



中論の構成

著者	丹治 昭義
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	16
ページ	1-16
発行年	1983-01-20
その他のタイトル	The Structure of the Madhyamakasastra
URL	http://hdl.handle.net/10112/16043

中論の構成

丹 治 昭 義

(一)

既に紹介されているように、西藏仏教史上最大の思想家と目される宗喀巴には、『正理海』という名の、中論に対する注釈書があり、それが中論の詳細な科文を有する。^①中国においても、周知の如く、三論宗の始祖である吉蔵が、『中論疏』のなかで中論を科文に分段しながら解説している。前者は主として『中論頌』に対する月称の注釈書である『明句』に基づいていると言われ、後者は言う迄もなく、羅什訳の『中論』の科文である。科文に分けるということは、もとの論典の各章句を論全体のなかに位置づけて解釈するという点で、原典を組織的に厳密に理解していく上で、極めて有効な研究方法であると言えることができる。この注釈方法は、確かに論全体の構成的把握には資するところ大であるが、しかしそれが如何に緻密になされたとしても、原典の思想を発展・展開させていくような性格のものではないであろう。宗喀巴も吉蔵も、大乘仏教、取り分け、中観思想の優れた学僧ではあっても、中論を産み出した印度文化の

なかに身を置いていた訳ではない。彼らにとって中論は猶異国の宗教思想、異質の文化を伝えるものではなかったかと思われる。そこで彼らは先ず何はともあれ、その思想を中論の論述に副って忠実に理解し、受容しようとしたのではなからうか。科文に分かつことを通して、論全体を総合的に把握しようとしたのも、一面ではそのためであったと考えられる。或る意味では科文に分段していくという理解方法は、外来文化の受容の一方法であったと言ってよいのかも知れない。

これに反して、『中論頌』に対する印度の注釈者の場合には、細部に亘って階層的に統一された科文を分段し、論全体に眼を配りながら各章句を理解しようとする態度は見られない。後代になると、自由奔放に傍論に耽っている場合も少なくない。寧ろその傍論にその注釈書の価値や特色が認められると言ってよい程である。しかしそれでいながら、原典と同じ文化的背景から生れた強みとも言おうか、印度撰述の注釈書には、『中論頌』を産み出した思想が、その内的必然性をもって各々の時代に相応して展開、発展してきたと

も言うべき、強靱な生命力の流露を感じさせる一面があることは否めないであろう。このように印度の注釈書には、少なくとも積極的に科文を説こうとする意図は全く見られないが、しかし部分的には、それぞれの章句の主題や前後との関連を論ずる注釈が全くない訳ではない。特に各章の冒頭の一節、それは多くの場合反論者の主張から成るが、その発言が、その章の主題を明らかにしていると考えられるし、それらのなかには、前章との関連などに言及しているものもないではない。それらは科文とは言えないが、しかし、或る意味では宗喀巴や吉蔵の科文よりも、中論を理解していく上では注目すべきものではないかと考えられる。そこでここでは印度撰述の諸注釈書の各章の冒頭の一節を比較検討しながら、各章の主題や関連を概観する。ただし章の冒頭の積文がその章全体の問題を採り上げているのか、章の前半の一部だけに及ぶものなのかは俄かには決め難い。そのためには各章の注釈全体を厳密に検討する必要があるが、それは今後の課題である。そういう意味でも以下に紹介する冒頭の積文は決して中論の構成に関する正確な資料と言えない場合もないではない。しかし不完全であっても、中論全体の一応の展望を得ておくことは、将来の中論研究にとって全く意味のないことではないであろう。

(一)

第一章 緣 (pratyaya) の考察 (1) 因縁

(一) 「では、どうして別の仕方では生じないのか」

(二) 問うて曰く。「汝、不生不滅の義を積すと雖も、我、造論者の所説を聞かんと欲す」

(三) ここで(聽聞者である弟子は)言う。「先ず生を説くことがどうして唯言説に過ぎない (vyavahāramātra) かを説明して下さう」

(四) 論師(龍樹)は、正にその不生等の不共の (asadhāraṇa) 限定 (visesāna) をもった縁起を説かれた方であるという点で、世尊を称讃された上で、(次に) 不生を説明してからならば、不滅等の限定は説明し易いと考えて、不生について最初に説明しようとして、反論者によって考えられている生の(四句)分別を提示された。即ち、生を主張する者達のうちで或る人々は、「存在物 (bhava) は自より生ず」と言い、他の人々は「他より」と言い、或る人々は「(自他の) 兩者より」と言い、他の人々は「無因より」と言う。(それらの)ものを論理 (yukti) と教証 (āgama) によって考察するとき、生はあらゆる場合に、道理 (upapatti) に耐えない、という自己の明確な認識 (niscaya) によって、(第一偈・省略) と説かれた。

(五) 次に不滅等に限定された縁起を理解させようと欲して、生の否定によって滅等は否定し易くなると考えた論師(龍樹)は、先ず最初に生の否定に着手された。反論者によって考えられている生は、「自より」と想定されるか、或いは「他より」「(自他の)兩者より」「無因より」と想定されよう。しかしいずれの場合にも妥当しないと明確に認識して、(第一偈・省略)と説かれた。

諸注釈書はすべて帰敬偈をも第一章に含めているから、厳密に言えば、これらの文言は第一章の冒頭にあるとは言えない。しかしこれらの注釈書は一致して、帰敬偈が説く不生不滅等の、いわゆる八不の縁起を論全体の主題として認めている。そのなかで、四種不生を説く第一章第一偈以下は、特に縁起の不生を論ずるものであることもそれらに共通する見解であると言ってよいであろう。

『無畏』が「別の仕方で」というのは、縁起以外の別の生起方法を意味するのであるが、四種不生は生起のあらゆる可能性をすべて否定することであるから、そのことを通して縁起という生起が不生を実相としていることを示そうとしているのである。『因縁心論』(Pratyasamutpadahridayakāstra)の注釈文では十二支の各支分の生起が、その時代に経験的に数えあげられていた原質(Prakṛti)などの十種の原因からの生起でなく、縁起であることを説くと言っているが、それに比べてここで説く四句不生の縁起は遙かに思想的

に整備された分析に立脚していると言えるであろう。四句分別は龍樹の独創でないことは改めて言う迄もないであろうが。

注釈者だけでなく造論者の所説を聞きたい、という(二)の『中論』の聴聞者の懇請は、注釈者の釈文と言うよりも、訳者の羅什の作文と理解するのが自然であろう。

四種不生を通して生起が否定されたことによって、生起は実在せず、唯言説、日常的慣行として言われるに過ぎないことが明らかにされる。このことは縁起の実相が不生の縁起であることに他ならない。換言すれば、縁起の勝義諦が不生の縁起であって、縁起という生起は唯日常的慣用に過ぎないことである。かかる見解は印度の注釈者に共通するものであるが、その場合、言説と勝義との意味が注釈者によって異なるように思われる。その点について別に詳しく検討するので、今は触れない。ただし、仏護のこの反論は第一偈だけに関係するものようである。

この場合だけでなく、月称の釈文は清弁のそれを簡単にしただけのものであることが少なくない。

第二章 去来(Gatagata)の考察 (三) 去ったもの(Gata・已去)、未だ去らざるもの(agata・未去)、去りつつあるもの(gamyamana・去時)

(一) ここで(反論者は)言う。「この(世)において三時の分位

(adhivratayāvasthā) の運動 (kriyā) が経験される。三時の分位を準拠として (pamāṅkṛtya) 「已去、未去、已時等」が詳しく説かれている。それ故に運動は存在する」

(二) 問うて曰く。「世間眼見に三時に作有り、已去と未去と去時となり。作有るを以ての故に当に知るべし、諸法有ることを」

(三) (聴聞者は) 言う。「あなたがこの不生の理についてよく説明して下さいましたので、私達の心 (manas) は空性の聴聞に驚嘆で満たされました。どういう訳で世間によって直接的に経験される去来が妥当しないのか、それを先ず説明されよ」

(四) 次に、不来 (anāgama) 、不去 (anirgama) という限定をもった縁起を説明する (ため) か、或いは、第一章におけるあらゆる存在物の不生の教説と対立する主張 (vipakṣa) を否定するために第二章は著わされるのである。

(五) ここで (聴聞者は) 言う。「たとえ生の否定によって縁起の不滅等の限定が成立するとしても、そうであっても、不来不去の縁起の成立のために、世間で認められた来去という運動を否定するために、或る別の道理を説かれよ」

第二章の題名は西蔵訳系の「已去、未去、去時」と漢訳と『明句』の「去来」の二種に分れる。しかし冒頭で三時の運動を問題とするのは『無畏』と『中論』だけである。後者は前者の訳に過ぎないと考えられるが、『無畏』では反論は運動の存在を主張するのに、『中論』では、三時の運動が存在することから、法・存在物があることを主張する立場になっている。これは羅什の加筆であろう。

仏護も清弁も題名は「已去、未去、去時」であるが、実際には「去来」の章と考えていたと言える。仏護は世間で直接経験する「去来」を問題とし、清弁はこの章の主題を「不来不去の縁起」とするからである。

清弁はここで挙げた冒頭の一節に引き続いて、仏護の見解を、「他の人は『不生の理を聞いて、信 (dad pa, prasāda, śradhā) を起し、世間で自明として認められてくる (lokaprasiddha) 去来の否定を聴こうと願う弟子のために、第二章は著わされるのである」と紹介して、それを批判している。このように清弁は「空性を聴いて、心が驚嘆に満たされる (ho mtsar shiṅ po can du byas, ācāryagarbhita?)」ことを「信」とするから、大乘経典などで屢々見られる驚異、希有、未曾有はすべて「信」を表わしていることになろう。また清弁はここで仏護の「世間による直接的経験、即ち世間で自明の (ñiṅ ten gyi(s) mñon sum, lokapratyākṣa?)」延びては羅什の「世間眼見」が「世間で (自明として) 認められた (lokaprasiddha)」であると述べるが、それが月称に受け継がれていった

ことが解る。^①

清弁は仏護を批判して、弟子に対して説かれたものでないと主張するが、しかし第二章では世間で自明とされる去来が否定されると解釈している点は、仏護までの注釈者と変らない。彼は言う。

「世間の人ならば、大抵は、多くの作用・運動 (kriya) という身体的行動・言説^②のせいで、作用・運動というもの (bhava, padartha) に執着している。そこでその執着という矢尻を抜き去るために、「去」という特徴をもつ作用・運動の一つを否定するならば、残りの作用・運動は否定し易いからである」

こうして彼は次に「不生の教説と対立する主張」を提示する。

〔主張〕 内の存在物 (である眼等の六認識器官) は正に生じたものである。

〔証因〕 それらの対象をもつ言説をなすから。

〔喩例〕 この世では生じていないものはそれらの対象をもつ言説をなすことはない。例えば、石女の子は去 (という言説) をなさないように。

〔連合〕 デーヴァダッタやヴィシュヌミトラはそのように去 (という言説) をなさないことはない。

〔結論〕 それ故に、内の存在物は正に生じたものである。

清弁はこのように内の諸処が生じたものであることを、世間で自

明として認められている「去」という運動を、へ生じているもの、即ちデーヴァダッタなどの人が為すことを論拠として論証する主張を反論とし、その否定を第二章の主題として解釈していることになる。その点でも第一章との関連が明白に示されていると言える。

宗喀巴は第一章と第二章を「二無我の略説」として一対をなすと解釈し、前者を「因果の能所を考察して、法の自性を否定する」章とし、後章を「去来の能所を觀察して、人の自性を否定する」と言う。能所 (bya byed) の意味は明らかでないが、第一章が法の自性の否定であるのは、生の否定が内の諸処の自性の否定であり、第二章が人の自性の否定であるのは、世間で自明として認められた「去」という運動・言説の否定が、運動をするデーヴァダッタ等の「人」の存在の否定だからではないかと考えられる。それはさておき、このように中論は最初の二章で不生不滅、不去不來の縁起を説いていることになるが、梵本『八千頌』の末尾に説かれた不生不滅、不去不來の縁起はこのような中論の解釈の影響の下に成立したと考えてよいではないかと思われる。

第三章 根 (indriya) の考察 (一)(二)(三) 処 (ayatana) (四) 眼等の根 (1) 六情 (2)(3) 六根

(一) ここで (反論者は) 言う。

「見、聞、嗅、嘗、触、思考が六根で、これらの対象はへ見られるものゝ等である。」

見、聞等のこれら六根は存在する。これら六（根）の対象がへ見られるものゝ等に他ならず、色を見る眼、乃至、法を知る意である。」

(二) 問うて曰く。「経の中に六情（＝根）有り」と説く。所謂、

〔第一偈・省略〕

此の中、眼を内情となし、色を外塵となす。眼、能く色を見る。乃至、意を内情となし、法を外塵となす。意、能く法を見る。」

(三) ここで（聴聞者は）言う。「あなたが、去は不合理であるというこのことについてよく説明して下さいましたので、私達の心は空性を聞くことに奮起いたしました。ですから、次に自分の教法に *brien ba chun sig*（意味不明）説かるべきです」

(四) そこで次に生という（不生と）対立する特定の主張（*vipakṣa-viśeṣa*）を否定することによって、諸処が無自性であることを説く目的のために第三章が著わされるのである。或いは、去と対立する主張を否定することによって、諸処が空性である

ことを説くために第三章は著わされるのである。

第一（説）のように考えられたとき、そのとき提示される反主張（*vipakṣa*）は、

〔主張〕 勝義として内の諸処は正に生ずると把握されるべきである。

〔証因〕 対象ごとに決まっているから。

〔喩例〕 この世では生じていないものが、対象ごとに決まっていることはない。例えば、石女の子の諸処が対象ごとに決まっていらないように。

〔連合〕 しかし、内の諸処はこのように対象ごとに決まっている。即ち、見、聞、嗅、嘗、触、思考の対象は、色、声、香味、可触物、法であるという順序の通りに。

〔結論〕 それ故に上述の証因によって、内の諸処は正に生ずると把握されるべきである。

第二（説）のように考えられたとき、そのとき、「それ故に去と去る者と去るべき場所は存在しない」（二、二五〇d）と説かれたので、反論者の或る者は次のように言う。

〔主張〕 去は正に存在すると把握されるべきである。

〔証因〕 運動の結果があるから。

〔喩例〕 色に対する見等のように。

(五) ここで(反論者は)言う。「たとえ去と去る者と去るべき場所とは存在しなくても、そうであっても、教説によって成立することに依拠して、見る者、見らるべき対象、見等の存在するところが認めらるべきである。同じように、アビダルマに説かれている。

〔第一偈・省略〕

それ故に見等は自性として存在する」

『無畏』は第一偈が六根・処が実有であるという見解を示すと解釈する。従って偈自身が反論をなすことになる。『中論』は『無畏』と同じであるが、若干表現を訂正している。

仏護は第二章の「去」に触れているが、その去の問題とこの章との関係は理論的には示されていない。

清弁の第一説の「生という対立する特定の主張」とは「対象ごとに決まっている」ことを証因として「勝義として内の諸処が生ずる」と主張するものであろう。彼が第一章の「不自生」の論証以来、空無自性を論証する命題の主語に「内の諸処」を用いているのは、この章で『中論頌』では始めて法・存在物の具体的事例として根・処が挙げられたことによるのではないかと考えられる。宗喀巴は第三章以下を「二無我広説」とし、第三〜五章を法無我を説くうちの「三法無我」として、順に処、蘊、界の法無我を説く章と解釈する。結論としてはそういうことになるが、清弁や月称は以下

に紹介するように、単に処、蘊、界を羅列して論じているのではなく、第四、五章を各々蘊や界によって処の存在を主張する反論を否定する章と解釈している。換言すれば、「処」の存在を中心として議論を展開していると解釈しているようである。

月称の解釈は清弁の第二説に従っている。第二章では世間自明の「去」という運動(Kriya)を否定したが、ここではその否定に対して、経やアビダルマに見等の作用(Kriya)が説かれていることを論拠とする反論を想定し、その否定が説かれていると解釈する。その作用・運動は更に第一章の第四偈が説く生起を作用とする見解に連なるものと考えられる。

第四章 蘊(skandha)の考察 (1) 五陰 (2) 五蘊 (3) 五蘊

(一) ここで(反論者は)言う。「五蘊は存在する。仮説(Grāhā-pū)が説かれているから」

(二) 問うて曰く、「経に五陰(五蘊)有り」と説く。この事、如何」

(三) ここで(反論者は)言う。「ここ(経論)に色等の五蘊が説かれていて。それら(五蘊)は苦であると言われ、苦は聖諦と言われる。聖諦であるものがどうしてないことがあろうか。それ故に諸蘊は存在する」

〔四〕次に、処が存在するという（空性と）対立する特定の主張を否定することによって、諸蘊が無自性であることを説く目的のために、第四章が著わされるのである。直前に説かれた（第三）章の末尾（の第八偈）に、「見によって、聞、嗅、嘗、触、思考や、聞く者と聞かれる（音声）等も説明されたと知るべきである」と説かれたので、自教団（仏教）に属する或る人々は次のように言う。

〔主張〕 勝義として諸処は正に存在する。

〔証因〕 蘊に含まれているから。

〔喩例〕 この世では存在しないものは色等の蘊に含まれていない。例えば、虚空の華のように。

〔連合〕 内の諸処は蘊に含まれている。即ち、十有色^⑤は色に含まれ、法処 (dharma) は三蘊と色蘊の一部 (eka-desa) に含まれ、意処 (manayatana) は識蘊に含まれている。

〔結論〕 それ故に、上述の証因によって、勝義として内の諸処は正に存在する。

〔五〕ここで（反論者は）言う。「たとえこのように（眼等の）根が存在しなくても、（五）蘊はそうでない。否定されていないから、また、諸根はそれ（蘊）に含まれている。それ故に、そ

れら（根）も存在するであろう」

『無畏』、『中論』、及び仏護は、第四章を単に五蘊が存在することを否定する章と解釈し、前章との関係には言及していない。そこで反論者は『無畏』では、五取蘊による我の仮説が経論に説かれていることを論拠とし、『仏護注』では、五蘊が苦聖諦と説かれていることから、五蘊即ち聖諦が無ではあり得ないことを論拠とする。

『中論』が単に「経に」と言うのは、五蘊の存在の教証は、単に「仮説」の教説だけではないからであろう。羅什が訂正したのではないかと思われる^⑥。

清弁と月称も五蘊が無自性空であることを主題とすると解釈する点は同じであるが、上述したように、ここで五蘊を採り上げたのは、前章の主題である諸処の存在の論拠であるからだとする。換言すれば、五蘊の否定は諸処の存在の証因の否定である。仏護がこの章と次章の場合は、弟子・聴聞者の懇請でなく、反論者の主張で始めているように見えるのは、前章とのこのような関係を反映しているからだと思われる。

月称はあからさまに、諸処の存在の論拠である五蘊が存在するのは、未だ否定されていないからであると、反論者に言わせる。そもそも一切法皆空は、仏の覚りの内容であり、覚りが真であることは、逆に一切法がすべて空性であることによって存在論的に論証される。その場合空性には例外は許されない。すべてのものについて空性が

検証されねばならない。般若経や中観派の論書の単調な反復はこの検証のためであると考えられる。月称は次章の冒頭でも、諸界は未だ否定されていないから存在するとするが、この月称の言葉はこの間の消息をよく伝えていると言えよう。

第五章 界 (dhatu) の考察 (1)六種 (2)(3)六界

(一) ここで(反論者は)言う。「諸界は存在する。一定した相が説かれているからである」

(二) 問うて曰く。「六種(≡界)、各々、定相有り、定相有るが故に則ち六種有り」

(三) ここで(反論者は)言う。「ここ(経論)に地等の六界が説かれている。それらの各々の相も説かれている。その内で虚空の相は無障礙(ānāyaraṇa)である、と説かれている。存在物がなければ、相を説くことは道理に適わない。だから、相があるから虚空は存在する。虚空が存在するように、そのように、残りの界も、自相(svalakṣaṇa)が存在するので存在する」

(四) 次に空性と対立する特定の主張を否定することによって、諸界が無自性であることを説く目的のために、第五章が著わされ

るのである。直前に説かれた(第四)章(の第一偈)に、「色なくしては、色の原因も見られない」と説かれたので、先ず自教団に属する或る人々は(次のように)言う。「ここ(経論)で世尊は、『大王よ、これら六界がプルシヤ(puṁsa)である』と言って、地、水、火、風、空、識と言われる六界の相である堅(kaṭara)、『湿りけ(sneha)』、『温かさ(usṇa)』、『動き(īraṇa)』、『場所を与えること(avakāśadāna)』、『認識(śamyo)』(man par ses par dyed pa)を説かれた。しかし、虚空の華等のように存在しないものは、プルシヤの原因とは説かれていない。それ故に、論師(龍樹)が地等も色の原因でないという主張をなされたこのことは、承認されているものを拒斥すること(abhyupe-tabādha)になる。若し如来は言説として『六界はプルシヤである』と仰せになったと認められるので、過失はないというならば、勝義として説かれたと認められるので、過失がないとは言えない。若しそれは論証されていないから道理に合わないというならば、論証されていない訳ではない。

〔主張〕 勝義として地等の界は正に存在する。

〔証因〕 それらには相が存在するから。

〔喩例〕 この(世)では世尊によって、勝義として存在しないと
言われたものには相は存在しない。例えば、虚空の華の
ように。

〔連合〕 しかし、地等のものには堅さ等の相が存在する。

〔結論〕 そのように、それらのものには相が存在するから、地等の界は正に存在する」

(四) ここで(反論者は)言う。「諸界は存在する。否定されていないから。また世尊によって『大王よ、この六界はプルシャなる人である』等と説かれている。そこで(この)経文よりして、界のように諸蘊・処も存在する」

『無畏』と『中論』は同じで、共に定相が存在することから界の存在を主張する反論である。仏護も同じと言えるが、定相を自相とし、特に虚空を例として相の在ることから、所相たる存在物の存在を主張している。

清弁の反論者も同じ主張をするが、前章との関連が指摘され、更にその教証を挙げている。その教証は月称にも採用されているが、ただし、月称の反論者は、相の存在によって界の存在を主張する特定のものではない。

第六章 染著と染著者 (tagaraktā) の考察 (1) (2) 染著者 (3) 染法染者

(一) ここで(反論者は)言う。「一切法は存在する。染著と染著

者が仮説されているからである」

(二) 問うて曰く。「経に説く。『貪欲、瞋恚、愚癡、是れ世間の根本なり』と。貪欲に種々の名有り。初めは愛と名づけ、次は著と名づけ、次は染と名づけ、次は姪欲と名づけ、次は貪欲と名づく。是の如き等の名字有り。此は是れ結使にして、衆生に依止す。衆生を染著と名づけ、貪欲を染法と名づく。染法と染著有るが故に、則ち貪欲有り、余の二も亦是の如し。瞋あるときは則ち瞋者有り。癡有るときは則ち癡者有り。此の三毒の因縁を以て三業を起し、三業の因縁にて三界を起す。是の故に一切法有り」

(三) ここで(聴聞者は)言う。「あなたが蘊と界と処の空性についてよく説明して下さいましたので、私達は空性について聞きたくなりました。ですから、次に染著と染著者を考察なさるべきです」

(四) 次に空性と対立する特定の主張を否定することによって、染著と染著者、瞋恚と瞋恚者 (Tresadvisia) 等が無自性であることを説きたいために、第六章が著わされるのである。ここで(反論者は)言う。

〔主張〕 勝義として蘊、界、処は正に存在する。

〔証因〕 世尊はそれらを基体として、雑染 (sanklesa) と過失 (adinava) を説かれたから。

〔喩例〕 世尊はこの世では存在しないものを基体として、雑染と過失を説かれはしない。例えば、亀の毛 (の場合) のように。

〔連合〕 世尊は蘊等を基体として、『染著者は諸法を知らず、染著者は諸法を見ない。染著・貪欲に耽る人は、そのとき、全き暗闇となる。瞋恚者は諸法を知らず、諸法を見ない。愚癡に耽る人は、そのとき、全き暗闇となる。愚癡者 (mūḍha) は諸法を知らず、愚癡者は諸法を見ない。愚癡におぼれる人は、そのとき、全き暗闇となる』と雑染と過失を説かれた。

〔結論〕 それ故に、上述の証因の道理によって、蘊、界、処は正に存在する。

(五) ここで (反論者は) 言う。

〔主張〕 蘊、処、界は正に存在する。^⑧

〔証因〕 それを基体とする雑染が認識されるから。

〔喩例〕 この世では存在しないものを基体とする雑染は認識されない。例えば、石女の息子による石女の娘の染汚のよう

に。^⑧

しかし貪欲・染著等の煩惱の雑染の原因は存在する。^⑧ 世尊によって、『比丘達よ、教えを聴聞していない、仮説 (のもの) に従う凡夫は、眼で色を見て、心を楽しませるものに属するものに執着する。彼は執着しているので、貪欲・染著を生じる。

染著者であるので、貪欲、瞋恚、愚癡から生じる業を身、口、意によって為作する』云々、と説かれたように。

『無畏』はここで一切法 (sarvadharmā) という表現を用いるが、五蘊、十二処、十八界を意味しよう。この章の反論者は染著と染著者との仮説の存在を論拠として、その基体である処等の存在を主張する。『無畏』は第四章でも「仮説」を論拠とする反論を想定したが、その是非は第四章の検討を俟って決められるであろう。それに反してこの章の場合は、この解釈は章名とも合致するし、この章の占める基本的位置を示すものと言える。清弁、月称の説く反論者も、第三く五章で否定された処、蘊、界が、三毒という煩惱雑染を論拠として存在すると主張する。章の主題は従ってこの主張の否定であり、その点で『無畏』と変らない。宗喀巴は第三く五章と第六く八章を一对とし、後者を「そこ (処、蘊、界) に我あり」という論証を否定する」章と解釈し、第六章を「雑染の依ありとの (見解) を否定する」と解するのは、印度の注釈者達と一致する。

仏護は第五章迄で処、蘊、界と三種の一切法を否定し終ったからであろうか、再び聴聞者、弟子の懇請というかたちで改めて見るように見える。しかしこの章の場合もどうして染著と染著者が主題とされなければならないかを理論的に示してはいない。

月称が教証として清弁とは別の経を引用したのは、その経の方が煩惱と五蘊等の関係を一層明瞭に説いていると見たからであろう。

羅什の『中論』だけは多少他と異なる。『中論』では三毒の一つである食欲の同義語として、愛、著、染、姪欲、食欲などを列挙するが、これらに *lobha* などの梵語の同義語を一々想定しても意味はないであろう。寧ろ *raga* 等の同義語の異なる漢訳語を枚挙したものである。それは一つには *raga* の語源的、教義的意味等や、*saṅgāraṅga* という梵語の語形の変化によって示される関係などが、漢訳の一訳語をもってしては充分に明らかになし得ないからであると思われる。その意味でこの注釈は漢訳者の作文であろう。煩惱から業、三界が生ずるという点は、月称の引用文の所述と類似するが、思想的関係はないであろう。最後の「一切法有り」という文言は、『無畏』と本来は同じものであったことを示そう。しかし『中論』には仮説が説かれていないから、染著と染著者が存在することから一切法の存在を主張するための論拠は示されていないことになる。恐らく羅什の加筆と原典との折中の結果であると思われる。

第七章 生、住、滅の考察 (1)三相 (2)有為相 (3)因 有為(9)

nskrita)

(一) ここで(反論者は)言う。「有為の相である生、住、滅が説かれているし、その(説かれている)通りであるから、有為は存在する」

(二) 問うて曰く。「経に有為法に三相有りと説く。生、住、滅なり、万物は生法を以て生じ、住法を以て住し、滅法を以て滅すと。この故に諸法有り」

(三) ここで(聴法者は)言う。「あなたが染著と染著者のこの考察をなされましたので、私達の心は空性の聴聞に奮起いたしました。ですから、次に有為法が考察されるべきです」

(四) 次に空性と対立する特定の主張を否定することによって、蘊等が無自性であることを説く目的のために第七章が著わされるのである。ここで(反論者は)言う。

〔主張〕 勝義として蘊、界、処の有為にはそれら有為の自性が正に存在すると理解すべきである。

〔証因〕 生等の有為相を具えているから。

〔喩例〕 この世では存在しないものが有為相をもつとは理解され

ない。例えば、驢馬の角（の場合）のように。

〔連合〕 蘊等は生等の有為相を具えている。

〔結論〕 それ故に上述の証因の力によって、知慧の行を起したものは、蘊等の有為には有為の自性が正に存在すると言う。

(四) ここで(反論者は)言う。

〔主張〕 有為を自性とする蘊、処、界は正に存在する。

〔証因〕 生等の有為相が実有であるから—というのは、世尊によって「比丘たちよ、有為にある有為相はこれら三つであって、比丘たちよ、有為には生も知られ、滅も住異性も(知られる)」と説かれているからである。

〔喩例〕 しかし存在しないものには驢馬の角のように生等の相は存在しない。

〔結論〕 それ故に有為相が説かれているので、蘊、処、界は正に存在する。

章の題名は最も後で著わされた『大乘中觀釈論』と『明句』だけが有為で、その他は生、住、滅の有為の三相となっている。

ここでも仏護は「有為相が考察されるべきである」と言うが、その論述の順序の必然性は示していない。

他の注釈書はすべて経に有為の三相が説かれていることから、所

相である有為法、即ち蘊、処、界の存在を主張する反論に対する章と解釈する。このように第三～五章で否定された蘊、処、界の存在を主張する反論者が、次々に at random に論拠を挙げて反論するのを否定するのが第六～八章と解釈しているように見える。

第八章 作者と業 (karmakataka (業と作者)) の考察 (1) 作者 (2) 作者作業

(一) ここで(反論者は)言う。「作者と業の二つは論書と世間とヴェーダで自明として認められているので、成立する。それらが成立するならば、業と果の連続 (paripata) も存在する。それ故に作者と業は存在する」

(二) 問うて曰はく、「現に作有り、作者有り、所用の作法有り。三事和合するが故に果報有り、是の故に作者作業有るべし」

(三) (聴聞者は)言う。「あなたが生、住、滅のこの考察をなさいましたので、私達の心は空性を聞くことに固まりました。ですから、次に作者と業を考察なさるべきです」

(四) 次に空性と対立する特定の主張を否定することによって、蘊等が無自性であることを説く目的のために、第八章が著わされ

るのである。ここで（反論者は）言う。

〔主張〕 勝義として蘊、処、界は正に存在する。

〔証因〕 世尊はそれらを基体として作者と業を説かれたから。

〔喩例〕 この世では存在しないものについて、世尊はそれを基体として作者と業を説かれはしない。例えば、驢馬や雌ラクダの二つの角のように。

〔連合〕 蘊等については、世尊によるそれらを基体として次の作者と業の教説がある。即ち、「善行の法をなすべきであ

って、かの悪行をなす（べきで）ない。法行者はこの世とあの世において安楽に暮す」と作者と業を説かれた。

それについてアビダルマでは、「業は善、不善、無記の区別によって三種類である。そのうち、善（業）は自性相応、所起、勝義の区別によって四種類である。不善も同様である。無記も、異熟生と威儀路生と工巧処生と變化生の区別によって四種類であると言われる。

〔結論〕 それ故に、上述の証因の力によって、勝義として蘊処界は正に存在する。

（四）ここで（反論者は）言う。

〔主張〕 識等の有為法は有為を自性とするものとして正に存在す

る。

〔証因〕 それらの原因である業と作者が実有であるから―何となれば世尊は、「無明に従うこのプルシャなる人は、比丘達よ、福行を為作し、非福と不動行をも為作する」等によって、業の作者を明示され、その業の果である識等の有為をも教示されたからである。

〔同類喩〕 或るものに作者があるもの、そのものは存在する。例えば、瓶のように。

〔異類喩〕 存在しないものには作者はない。例えば、亀の毛の衣のように。

『無畏』と『中論』は単に作者と業の存在を主張する反論を提示する。前者では反論者は論書と世間の他に、唐突にヴェーダで承認されていることをも論拠として挙げている。もし『無畏』と言われているこの注釈書が、Pīṅgalā・青目の著述であれば、彼は梵志即ち婆羅門であったから、ヴェーダを權威とすることも考えられなくはないであろう。ただしこの反論は舌足らずである。『中論』で作者 (kartṛ) と作業 (karma) の存在を、作 (kriyā) と作者 (kartṛ) と所用の作法 (kāraṇa) の三事相合によって証明するのは、そのためであろう。またその場合「現に」と言って、論書とヴェーダを除き、世間現見だけとしているのは、この三事相合は蘊等の場合のように「経」を論拠とする迄もなく、日常自明なものであり、寧ろ中国の

読者にはそれだけの方が説得力があると考えたからであらう。

清弁も月称も嚮に触れたように、前章と関連するものでなく、第六、七章と共に蘊、処、界の存在の論拠の一つである作者と業を否定する章と解釈する。ただし清弁は蘊等の法が作者と業の依り所・基体とするのに対して、月称は蘊等の法が作者の業の果であると解釈する点で全く異なる。これは両者の人法二無我観の相違に基づくものと考えられる。(未完)

註

- ① 長尾雅人「中論の構造」(『中観と唯識』岩波書店所収)。この論文は『正理海』の科文のうち、各章に至る迄の科文とその和訳を含み、科文の意味等をも論じている。以下で宗喀巴の科文に触れる場合はこれに依った。高橋壮 Table Schematique du Riggs Pahi Rgya Msho (名城大学人文紀要第一五集)に『正理海』の科文全体が抽出されている。
- ② 以下、各章毎に諸注釈書の冒頭の一節を一括して紹介した。(一)は『無畏』(Akutobhaya)。(二)は羅什訳の『中論』。(三)は仏護(Buddhapalita)の注釈書。(四)は清弁(Bhāvaviveka, Bhavya)の『般若燈論』(Prajñā-pradīpa)。(五)は月称(Candrakīrti)の『明句』(Prasamapada)である。最初に各章の章名の異同を示したが、最初に挙げたものは、西藏訳に現存する『般若』(名)の根本中論頌『Prajñā-nama-malamahayama-kakarika』のそれである。この章名と異なるものだけを次に記した。ただし、(一)の『中論』は、章題の場合(1)で表した。(2)は漢訳の『般若燈論』(3)は『大乘中観釈論』の題名である。
- ③ kyi (P), kyis (D)。(P)は北京版(D)はデルゲ版を指す。それぞれの版本や異同箇所は、解り易く、改めて記すまでもないであろうから、詳細は省略する。
- ④ khyad par dan idan pa は『明句』には見られない表現である。『明

中論の構成

句』では多くの場合 visista, khyad par du hphags pa (r gyur pa), x du byas pa が用いられている。

⑤ gyi (P), gyis (D)。

⑥ 梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」(仏教思想史3)九七頁以下参照。ただし元来十因であったかどうかは疑わしい。詳しくは同論文、一〇三頁注(12)参照。

⑦ 「去来」は『明句』の梵本では gatagata となっている。即ち「去」と「来」の両方を含むものである。西藏訳は hgro ba dan hpa ba であり、去来と一致する。ただしこの西藏訳の梵語の形は八不の縁起のなかの nigama へ agama であるのかも知れない。

⑧ la (P) (D)。(D)は北京版、(P)は「空性の聴聞から」。

⑨ kyi (P), kyis (D)。

⑩ 『燈論』は北京版「理を得ず」(rigs pa thob pas)であるが、観誓の『広釈』の引用文では thos pas (D. 217 a 3)であり、仏護注の「空性の聴聞」(ston pa thid nan pa) から見て、これを探る。空性「不生の理を得る」ということは、覚りを得ることと殆んど同義である。弟子、特にここで清弁の考える弟子には当て嵌まらないであろう。

⑪ 『明句』の西藏訳はこの lokaprasiddha を欠き、prasiddha だけを「別の道理」の形容詞に加えているが、採らない。

⑫ 言説には認識作用、言語表現活動、及び取捨等の身体的行動があるが、特に次の推論式では「去来」等の身体的行動を指すものと思われる。次の推論式の命題の主語「内の諸存在物」は六根であるが、実質的にはデーヴァッタ等の個人的存在を意味し、眼等の対象を対象とする取捨等の身体的行動・言説―その代表例が「去」である―をするのではないかと考えられる。ただしこの推論式は不完全でないかと思われる。

⑬ P. L. Vaidya, ed., *Aṣṭasāhita Prajñāpāramitā, Buddhist Sanskrit Texts No. 4*, Darbhanga 1960, pp. 254—5.

⑭ 第三章以下の処、蘊、界が自宗の教法に基づいた bren pa 問題であ

- るうを言ひのな' bsten pa の意か。
- ⑭ gzugs can bcu, gzug can = rüpin? 十有色は五根と五境のことか。
- ⑮ 西蔵訳は na skandhā apratiśedhat' / 'n phun po lha ma bkag pañi phyir dan / であるが、' 五蘊は (存在する)。否定めれつじなうか、' とある。この方が素直である。
- ⑯ 『無畏』だけでなく、後代の仏護をえも苦聖諦という具体的な教説を挙げていることから見て、' 一般的に「経」説くとするのは、羅什の見解である。
- ⑰ hdi la sa la (P)。(D) は sa la なく。Walleser 本は hdi las la (Bibliotheca Buddhica XVI)。
- ⑱ kyi (P), kyis (D)。
- ⑲ dag ni (P), dag la ni (D)。
- ⑳ bren byed pa (P), sten byed pa (D)。ただし、瞋恚と愚癡の場合には共に sten byed pa。
- ㉑ 梵本には次に kutah / があるが、推論式と思われるので、西蔵訳に従って取る。ただし推論式と取るにしても、形態的に不完全である。以下の章の場合と同じ。
- ㉒ 仏訳 (Jacques May : *Candraḥṛti Prasamphadā Mahāyānakavṛtti*, Adrien-Maisonneuve 1959) 九七頁脚注四二五が、' ところを考へて、' かと決まかな。
- ㉓ 梵本は santi ca rāgādayaḥ kleśāḥ samkleśanibandhanam / であるから「食欲等の諸煩惱は雑染の因である」であり、' 仏訳は西蔵訳に従って「雑染の諸因 (rgyu dag)」と読む。しかし、' 「諸因」は所依、' 基体の意で、' 蘊、' 界が煩惱雑染の因であることと考へられる。西蔵訳の ' fon moñs pañi kun nas fon moñs pañi rgyu dag の ' hi はその意味ではなから、' 因である。
- ㉔ de (P), da (D)。
- ㉕ da (P), de (D)。
- ㉖ 西蔵訳に de dag あり、推論式と読んでいいことになる。
- ㉗ 西蔵訳では「比丘達よ、この三つは有為の相であつて、有為には生も知られ、滅も知られ、住異性も知られる」である。
- ㉘ des (P), de (D)。
- ㉙ 梵本は saṃskṛtasyavaharatas であるが、' 西蔵訳は「識等の有為を自性とする有為法」即ち saṃskṛtasyavahāvas である。これを採るべきかも知れない。
- ㉚ taddhetuka は西蔵訳では dehi rgyu' 採る。
- ㉛ 梵本 ukram であるが、' 西蔵訳に従つて除く。後代の竄入であろう。
- ㉜ bhikṣavas' 西蔵訳になし。
- ㉝ vyapadīstas' 西蔵訳になし。西蔵訳は以下、「業の作者と業と結果である識等の有為をも教示された」である。