。涅槃をのぞむのであれば、ひとびとはまず言語における真理を獲得することがもとめられる。被覆された真理は決して究極的な目的達成のための十分

な条件ではないとしても、そのための不可欠の要因をなすものである。そして、中論の作者にとって、ブッダの教説が言語的慣行における真理、被覆された真理であることにいささかの疑いもないはずである。ナーガールジュナはその制約を受け入れたうえで、その制約のなかでの真理を確定しようとしている。

空性はブッダによって教示された教理事項の一つである。論敵は空性の真の意味を理解せず、それをたんなる非有と見なすことによってみずから誤謬におちいったばかりでなく、その誤謬を空性に信をおくものに転嫁しようとする。

しかし、きみが空性に対して罵詈雑言をなすとしても、[それがもたらす] 誤りの帰結はわれわれに帰せられるものではない。その[誤りの帰結]は[あるものが] 空である [と言われる] ときには成り立たない。

あるひとにとって空性が理にかなうとき、そのひとにとってはすべて [の事項] が理にかなう。あるひとにとって空性が理にかなわないとき、そのひとにとってはすべて [の事項] が理にかなわない。

[空性をみとめないがゆえに] みずからに帰せられる誤りをわれわれに押しつけるそのきみは、[空性という] 馬に乗っていないながら、まさにその馬をわすれてしまっている。(MūlMaKā, 24.13-15)

言うまでもなく、空性という事項そのものの真偽を問うことはできない。ある事項自体は真でも偽でもなく、それがなにを述定するか、つまりなにが空であるかについてのみその真偽が判定されうる。空性に関するナーガールジュナの思想をよりよく理解する一つの手立てとして、空性という抽象名詞を「あるものは空である」という一つの文として捉えることが有効である。

第十四詩に出る「すべて」(sarvam)は、四つのとうとい真理から言語

的慣行、たとえば「なす、焼く、食べる、立つ、行く、来る」といった日常的な動詞表現にいたるまで、事物-事項と見なされうるもののすべてである (PrasPa, pp. 500, 13-501, 5)。なにかが空であることを真と見なすひとにとっては、それら諸事項のどれが主語になっても、「空である」という述定はただしい。空性の概念に非有のみを見いだすひとにとっては、しかし、上記のすべての諸事項が空であるという判断はそれらすべては非有であると言いかえられることによって誤りとなる。空性と非有とを意味上同一の概念として捉えることにそもそもの誤りが存する。その誤った前提からみちびかれる帰結も当然誤りでしかない⁸。論敵は空性という概念をもちいながら、その概念の真意を捉えそこねているがゆえに、その概念を否定しようとする際にその概念にみづからが依拠していることを見うなっている。ナーガールジュナはそのすがたを馬上にいて馬をわすれるおろかな騎手に見たてる。

つづく二つの詩節において、ナーガールジュナは空性と非有との同一視が誤りである、その理由をあきらかにする。

もしきみが、諸有を [それらの] 自性のゆえに実在するものと見なすならば、そのとききみは、原因 (hetu) にも依因 (pratyaya) にも関わりをもたない諸有を見ているのである。

[したがって、] きみは作果と作因、および能作者と能作具と能作⁹、生起と途絶および結果を撥ねのけている。(MūlMaKā, 24.16-17)

ナーガールジュナの論敵は、諸有はそれ自体として実在するものであると言う。この見解は諸有が空であり、したがって無自性であるならば、それらは非有であるという、冒頭の詩節にしめされた見解と表裏をなすものと見なされる。もし有が実在するならば、それは他の諸事物-事項から独立した、それ自体としてあるものとみとめられなければならない。一個同一

のそのものとして捉えられるもの、それが有である。それゆえ、有は決して空ではない。

それに対して、一個同一のそのもの、または自性としてあるものの措定をナーガールジュナはみとめない (MūlMaKā, 13.3, 本稿 p. 2)。その否定の根拠は二つの了解にもとめられる。すなわち、自性につくられないものであり、したがって生成消滅変化にまったくかかわらないということ¹⁰、そして自性はそれ自体独立したものであり、それが存在するためにそれ自身以外のなにものも必要としないということである¹¹。もしすべての有が空ではなく、したがってそれ自体としてのみ存在しうるのであれば、この二つの根拠に照らして、それは原因と結果、作因と作果、能作者と能作具と能作、生起と途絶という、現実的な諸事象の成立から解脱の可能性にまでかわる諸要因とはいかなる関係ももたないことにならざるをえない。

ナーガールジュナは、しかし、中論のこれまでの諸章のなかで、それら諸要因の実在性をことごとく否定してきたのではなかったか。「因と果の考査」(第二十章)において原因と結果が、「行為と行為体の考査」(第八章)において作因と作果および能作者と能作具と能作が、帰敬偈と「生成、滞留と崩壊の考査」(第七章)、「出来と破滅の考査」(第二十一章)において生起と途絶が論じられ、それら諸項目の存立の不合理性が暴きだされてきた。そのおなじ作者がなぜここで論敵の見解においてそれらが成り立たないことを取えて指摘したのか。

ナーガールジュナは「有と非有の考査」(第十五章)において、自性も他性も、有も非有も存立しないこと、言いかえればその存在が論理的に証明されないことを主張している。

自性が非有であるとき、いかにして他性が生じることになるのか。なぜなら他性もつ自性が他性と称されるのだから。

自性と他性なくして、いかにしてさらに有が[確立しよう]か。なぜなら、

自性あるいは他性があるとき、有が確立するからである¹²。

有が承認されないならば、非有は決して確立しない。なぜなら、ひとびとは有が別様になることを非有と言うのだから¹³。

自性と他性、有と非有を見るものたちはブッダがたの教令における真実を見ない。(MūlMaKā, 15.3-6)

たしかに原因と結果、作因と作果、能作者と能作具と能作、生起と途絶という連関をなすそれぞれの項をその連関から切りはなして、それぞれを^{実体的な}事物-事項と見なすならば、それらの存在は立証されないことになる。しかし、それらの連関または関係そのものに視点を据えるならば、原因と結果等という各別の事物-事項、つまり^{実体的な}存在とは別の、連関性という水準が捉えられることになる。あるものの^{実体的な}実体性が問われるとき、そのあるものにおける自性の有無がその諾否の判定基準となる。論敵はあるものに自性がなければ、それは存在しないと言う。しかし、ナーガールジュナにとっては自性の有無が重要なのではない。他との連関を一切まぬかれている^{実体的な}実体の存在を前提とする思考法にこそ、ナーガールジュナの批判の目はそそがれている。

おなじ章のなかでナーガールジュナはさらに言う。

もし実在するということが本性 (prakṛti) としてあるとするならば、それが実在しないということはないことになろう。なぜなら、本性が別様になることは決して成り立たないからである。

本性が実在ではないとき、なにがいつか別様になることになるのか。本性が実在であるとき、なにがいつか別様になることになるのか。(MūlMaKā, 15.8-9)

ナーガールジュナは別様になること (anyathātva/anyathābhāva)、すなわち^{実体的な}変化を捉えようとしている。真実 (tattva) を主題とする章において

も、つぎのような叙述がしめされる。

[諸有に] 自性が現存しないならば、なにが別様になることがあるか。もし

[諸有に] 自性が現存するならば、なにが別様になることがあるか。

当のそれが別様になることはない。[それ自体とは] 別のものが [別様になる
ことは] 理にかなわない。(MūlMaKā, 13.4-5ab)

自性をもたないもの、つまりなにものかとして捉えられないものが、それとは別のなにかに変わるということは無意味である。変わったと言われうるなにもものもないから¹⁴。しかしまた、自性をもつもの、実体として存在するものも、それ自体であることをやめ、それとは別のなにかに変わるとは不可能である。あるものとその自性は定義上不可分であり、その自性がそれを離れることはありえないから¹⁵。いずれにせよ、ひとは実体を前提とする限り、それについて変化をかたることはできないのである。

変化が捉えられるためには、さきに挙げられた連関の図式が前提的に了解されていなければならない。原因-結果等の諸連関にもとづいてはじめて変化はかたられうる。もしナーガールジュナの論敵による空性の評価が妥当であるとみとめられるとすれば、つまり諸有の存在が前提とされるならば、その思考のもとではいかなる変化も捉えられないことになる。存在のなかに変化はふくまれてはいないのである。ただし、いかなる前提のもとであれ、変化をかたることは被覆された真理の領域において可能であるに過ぎない。それでもなお、ナーガールジュナは可能な限りにおいて変化をおのれの言説のなかに取りこもうとしている。事物-事項としての存在は中論におけるこれまでの論述において徹底的に否定されてきた。その否定の表現として「このすべては空である」(MūlMaKā, 24.1, 25.1)「すべての法は空である」(ibid., 25.23)「すべての有は空である」(ibid., 27.30)といった言明がしるされている。ナーガールジュナが呈示した連関の図式

はその言明を有意味なものとするための基本的了解をなすのである。

さらにもう一つ、さきに引用された第十五章第三から六詩に掛けての思考展開において注目されるべきことは、ナーガールジュナが有と非有の存立の相互依存性の理由として「ひとびと」の言説を挙げていることである。「有が別様になることを非有と言う」ひとびとの見解に、一つの言明に対する根拠がもとめられていることは、その言明はかならずしもブツダの知にふくまれるある内容を表示するのでも、その知の領域に属するのでもなく、飽くまでも世俗的な真理の領域においてなんらかの意味を有するものであることを示唆している。この理解は、つづく詩節に「ブツダがたの教令における真実」という表現が現れることによって補強される。なぜなら、「教令」がなにか神秘的、超常的な伝達を意味するのではなく、ことばによって表されたものである限り、その真理性は世俗的言語的慣行における諸基準にしたがわなければならないからである。中論のなかに「ブツダ（がた）の知」に類する語が一つとして見いだされないこと、またある箇所ではブツダがたによって説かれた「思想」(kalpanā)をその作者が述べるとするされていることを¹⁶、われわれは等閑に付してはならない。

3.

第八から十七詩までの叙述のなかに第七詩に挙げられた三項目「空性への動機」「空性」「空性の意義」を直接解きあかすような言説はふくまれていない。その十詩節でナーガールジュナは、空性という概念そのものの説明ではなく、論敵の見地への批判というかたちで、みずからが空性をかたゝること、そしてみずからが依拠する空性の有意味性の諸条件をしめしてきた。それまでの叙述の流れ、暫時論敵へと向けられた非難の言説が第十八詩で一転する。そこにしめされるのは、空性を主語とする三つの文である。ともに空性を主題とする第七詩と第十八詩におけるこの数の一致は、果たしてたんなる偶然に過ぎないのだろうか。

以下で、第七詩の三項目と第十八詩の三言明とが一対一に対応することを仮定したうえで、その対応の組み合わせと、それぞれの対応の是非を検証していこう。第十八詩の試訳を再掲する。

[他に] 依存して生起すること、それをわれわれは空性と呼ぶ。その [空性] は [他を] 取りこんでの標示であり、まさにその [空性] が中の行道にはかならない。(MūlMaKā, 24.18)

この詩節は三つの文から構成される。これらは簡潔に以下のように言いかえられる。

- 1) 空性 (śūnyatā) は依存による生起である。
- 2) それ (sā) は取りこんでの標示である。
- 3) それ (sā) は中の行道である。

対比の便宜のために第七詩の三項目を再度かかげておこう。

- 1) 空性への動機
- 2) 空性
- 3) 空性の意義

三言明と三項目とが対応すると仮定するとき、まず、その組み合わせが問題となる。チャンドラキールティは第一、二項目と三言明との対応を考慮することなく、第三項目に三言明の全体を対応させた。一つの項目が二つ以上の言明と結びつくと想定することも形式的にはたしかに可能ではあるけれども、その結び付きかたには当然濃淡の差があるはずである。いまあたえられている課題は、両者のもろもろの対応のうち、内容的にもっとも

密接もしくは重要とみとめられうる結び付きを見いだすことにかぎられる。それゆえ、一対一対応のみを考察されるべき両者間の対応として差し支えない。形式的に可能な一対一対応の組み合わせは六通りあるけれども、それらを逐一検討するのではなく、有力な結び付きをあらかじめ想定したうえで、その対応付けの妥当性を問うこととする。

形式上と言うよりも、むしろ文体上もっとも有力な対応の組み合わせは、両者を順序どおりに対応させることによって得られる。たしかに、韻律上の制約という理由を考慮のそとにおいても、中論の作者がなんらかの理由で対応の順序を組みかえたとする想定はかならずしも排除されない。けれども、両詩節の対応への明示的な言及が見られない以上、たんなる不注意でもない限り、その作者が、読者または聴者の理解をさまたげてまで、そのような叙述上の形式の乱れをみずから許容したとはかんがえにくい。この理由のもとで、両三項それぞれの対応のいくつかの組み合わせを勘案しつつも、当面両詩節を構成するそれぞれ三つの項を順序どおりに一対一に対応させた、以下の組み合わせを仮定して考察をすすめることとする。

- 1) 空性への動機 - 1) 依存による生起
- 2) 空性 - 2) 取りこんでの標示
- 3) 空性の意義 - 3) 中の行道

これら三組みのうち、まずはじめに、その結び付きがもっとも確実とおもわれる第二の対応を検討しよう。従来の諸研究の多くが青目、アクトーバヤ（Akutobhayā）、ブッダパーリタ（Buddhapālita）の注釈に依拠して、第七詩に修飾語をともなわずに単独で現れる「空性」の語に「空性の相」という含意をみとめてきた¹⁷。ただし、いずれの注釈においてもその相がいかなるものであるかはしめされてはいない。チャンドラキールティはおそらくこの先行する解釈を踏襲しつつ、その欠を埋めるかのように、先述

のとおり「空性」の一語と第十八章第九詩に出る「真実の相」(tattvasya lakṣaṇam) との照応を見てとり、それを説明するものとしてその詩節を引用した。なお、その語のあとに「そのもの」という補足をくわえる解釈をほどこす研究者もすくなくない¹⁸。しかし、「空性そのもの」という表現によってなにが意味されるのかについて、かれらは詳らかにしてはいない。かれらの理解もまたチャンドラキールティの解釈の域を出るものではないようにおもわれる。

lakṣaṇa (相) に「定義」の意味がふくまれるがゆえに、相をおぎなつて空性の一語を解釈するとき、その空性がなんらかの概念によって規定されることが期待されることになる。しかし、空性が相をもつということ、言いかえれば空性という概念になんらかの定義があたえられる、つまり他の概念によって規定されることをナーガールジュナは考慮したであろうか。あるいは、もし空性の相を明示することができるのであれば、ナーガールジュナはそれを真実の相に仮託することなく、どこかで端的にかたっていたはずではないのか。しかし、中論のなかには空性の相という表現はもとより、それにすこしでも関連しうような表現は、第二十四章第十八詩をのぞいて、まったく見あたらない。

しかも、中論には「ブツダの教令における真実」(tattvaṃ buddhasāsane) というまったくおなじ表現が二度現れること (MūlMaKā, 15.6, 24.9)、また同一性の意味で使用されるばあいと接尾辞 tas をともなって副詞としてもちいられるばあいをのぞき、その二度の用例以外で真実の語が現れるのはくだんの「真実の相」と「(知者がもつ) 真実の知見」(tattvadarśana, ibid., 26.10) の二例にかぎられる。ブツダの教令にふくまれる真実はあきらかに空性とはことなる概念として使用されている。「これら二つの真理の区分を認識しないものたちはブツダの深甚なる教令における真実を認識しない」と言われるときの真実を空性に置きかえることはできない。なぜなら、それがいかに重要な教理事項であろうとも、空性はブツダの教令に

おける真実の一部をなすものでしかないからである。知者 (vidvat) が獲得した真実の知見が空性だけで満たされることはよもやあるまい。そうであれば、ナーガールジュナが真実の相を空性の相を代弁するものとしてかたたと理解することにはやはり無理があるのではないか。むしろチャンドラキールティが「空性の意義」をしめすものとして選択した同章第十八詩こそが、この空性の相の提示と見なされるべきではなかったのか。

空性の相という解釈を受けいれがたくするよりつよい理由は、ナーガールジュナが「あるものがある相をもつ」というその形式そのものの不当性をとнаえているということのうちにある。「相をもたないものに相が現勢することはなく、相をもつものにおいて [も同様である]。相をもつものともたないものとは別のものにも [相は] 現勢しない。また、相が現勢しないとき、相をとるものは成りたない。しかも、相をとるものが成りたないとき、相も出来しない。それゆえ、相をとるものは見いだされず、相も決して見いだされない。相をとるものと相と [の両者] をもたない有も決して見いだされない」(MūlMaKā, 5.3-5) と述べた当の本人が、そもそも空性が相をとるなどということを想定していたとかがえることはいたって困難である。それゆえ、諸注釈者による「相」の補足は「空性」一語に対する過度に拡大された解釈の疑いをまぬかれえない¹⁹。

第七詩の第二項目「空性」に「空性という名または語」という含意をみとめるとき、この項目は第十八詩の第二言明で空性に同定される「取りこんでの標示」(prajñaptir upādāya) にぴたりと符合する。あまりにも当然ながら、名はまさに「標示」すなわち言語的な記号にほかならない²⁰。この「空性」が、具体的なものであれ抽象的なものであれ、なんらかの存在を指示するという見かたも無論ゆるされるであろう。そのばあい、それに対応する概念は「標示」ではなく、「標示による存在」(prajñaptisat) でなければならない²¹。しかし、中論のなかには「標示による存在」という表現もなければ、なんらかの存在が標示によるものであることをしめすよ

うな表現もない。ナーガールジュナはただ、なんらかの連関において標示がなされうることを述べるのみである²²。

sūnyatā という単語がその名、すなわちその文字または音声を意味するものとして捉えられうる例は第四章第八詩の「論争がなされるとき、あるひとが空性 [の語] をもちいて (sūnyatayā) 論駁をかたるならば」(MūlMaKā, 4.8ab) にも見られる。すでに注記したように(脚注8) チャンドラキールティはこの「空性をもちいて」に「道具となるものによって」(karaṇabhūtena) という敷衍をあたえている。この「道具」が空性という語を表していることはあきらかである²³。しかし、上述のとおり、チャンドラキールティはそれまでの諸注釈にしたがって第二項目の「空性」にその相という含意を読みこんだために、それがその語自体を指示するという解釈にはいたらなかったのであろう。その語に「空性そのもの」という訳をあたえた研究者らも、その「そのもの」がその語そのものを意味するという理解をしめしてはいない。

標示は飽くまでも世俗的慣習的な真理の領域でのみ有効とみとめられる。しかしナーガールジュナにとって世俗的な真理領域は決して無価値ではなく、究極的な真理に到達するためにはなくてはならない通路としてある。空性への教理的な評価は、それが一つの標示であることによってはじめてあたえられうる。

[ただし、]「空である」とも言われるべきではない。[あるものが「空である」ならば、それは同時に]「非空である」、「空でありかつ非空である」、「空でなく非空でない」ということになろう。しかし、[[「空である」という語は世間における²⁴] 標示のためにかたられるのである。(MūlMaKā, 22.11)

空性という理念は、その標示あるいは記号、つまりその理念を表出する手段をもって、被覆された真理の領域のなかで肯定的な意味をもちうる。論

敵にそのことを、まさに知らせることに (prajñapti) が、ナーガールジュナの意図であった。

4.

空性はたしかに一つの語であり標示ではあるけれども、ナーガールジュナの強調点はむしろその標示が「取りこんで」(upādāya) の、つまり他との連関をそれ自身のうちにふくむ記号としてあることにおかれる。標示が他を取りこんでいることによって、その標示はたんに一つの事物-事項の概念だけを表示するのではなく、他の諸事物-事項との連関をふくんだ表現となる。しかし、仏教教理の伝統において諸事物-事項間の連関を表す語としては、生起 (samutpāda) と結合するばあいもふくめて、依存して (pratītya) という不変化詞の方がより一般的である。

中論には取りこんでと依存してとが並記される箇所が一つだけある。

[なにかを] 取りこんで、あるいは [なにかに] 依存して [生死を] 往来するものが、[なにもものにも] 依存せず、[なにもものをも] 取りこまずに [あるとき]、それが涅槃と呼ばれる。(MūlMaKā, 25.9)

ナーガールジュナが取りこんでと依存してを直接ならべてしるした意図について明確な判断をくだす手掛かりは、この言説にもこの前後の叙述にも見あたらない。それは、この文中の「あるいは」(vā) が排他的ではなく両立的な選言であることが確実だとしても、両者の適用可能範囲がどのように切り分けられるか、つまりそれらがほぼ一致するのか、それともそれぞれになんらかの制限がくわえられるのかが判然としない、ということでもある。両者の意味合いに隔たりがあるかいなか、あるとすれば、そこにいかなる相違がみとめられるのかを、中論におけるそれぞれの用例に即して検討しよう。

中論のなかで「依存して」という不変化詞は、謂わゆる十二支縁起の系列に見られるような、二つの事項間の因果的連関、愛着者 (rakta) と愛着 (rāga)、生起するもの (utpadyamāna) と生起 (utpatti)、行為体 (kāraaka) と行為 (karman)、悟り (bodhi) とブツダ (buddha) といった作用的相互連関から、不生不滅を始めとする謂わゆる八不や美徳 subha と悪徳 aśubha のような相互排他的あるいは対極的対立連関にいたるまで、きわめてひろい範囲の二項連関を表すものとして使用される。

それに対して、中論における用例にかぎれば、「取りこんで」による結び付きのもとにあるものとして言及される事物-事項は如来と五分支 (skandha)、およびガウタマと憐憫 (anukampā) のみである。第二十五章において有としての涅槃と非有としての涅槃の実在性が問われるなかで、取りこむことのない (anupādāya) 有または非有の非実在が述べられる。しかし、この箇所ではナーガールジュナは、取りこむことを介して有または非有に相関するものを明示していない。その相関項として不特定のものを想定すれば、有または非有は「すくなくとも一つのものを取りこむことなくして実在しない」という解釈がゆるされるけれども、後述するように、注釈ではそれとはことなる解釈、つまり相関項として特定の事物-事項を立てたうえでの解釈があたえられる。

ナーガールジュナが如来と五分支との関係を取りこんでという語に託すのは、言うまでもなく「[人格を] 取着する五つの分支」²⁵、謂わゆる五取蘊 (pañcopādānaskandha) という教理的伝統における用語にのっとってのことである。ただし、そこでは如来が五分支を取りこむものとしてかたられていることからあきらかなように、そこで使用される upādāya には、執着と同等の概念と見なされる取着 (upādāna) にあたえられるような、宗教道徳的に否定的な価値を帯びた意味合いはまったくふくまれていない。このばあいの取りこんでは基体とその構成要素との連関を作りだす。

涅槃を主題とする章への注釈によれば、有または非有が取りこんでに

よってなにかとつながれるばあい、両者はそれぞれ別の相関項をもつことになる。まず「もし涅槃が有であるならば、いかにしてその涅槃は[なにかを]取りこむことなしに[あろうか]。なぜなら、[なにかを]取りこむことなくして、いかなる有も見いだされないからである」(MūlMaKā, 25.6cd)という本文に対して、チャンドラキールティは「もしきみがおもうとおりには涅槃は有であるとするならば、[有がそうであるように]、涅槃は[なにかを]取りこんでることになろう。[つまり、涅槃は]それ自身の作因の総体 (svakāraṇasāmagrī) に依拠して (āśritya) あることになる、という意味である」(PrasPa, p. 526, 11-12)という解釈をほどこしている。このばあい有が取りこむのは「作因の総体」であるとされる。取りこんで媒介される連関が、ここでは因-果として捉えられている。その一方で、本文「なぜなら、[有を]取りこむことなくして見いだされる非有は実在しないからである」(MūlMaKā, 25.8)については、チャンドラキールティはつぎのように述べる。「この[詩節]に[出る]非有、あるいは無常性は有を取りこんで標示される。驢馬の角など[架空のもの]が無常性をとることはないからである。相 (lakṣaṇa) に依拠して相をとるもの (lakṣya) が標示され、相をとるものに依拠して相が[標示される]。したがって、相をとるものと相の現勢がたがいに必要としあうものとして (para-sparāpekṣikī) ある以上、相をとるものとなる有を必要とせず、どうして[その相である]無常性が生じようか」(PrasPa, pp. 527, 13-528, 2)と。驢馬の角のような、その実在がまったくみとめられない架空のものには非有すなわち無常性という相が帰されることはない。非有は有というその担い手があってはじめて存在しうる、つまり有という担い手を「取りこむことなくして」非有はないのである。ここでしめされる連関は実体-属性である。有と非有は一見正反対の対極的な対立項、しかもたがいに対等な対称的な対立項のように見られるけれども、「取りこんで」という概念を連関の軸とするばあい、両者はかならずしも置換可能な対称的な関係にある

のではなく、それぞれことなる事物-事項と相関することが、注釈の二つの叙述からあきらかになる。

これら基体-要素、実体-属性、因-果という三つの連関形式以外にも、取りこんでを介する連関がさらにもう一つの重要な形式をもつことが、中論のつぎの言明から看取される。

以上のような、行為と行為者の放棄 [に対する論拠] にもとづいて、取得 (upādāna) が知られるであろう。(MūlMaKā, 8.13abc)

チャンドラキールティは行為と取得との相応をいたって簡潔に記述する。「この [取りこむこと (upātti)] は、おのれを成立させる行為者たる取得者と、[その] 行為たる取得とを接合する²⁶。また、被取得物と取得者の相互所要 (parasparāpekṣā) が、行為-行為体においてとまったく同様に確立されるのであり、[そのそれぞれは] それ自体としてあるものではない」(PrasPa, p. 189, 13-15)。この取得 (upādāna)-取得者 (upādātṛ) 関係はのちの章で視覚 (darśana) と視者 (draṣṭṛ) を始めとする各感覚機能と感覚主体 (第九章)²⁷、五分支と如来 (MūlMaKā, 22.10)、十二支縁起の項目としての取着と生存 (bhava) (ibid., 26.7)、取得と我 (ātman) (ibid., 27.6) にも適用される。行為と行為体もしくは取得と取得者に代表される諸連関は、さきの三形式とは別の作用-作用者という連関形式のもとにおさめられよう。

なお、注釈者がここで作用-作用者連関を「相互所要」、すなわちたがいがたがいを必要とする、言いかえれば、一方がなければ他方もないという関係として捉えていることも注意されるべきであろう。ナーガールジュナは、たとえば美德 (śubha) と悪徳 (aśubha) という相互排他的な二事項間の関係を所要という様態のもとにおく (MūlMaKā, 23.10ab, 11ab)。こうして、相互所要という連関形式は、対極的対立連関と作用-作用者連関

の両方をふくむ、より包括的、もしくはより基底的な形式として捉えられることにもなる。したがって、作用-作用者連関をその一部とする取りこんでによる連関もまた、この相互所要の形式に結びつけられうることになる。

さらに、取りこんでによる連関形式がいたって広範な事物-事項に適用可能であることの証左となるもう一つの観点がナーガールジュナ自身のことばであたえられている。有である涅槃、非有である涅槃、さらに有でもあり非有でもある涅槃についての叙述のなかでナーガールジュナは、涅槃は非具現物 (asamskr̥ta) であり、有と非有はどちらも具現物 (samskr̥ta) であると述べる²⁸。具現物とは原因をもって生じたものであり、空華などのような架空の存在をのぞけば、原因をもたずに生じうるようないかなる事物-事項もない²⁹。有も非有もかならずなにかを取りこんではじめて見いだされうるものであるという規定 (MūlMaKā, 25.6cd, 8cd) の根拠は、それらが具現物であることにもとめられる。具現物である限り、それはなにかを「取りこんで」いなければならない。なにがなにを取りこむかということには、事実上もしくは論理上の制限がおのずとくわえられるとしても、取りこんでという連関様態をすべての具現物は共有するのである。

以上のように、取りこんでを媒介として成りたつ連関は、決して一つの様態に帰着するのではなく、すくなくとも基体-要素、実体-属性、因-果、作用-作用者という四つの連関様態をとりうること、さらには作用-作用者連関が相互所要の相において捉えられうることが知られる。こうして、「取りこんで」も「依存して」と同様に、それによる連関に関して非常に広範な適用可能性をもつことがあきらかとなる。よって、両者を概念的に截然と区別することは困難であると、われわれは言わざるをえない³⁰。

取りこんでに媒介される二項連関の諸形式という上述の観点とは別の、その不変化詞の概念を理解するうえでそれと同等に重要な観点がチャンドラキールティの注釈のなかに見いだされる。それは、その連関様態が一つ

の場を形成するものとして表象される、ということである。ブッダと五分支、有とその作因の総体、相としての非有とその担体としての有、そして行為と行為体は一つの場において一体をなす。この表象を提供するのはつぎの叙述である。

たとえば、[五分支の] 取得とともに我は標示されるのであり、[我は] その取得と一体であるときにのみかたちをなしうるのである。[つまり、] 我は [取得とは] 別個に (prthak) ではなく、[取得から] 切りはなされていない (avyatireka) ときにのみ生じているということである。同様に、作因としての粘土などととも瓶は標示されるのであり、それはその [作因] から切りはなされていないときにのみ生じるけれども、[それとは] 別個に [それだけで生じること] はない。(PrasPa, p. 214, 11-13).

日常的な思念においてなにかが措定される時、それは一個同一の、他から独立したものとして捉えられる。しかも、そのあるものがそれ自身以外のあるものとかかわりつつあるとしても、その関わりは無視され、その両者がたがいに別個のものとしてあらかじめあたえられているかのようにおもわれる。しかし、我であれ瓶であれ、なんらかの事物-事項が標示される時、その標示には取りこむものと取りこまれるものとが一体のものとしてふくまれている。あるいは、標示される事物-事項はつねにすでにそれ自身以外に取りこまれるものを取りこんだものとしてあるのでなければならぬ。「別個に」、「切りはなされない」という補足がくわえられるここでの saha 「と一体 (である)」をよわい意味、つまり「とともに (ある)」と解釈することはできない。取りこむものと取りこまれるものの一体化という了解の妥当性は、中論の最終詩節で尊師ガウタマを顕彰する「憐憫を取りこんで正法をしめされたかた」(MūlMaKā, 27.30bc) という表現、つまり憐憫をその本質とするガウタマという表象によってもつよく

支持されるであろう。誤った見識のもとでは取りこむものと取りこまれるものが分離され、たがいに独立した別個のものとして標示されうるものとかんがえられている。しかし、そのような標示は不当である。取りこんでがしめす連関様態のうちにある限りでのものだけが正当に標示されうるのである。

5.

「標示」および「取りこんで」という概念についての以上のような分析を経て、ようやく、「取りこんで」と「空性」との結び付きを説く段にいたった。既述のとおり、われわれは第七詩第二項目の「空性」を空性という名または語と捉えることを提案する。この解釈にしたがえば、この空性という語が第十八詩の第二言明「それは取りこんでの標示である」の主語、主格でおかれた代名詞「それ」(sā)と直接対応することはあきらかである³¹。空性は一つの名としての語であり、したがって標示である。その詩節の最初の文で「空性と呼ぶ」と述べられていることが見すごされてはならない。それがなんであれ、空性はことばによる表出であるという視点がそこにもみとめられるからである。その標示に取りこんでが結びつけられる。空性はただそれだけで標示されるのではなく、取りこんでという、多様な連関を媒介する作用を表す語をともなって標示されるべきものである。ただし、「取りこんでの標示」という表現は、標示される対象の選択いかんによって、二通りの解釈をゆるす。空であることと述定される諸事物-事項に視点がおかれるばあい、標示されるのは他を取りこんでいるなんらかの事物-事項であり、上記の表現は「他を取りこんだものとしてある諸事物-事項の標示」を意味するものと解釈される。他方、空性という概念そのものに注意が向けられるならば、標示の対象は取りこんでにかかわる諸事物-事項ではなく、取りこんでというまさにその連関を表すことになり、上記の表現に対する「諸事物-事項が他を取りこんでいるという

そのことの標示」という解釈が引きだされる。このばあい、空性とは“取りこんで”という諸連関を標示するものである、という見解がその表現のなかに読みこまれることになる。

このような両様の解釈の是非いかんによらず、つぎのように言うことができる。「空性」の語によって、それ自身以外のものを取りこんだものとしてのみありうる、つまり取りこんでを介した諸連関のうちにあるすべてのものが世俗的言語的慣行のなかで正当に標示される。あるいは取りこんでの概念に包摂される諸連関すべてを標示する語が空性である。ナーガールジュナにとって取りこんでと空性の二語はその意味内容において不可分であった。すべてのものは空であるという表出は、すべてのものは他を取りこんでいるということ、それらはかならずなんらかの連関においてあるということの簡潔な換言なのである。こうして、「空性という語は取りこんでの標示である」ということの意味が得られ、第七詩第二項目と第十八詩第二言明との結び付きの妥当性が確保されることになる。

第七詩の第三項目 *sūnyatārtha* を、われわれはひとまず「空性の意義」と翻訳した。ただし、*artha* に「目的」もしくは「実利」の意味がふくまれることが看過されうるはずもない。目的という意味に強調点がうつされるとき、第三項目は第一項目の「動機」とみごとな対比をなすことになる。起点としての空性に対する、終点としてのそれである。両項目がこのような一つの対をなすことがみとめられるならば、前者と第十八詩の第一言明、後者と第三言明との照応もまた決して荒唐無稽なものとは言えない。

「空性への動機」または空性へと向かっていくための契機を依存による生起に見いだすことに然したる困難はない。その照応を根拠づけるために依存による生起という教理事項の意味内容をここで縷述するにはおよばない。中論の帰敬偈、つまりそのままに劈頭にナーガールジュナが依存による生起をブツダの教示を象徴するものとしてかけたこと、そしてその依

存による生起を「空性と呼ぶ」と宣言したことにおいて、かれが空性への動機と依存による生起との結び付きを意図していたことが推度されうる。空性を目ざす道の起点に、ガウタマそのひとが証得したとつたえられる依存による生起が据えられたとして、なんの不思議があるだろう。依存による生起と空性とが同義であればこそ、空性へと向かっていく動機への不明がただされることになるのである。

この論書の標題が「根本中観の本頌」Mūlamadhyamakakārikāであるにもかかわらず、「中」(madhyama)の語は、始まりと終わりの中間、上と下との中間という位置的な規定を表す用例をのぞいて、ただ一度、この第十八詩にだけ現れる。「行道」(pratipad)の文字が見られるのもこの詩節においてのみである。ナーガールジュナにとって「中の行道」(madhyamā pratipad)はなんら説明を要しないほどに自明な原理、しかもみずからが信奉する教理における最重要の原理であったに違いない。基体と要素、実体と属性、因と果、作用と作用者、対極的対立項、相互所要項といったさまざまな対立的事物-事項の解消として、あるいはその解消において中の行道があることは論じるまでもない。その中の行道もまた空性にほかならない。そうであれば、空性の意義が、最高の教理的価値をもつ中の行道にもとめられることになんの疑いがあるだろう。空性が中の行道に同定されることにおいてこそ、学理の道の目的と実利と意義が空性に帰されるのである。

ことほど左様に、両詩節の対応は形式的にも意味的にも、そして文脈上密接である。特に第二項目「空性」と第二言明中の「取りこんでの標示」とに直接的な繋がりがあることは、前者が「空性という名または語」と理解される限り、ほぼ確実である。第一項目「空性への動機」と第三項目「空性の意義」、第一言明の「依存による生起」と第三言明の「中の行道」との対応の順序は入れかえられるかもしれない。しかし、上述のとおり、敢えてその対応の順序をみだす要は叙述の作法として認めがたい。しか

も、論書の冒頭をかざる基礎的教理事項、すなわち依存による生起に学理探求の動機を見ることが不審とされることはなからう。したがって、第一項目と第一言明、残りの第三項目と第三言明との結び付きをみとめることにも、一定の了解が得られるであろう。

「すべては空である」という定言からさまざまな誤謬を引きだしては、その定言を非難する論敵に対して、「きみは馬に乗っていないが、まさにその馬をわすれて」いるとナーガールジュナは言う。チャンドラキールティはその馬を、依存による生起と結びつく空性として理解した³²。しかし、第七詩での論敵への糾弾がここでも反響している。その馬はたしかに空性の比喩であるとしても、空性は依存による生起であるのみならず、取りこんでの標示および中の行道でもある。馬が第十八詩でしめされるような空性の全体、あるいはある真理の表象の隠喩にふさわしいようにはおもわれぬ。ナーガールジュナの揶揄の意趣は、特に、論敵が空性を標的とした非難のこぼれをついやしながら、おのれがその「空性」というこぼれをつかっていること、つまりその馬に乗っていることにあまりに無自覚であるということにあるようにおもわれる。みずからの武装の一部をなす馬であれば、それは道具としてのこぼれに相応しよう。馬を忘失しているものの攻撃がただ無謀かつ無益でしかないように、こぼれとしての空性を知らない論敵の非難は不当であり、まさに空語でしかない。こぼれを駆使する以上、そのひともいまだ馬上にいる。しかし、ブッダの教令にしたがいつつ、ナーガールジュナは「空性」という名の馬を世俗のこぼれの領野のなかで駆るのである。

註

¹ Herrn Prof. Dr. Wolfgang Ertl, Keio Universität, Japan bin ich für seine Vorschläge und Korrekturen des deutschen Textes dieser Zusammenfassung

sehr verbunden.

- ² 以下で引用される MūlMaKā のテキストは叶 2011 に依拠する。
- ³ アクトーバヤー注 (P *dBu ma*, Tsa 68b1) で虚妄な特性をもつものは非有 (med pa) にひとしいと見なされている。Cf. Oetke 2001, p. 134: 「異議は以下のような意図をもつ。すなわち、第一詩で主張されているように、虚妄な=非現実的な性質をもつものは虚妄=非現実的であり、しかもすべての saṃskārāṣ=saṃskṛtadharmas に虚妄な=非現実的な性質が帰されるのだから、したがってそれらも虚妄=非現実的であることになるが、そのばあいなにが虚妄なものとして現れるのかがまったく理解されない、ということである。」
- ⁴ MūlMaKā, 24.1 「もしこのすべてが空であるならば、現出は実在せず、亡失 [も実在し] ない。きみにとって四つのとうとい真理は非有であることにならざるをえない。」
- ⁵ MūlMaKā, 18.2-6 「(2) 遍知と捨離と修習と直証は、四つのとうとい真理が非有であるがゆえに、成り立たない。(3) それらが非有であるがゆえに、四つの結果も見いだされない。結果が非有であるとき、結果においてとどまっているものたちも、[結果を] 得ようとするものたちも実在しない。(4) それら八種の人格個体が実在しないならば、僧団は実在しない。とうとい真理が非有であるがゆえに、正法も見いだされない。(5) 法と僧団が実在しないとき、どうしてブツダが生じることになるうか。そのように言うきみは、三宝さえも撥ねのける。(6) 空性を [説く] きみは、[それらの] 結果として実在するものをともなう、まさにその非法と法を、さらに、すべての世俗的な言語的慣行を撥ねのける。」
- ⁶ śūnyatāyāṃ prayojanam を「空性における効用、有用性、必要性」と解釈する研究者はすくなくない。たとえば中村 2002, p. 379, 三枝 1984, p. 637, 奥住 1988, p. 751. 特に斎藤 1998 はその句に詳細な考察をくわえ、それが「『空であるときの [すべての] 目的 [ないし有用性]』 (śūnyatāyāṃ [sarveṣaṃ] prayojanam)」(p. 44. 傍点は原文のまま) を意味するものとして理解されるべきことを主張する。その際斎藤は śūnyatāyāṃ の「意味上の主語となるは、本来的に『すべて』 (sarva) であり『すべてのものごと』 (sarvārtha) である」(p. 43) としたうえで、「すべてのものごとがそれぞれの目的との関連で必要性あるいは有用性をもつ」(p. 44) という解釈をほどこし、prayojana の基本的な語義である「目的」に「有用性」の意味を付加する。しかし、この見解は「意味上の主語」の選定に関しても、「有用性」という意味の補足に関しても説得力を欠く。pw によれば、動詞 pra√yuj は於格の名詞と結びついて、

“(den Sinn, die Gedanken) richten auf” (思いをそこに向ける)あるいは“setzen an, legen auf” (そこにおく)を意味する。その動詞の用法を考慮に入れば、名詞 prayojana が於格と結びつくばあい、それは“Veranlassung, Motiv, Zweck, Ziel, Absicht” (誘因、動機、目的、目標、意図)の意味で捉えられる。またその際「動機」または「目的」の担い手は属格でしめされることになる。たとえば「それ自体として現存している語対象には (padārthānam) 再生起へと向かう (punarutpāde) 動機・目的はない」(PrasPa, p. 14, 2), 「燃料とともにある [火] には (sendhanasya), [さらなる火の] 発現へと向かう (āgamane) 動機・目的はない」(ibid., p. 210, 5)。他方名詞 prayojana が“Nutzen von, das zu Tun ums” (それが有用であること、そのためになされるべきこと)の意味をもつのはそれが具格の名詞に掛かるときである。たとえば「現存している色形があるときに、色形の作因が (rūpakāraṇena) いかなる用をなす (有用性をもつ) のか」(ibid., p. 124, 17), 「すでに生じたものにとって (utpannasya) 爾後の生起が (utpādena) いかなる用をなす (有用性をもつ) のか」(ibid., p. 157, 10), 「しかし、これら諸分支、基本諸要素、諸知覚処、とうとい真理、依存による生起などといった、至高の意義にあらざるその他の教理事項が (deśanayā) なんの用をなすのか」(ibid., p. 494, 6-7)。こうした構文上の規則にしたがうならば、斎藤が想定する上記の梵文は「すべてのものに空性へと向かう動機・目的がある」と解釈されなければならない。その梵文にもとづく斎藤の「すべてが空であるときにのみ……すべてのものごとに目的 (prayojana) がありうる」(p. 44) という言明のうち、まず「空であるとき」という絶対於格の解釈は、prayojana の上記の用例に照らして不自然であり、文脈に照らして不必要であろう。また「すべてのものごとに」において属格 (sarveṣām) が想定されているのであれば、それらがなんらかの目的をもつのであって、「空である」はずのそれらが目的であるということはない。あるいは、そもそもナーガールジュナに空性自体に帰される有用性を言う意図があったならば、於格ではなく具格の śūnyatayā をおいたのではないか。筆者は当該の prayojana の明示されていない担い手 (「意味上の主語」として、「すべて」ないし「すべてのものごと」ではなく、空性もしくは解脱へと向けて努力する「ひとびと」あるいは「修行者」を想定することを提案する。そして śūnyatāyāṃ prayojanam に対する「[[ひとびとが] 空性へと向かう動機・目的」あるいは簡便に「空性への動機」という訳を採用する。チャンドラキールティの注釈 ato niravaśeṣaprapaṅcōpaśamārthaṃ śūnyatopadiśyate/ tasmāt sarvaprāpaṅcōpaśamaḥ śūnyatāyāṃ prayojanam/ (p. 491, 1-2) 「したがって分裂の多様化の残りなき鎮静のために (を目的とし

て) 空性が説示される。それゆえすべての分裂的多様化の寂靜が空性への動機となる」(傍点筆者)も筆者の解釈の提案に合致するものとおもわれる。

⁷ MūlMaKā, 18.7ab 「心の活動域が無効となると、言述されるべきものが無効となる。」

⁸ 第四章ですでに空性に対する反駁それ自身が「証明されるべきもの」であり、論敵は論件先取の誹りをまぬかれないことが指摘される。両詩節に現れる sūnyatayā (具格) は空性という語を意味するものと解釈されるべきである。チャンドラキールティの karaṇabhūṭayā 「道具となるものもちいて」(PrasPa, p. 127, 5) という言い換えがその解釈を支持する。空性を反駁しようとするとき、「空性」という語または概念の使用は避けられない。しかし、空性についてかたろうとする限り、それに対する否定的な見解は空性についての誤解にもとづくものとしてすべて却下されることになる。MūlMaKā, 4.8-9 「(8) 論争がなされる時、あるひとが空性 [の語] をもちいて論駁をかたるならば、そのひとにとって、[その] すべて [の論駁] は [空性への] 論駁を果たすものではなく、[むしろ、その論駁自体が] 証明されるべきものにひとしいものとなる。(9) 討論がなされる時、あるひとが空性 [の語] をもちいて非難をかたるならば、そのひとにとって、[それら] すべて [の非難] は [空性への] 非難となるものではなく、[むしろ、その非難自体が] 証明されるべきものにひとしいものとなる。」

⁹ 訳語に関して PrasPa, p. 183, 1-3 を参照。「それらが無いとき、すなわち作果と作因が無いとき、なにをつくっているひとにおいて能作が生じることになるのか。あるいは、どのような能作に対して、陶工が自立的に能作者であることになろうか。さらにまた、[瓶] そのものと同体となることによって [瓶の完成のための] もっとも有力な要因であることにおいて、粘土は能作具である、ということも理にかなわない。」ibid., p. 503, 4-6 「原因をもたない瓶と呼ばれる作果は成りたない。瓶が実在しないとき、轆轤などからなる能作具、陶工という能作者と瓶を作る能作は非有であるがゆえに、生起と途絶 [も] 非有である [ことになる].」

¹⁰ MūlMaKā, 15.11 「『自性として実在するものが実在しないことはない』と言えば、永続 [という謬見] におちいることになる。」ibid., 24.38 「世界 (jagat) は [その] 自性において、多様な状態をもたないものであり、誕生しないもの、途絶しないもの、不動のものとなるであろう。」

¹¹ MūlMaKā, 15.2 「一体どうして [一度つくられた] 自性が再度つくられるものとなるであろうか。なぜなら、自性はつくられないものであり、他のものを必要としないものであるから。」ibid., 24.33 「なぜなら、自性はつくられ

ないからである。」

- ¹² Cf. PrasPa, p. 266, 11-12 「なぜなら、有すなわち仮構されているものは自性もしくは他性 [のどちらか] としてあるだろうから、さきに述べられた規則に照らして、両者は実在しない。したがって両者は非有であるから、有もまた実在しない。そのようにさだめられる。」
- ¹³ Cf. Oetke 2001, p. 141: 「存在がそれに帰されるようななものも絶対に存在しないとき、非存在がそれに帰されるようなものも存在しえない、それがテーゼである。その根拠は、通常理解にしたがえば、非存在は『存在が別様になること』以外のなものも意味しない、ということである。」
- ¹⁴ PrasPa, p. 241, 3 「もし諸有に自性がないとするならば、変異という相をとる、その別様になることがなにもに帰されることになるのか。」
- ¹⁵ *ibid.*, p. 241, 7-11 「ある特性がある語対象から乖離していないとき、その特性がその語対象の自性と名づけられる。[なぜなら、その特性は] 他 [の語対象] には従属しないからである。火がもつ熱は火から乖離することがないから、[それが] 世俗では [火の] 自性と言われる。まさにその熱が水のなかに観取されるならば、[その熱は火とは] 別の依因から出来たものであって、作られたものであるから、[定義上作られないものであるはずの] 自性ではないということになる。そのように、[あるものから] 乖離しないものが自性でなければならないとき、熱は火から乖離しないのだから、火が別様になることはない。なぜなら、火が冷を得ることはないからである。以上のように、諸有がもつ自性がみとめられる限り、当の別様になることが起こるはずはない。」
- ¹⁶ MūlMaKā, 17.13 「わたしはそれとは別に、この [議論の] 場において理にかないうる思想、[すなわち、] 諸ブツダによって、諸独覚によって、諸声聞によって説かれた [思想] をこれから述べよう。」
- ¹⁷ Cf. 斎藤 1998, p. 30.
- ¹⁸ たとえば、中村 2002, p. 379: 空性 [そのもの], Weber-Brosamer & Back 2005, p. 91: Leerheit selbst, Siderits & Katsura 2013, p. 271: emptiness itself.
- ¹⁹ たとえば「空性の相」を説く中辺分別論へのヴァスバンドウの注釈に「その非有に属する有が空性の相であると [言われたことによって], 空性は非有としての自性をその相とすることがあきらかとなる」(MadhAntViBhā pp. 22, 24-23,2) と述べられ、またスティラマティの複注にも「すなわち諸有の自性が相である」と明記されており、「あるものがある相をもつ」(MadhAntViṭi pp. 6,24-7,1) という形式への反省は見られない。中論の注釈者たちにもこのような思考様式が自明のものとして定着していたのかもしれない。
- ²⁰ おなじく中辺分別論の注釈に「標示」は「名と句の体」として規定される。

MadhAntViṭi, p. 161, 6-8 「『それらのうち標示をともなうものとは名 [と句] の体である』と [ヴァスバンドウの注釈 (MadhAntViBhā) に述べられている]. 諸法の自己同一性と [他との] 差異が名と句の体によって標示されるがゆえに, 標示は名と句の体である。」なおこの「体」は AbhidhKoBhā p. 80 に samukti=samavāya の意味をもつものとされる. rūpa 「色形」や śabda 「音声」といった単語が「名」の例とされていることから見て, この samavāya は「集まり」というよりも, むしろ「纏まり, 一体をなすもの」として理解される.

²¹ Cf. Frauwallner 1959, p. 122: 「それ (=Upādāyaprajñaptiprakaraṇa) はブツダがその説示に際してつぎのような諸事物に依拠したことの説明をもってはじまる. それら諸事物とはすなわち, 標示によって存在するに過ぎないもの (prajñaptisat) である。」吉水 1997 (p. 133-134) のつぎの指摘も参照. 「MMK において upādāyaprajñapti に構成要素に依存して想定された「仮の存在」 (prajñaptisat) という意味はなく, そのような存在が想定されることが縁起であるとは説かれていない。」ただし, その論考全体をとおして, その概念がもつ記号的側面, 特に能記としての意味はまったく看過されている. たしかに他の箇所では prajñapti が「説示」とも解釈されているが, それは表示機能を表す用語ではなく, もっぱらその表示対象の存在に直結するものとして捉えられている. すなわち「彼 (注釈者) には『依存して想定されたもの (仮の存在)』=『無自性, 無我, 非実在』という定式が存在しているのであるが, MMK が説くところは『諸蘊を所有し, それに依存する行為主体である独立自存の如来はどこにも存在しない』ということであろう. 『依存して想定された如来』が問題なのではなく, 『依存して実在する如来』が問題なのである」 (ibid., p. 139).

²² たとえば MūlMaKā, 9.3 「視覚, 聴覚など, [または] 感じなどに先だって分立された有は, そのばあい, なにによって標示されるのか。」ibid., 22.10cd 「以上のように, あらゆる点で, [五分支の] 取得も [その取得の] 取得者も空である. [そのような] 空なる [取得] によって, どうして空なる [取得者である] 如来が標示されようか。」

²³ チャンドラキールティは他にも「視覚」darśana, 「自主的な所作」svatantrakārya, 「恒常性など」nityatvādi という抽象概念を「道具となるもの」karaṇabhūta と言いかけている (PrasPa, p. 117, 3; p. 183, 8; p. 465, 7). 具体的事物の直接的な道具性とはことなり, 抽象概念が「道具」と見なされるばあい, その道具性はその概念をもつ語に帰される. karaṇa (道具) に付加される bhūta (となる) がその抽象性に相応する.

- ²⁴ Cf. PrasPa, p. 444, 3-5 「しかし, [それが] 述べられなければ, まさにそのと
 おりにある自性を知解者は知解することができない. したがって, われわれ
 もまた敢えて言語的慣行に準ずる真理にかなう限りで, 言語的慣行に資する
 ために教化されるべきひとびとを顧慮して『空である』と言うのである。」
- ²⁵ upādāna および skandha のこの解釈は Vetter 2000, pp. 80-81 の提言にしたが
 うものである.
- ²⁶ この訳語「接合する」の採用は PrasPa, p. 426, 10 「『と』の語は『一も一も』
 を意味する. それは『これもあれも』というように [二つのものを] 接合す
 る」による. Cf. pw s.v. samuccaya: ‘das Sowohl als Auch’ (im Gegensatz
 zu ‘vikalpa’ das Entweder Oder).
- ²⁷ 感覚とその主体を主題とする第九章の標題 upādātrupādānaparikṣā につい
 ては叶 2011, p. 149 を見よ.
- ²⁸ MūlMaKā, 25.13cd 「なぜなら, 涅槃は具現されないものであり, 有と非有は
 具現されるものであるから。」
- ²⁹ Cf. PrasPa, p. 532, 1-2 「すなわち, 有はおのれの原因と依因の総体によって出
 来たものであるがゆえに具現物である. 非有もまた有に依存して出来た
 ものであるがゆえに, そして出生を依因として老死と呼ばれる [非有] があ
 るがゆえに, 具現物である。」
- ³⁰ ただし, かりに両者がまったく同程度の適用範囲をもつという知見がただし
 いとしても, ナーガールジュナ自身が両者をまったく同等の概念として使用
 したとまで断定することに, われわれは躊躇せざるをえない. その躊躇の根
 拠は決して論理的なものではなく, ナーガールジュナがある特別な意図ある
 いは確信をもって「取りこんで」という語を選択しているように感じられる
 という印象でしかない. ここではただ, 「憐憫を取りこんで正法をしめされた
 かた」, 最終詩節にこうしたナーガールジュナの心情を想像するのみであ
 る.
- ³¹ 管見による限り, 従来の諸研究では第七詩と第十八詩との直接的な対応に注
 意が向けられたことはなく, この代名詞 sā についてさまざまな手の込んだ所
 見が提出されてきた. 二例のみ挙げる. 吉水 1997 は「『それは』 (sā) とは
 『空性』 (śūnyatā) であり, 『依存しての説示』 (prajñaptir upādāya) とはそ
 の空性が『縁起の教義に基づき, それを前提として説示されるもの』である
 ということ, 即ち『縁起という教義に依存して (upādāya) われわれは空性と
 いう教義概念を説示する (pracakṣmahe)』ということである. つまりこの第
 三パーダを第二パーダの言い換え乃至説明と取る」(p. 101) と言う. こ
 こでは第二言明が第三言明に接続され, prajñaptir upādāya が一つの独立した概念

として捉えられることなく、upādāya が「縁起という教義」を目的語とする動詞（絶対分詞）として解釈されている。ただし、upādāya がここで「縁起という教義」に直接結びつけられる根拠とされるとおもわれる吉水の言明、すなわち「MMK においては upādāya, upādāya asti/bhavati/prajñāpyate という表現は用いられるが、それによって概念的な存在を仮の、あるいは世俗の存在と認めるものではなく、upādāyaprajñāpti にそのような存在論的意味を付加して読む必然性は全くない」（pp. 145-146）は、両者の結合をかならずしも保証するものではなく、ましてやそれを積極的に支持するものではない。他方、Oetke 1996 では第十八詩に提示される四つの事項が「理論的に同定」される根拠がしめされる。「upādāyaprajñāpti ならびに madhyamā pratipad と śūnyatā との同一視はおそらくつぎの見解にもとづいている。1. 至高の意義としての真理領域におけるなんらかの事物の非有からはつぎのことがみちびかれる。現象世界との関係においてあるすべてのものは、精々のところ「名辞的な存在」としてありうるに過ぎない、そして 2. 一方ですべての極端説の立場あるいは観念は現象世界に関してその基盤をうしない、他方ですべての法（dharma）の空性という学理はそれ自体（ある世界の現存を前提とするような）一つのそのような極端説の教理としてあることはできない。pratītyasamutpāda と upādāyaprajñāpti との連関はわれわれの解釈の諸前提のもとで以下のことから帰結される。概念的な依存関係は、他の諸事物の存在を前提として、upādāyaprajñāpti という表現と結びつく、諸事物の存在という観念をふくんでおり、その関係は pratītyasamutpāda という概念にふくまれるものと理解されるということ、他方、pratītyasamutpāda の概念が第一に目ざす、因果関係の叙述は概念的な依存関係をふくんでいるということである。その依存関係を中論の作者はその作品の第一章における因果関係の解体のための基点とした。」（p. 208）

³² PrasPa, p. 502, 3-5 「たとえば、ある馬に乗っているだれかがまさにその馬を忘失して、その馬をうばった咎で他者らを非難するように、それとまったく同様に、きみは〔他への〕依存による生起を相とする、空性の見解という馬に乗っていながら、ひどく混乱しているために、その〔馬〕に気づかぬまわれわれを非難している。」 pratītyasamutpādalakṣaṇaśūnyatādarśanaśvām のチベット訳では darśana に当たる語が欠落している。われわれは lakṣaṇa 「相」を darśana 「見解」に掛けて、そのような「見解という（働きをなす）馬」という意味にとる。

略号・文献一覧

- AbhidhKoBhā: *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan, Patna 1967.
- Frauwallner 1959: Erich Frauwallner, 'Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung', in WZKSO 3, 1959, pp. 83-164.
- MadhAntViBhā: *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, ed. Gadjin M. Nagao, Tokyo 1964.
- MadhAntViṬī: *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, ed. Susumu Yamaguchi, Nagoya 1934.
- MūlMaKā: *Mūlamadhyamakakārikā*. s. 叶 2011.
- 中村 2002: 中村元『龍樹』, 東京 2002.
- Oetke 1996: Klaus Oetke, 'Gleichschaltung und Kontinuität im Mahāyāna-Buddhismus', in WZKS 60, 1996, pp. 161-222.
- Oetke 2001: Klaus Oetke, *Materialien zur Übersetzung und Interpretation der Mūlamadhyamakakārikās*, Reinbek 2001.
- 奥住 1988: 奥住毅『中論注釈書の研究』, 東京 1988.
- P: The Tibetan Tripitaka, Peking Edition.
- PrasPa: *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras)*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Osnabrück 1970.
- pw: Otto Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch* in kürzerer Fassung, St. Petersburg 1883-86.
- 三枝 1984: 三枝充恵『中論 (上・中・下)』, 東京 1984.
- 斎藤 1998: 斎藤明「空と言葉」『宗教研究』No. 316, 東京 1998.
- Siderits & Katsura 2013: Mark Siderits, Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way, Mūlamadhyamakakārikā*, Boston 2013.
- Vetter 2000: Tilmann Vetter, *The 'Khandha Passages' in the Vinayaṭīkā and the four main Nikāyas*, Wien 2000.
- Weber-Brosamer & Back 2005: Bernhard Weber-Brosamer, Dieter Back, *Die Philosophie der Leerheit*, Wiesbaden 2005.
- WZKSO: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Süd- und Ostasiens*.
- WZKS: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*.
- 吉水 1997: 吉水千鶴子「Upādāyaprajñapti について——Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える——」, 『成田山仏教研究所紀要』20 号, 1997, pp. 95-155.
- 叶 2011: 叶少勇『中論頌』, 上海 2011.