

『中論』一章訳注

立川武蔵

これは二〇〇九年度に行なった愛知学院大学文学研究科の講義に基づいている。この講義はサンスクリットを履修していない学生諸君を対象としていたので、『中論』およびその注の文献学的研究というよりは『中論』に見られる論法と思想についての講義となった。もともと『中論』というテキストの性格上、講義の中でサンスクリット・テキストに触れざるを得ないこともあった。その場合でもインド仏教専攻者以外にも理解が得られるように努めたつもりである。

『中論』の訳注はこれまでに幾種類も出版されているが、『中論』の論法についてその全頌の逐一にわたって考察した上でその思想を考究したものはまだないように思われる。したがって、『中論』全頌に見られる論法の研究とそれを踏まえた思想研究を思い立ったのであるが、これはそうした研究のはじまりである。

本稿は講義の録音テープを書き起こしたものに、加筆、修正を加えたものである。テープ書き起こしにかんしては、渡邊純江氏および前田知郷氏の助力を得ることができた。ここに記して謝意を表したい。

一 帰敬偈

龍樹は大乗仏教の祖であるとか、龍樹の主著『中論』は大乗仏教に理論的なモデルを与えたといわれていますが、彼がどのような意味で大乗仏教の祖であったのか、また『中論』がどのようなモデルを与えたのかは今日まだはつきりしてはいません。ともかく『中論』の内容の特色は特殊な論法によって進められていることです。この奇異とも言うべき論法の難解さは『中論』全体を覆っています。その特殊な論法は、意味のない詭弁ではなく論理的な裏づけ

のあるものであると思われませんが、その論法にかんする考察は充分になされたわけではありません。

一九九〇年頃まではこの『中論』の本頌やその注釈書の研究は、インド仏教研究の中核の一つでしたが、最近では『中論』の本頌や注釈書の研究は脚光を浴びることはほとんどなく、主流の研究ではなくなりました。しかし、『中論』が大乗仏教あるいは仏教全体にとって重要な文献であるということは誰も否定できないでしょう。

われわれは『中論』を読みながら、龍樹が何をいおうとしたのか、あるいはどのような論法を用いようとしたのかを見ていきたいと思います。『中論』の注釈は数多くありますし、龍樹を祖とする伝統、すなわち中観思想にかんする書も多数あります。これらの注釈の版、翻訳などにかんしては後ほどまとめてお話しします。ここではまず『中論』を直接読むことによって、『中論』の匂いにふれることにしましょう。もっとも必要に応じてその後の中観派の歴史あるいは『中論』の注釈書にも触れることにします。

『中論』の帰敬偈は、古来、八不偈と呼ばれてきたものであり『中論』の思想をまとめた偈として有名です。しかし、この偈は龍樹自身の書いたものではないのかもしれませんが。オーストラリアのキャンベラ大学の故ドウ・ヨング教授が出版された『中論』のテキスト [de Jong 1977] は、イタリアのチベット学者 G・トゥッチが

ドウ・ヨング氏に渡した写本の写真に基づいているのですが、この版には帰敬偈がありません。最近はこの帰敬偈を龍樹自身が書いたものではないという理解の下に『中論』研究を進める研究者が多くなっています。しかし、この帰敬偈、つまり八不偈は現存する最も古い注釈書である『無畏論』(アクトーバヤ)、青目(ピンガラ)の注、さらには仏護(ブツダパーリタ)の注の中では龍樹が述べたものとして扱われています。青目の注を漢訳した者は鳩摩羅什(クマラジーヴァ)であり、この羅什訳がこれまで中国や日本における『中論』の基本テキストになってきました。『中論』といえば、日本では一般にこの羅什が訳した青目の注釈書を指します。この青目注はチベット訳もサンスクリットも残っておりません。羅什の漢訳が残っているのみです。

清弁(バーヴィヴェーカ、五七〇年頃没)の注も残っています。この人のサンスクリット名は「バー・ヴィヴェーカ」なのか「バー・ヴァ・ヴィヴェーカ」なのかはつきりしませんでした。が、「バー・ヴィヴェーカ」が正しいのであろうという説が有力になってきました。この清弁の注にも帰敬偈は『中論』の偈として扱われています。また七世紀の注釈家月称(チャンドラキールティ)の注釈書はサンスクリット・テキストとチベット訳が残っています。漢訳は残されていません。月称注のドウ・ラ・ヴァレ・プサンによる版 [de

la Vallée Poussin 1913] では帰敬偈は一章の第一偈としてではなくて、一章から独立した帰敬偈として扱われています。

ともあれ、先ほど申したようにこの帰敬偈は龍樹自身が書いたものか否かは今日明らかではありませんが、『中論』の注の歴史、あるいは中観思想史の中でこの八不偈が重要な役割を担ってきたということは事実です。したがって、『中論』を読む場合、この帰敬偈を除いて考えることはできないと思われれます。

『中論』帰敬偈は以下のようです [de la Vallée Poussin 1913: 11]。

滅することなく、生ずることなく、断なることなく、常なることなく、

同一のものなく〔あるいは、同一のものでなく〕、異なるものなく〔あるいは、異なるものでなく〕、来ることなく、行くことなき、

戲論の止滅した、吉祥なる縁起を説いた正覚者、

もろもろの説法者中、最も優れた人にわたしは敬礼する。

この偈にはさまざまな問題があります。例えば、「同一のものなく、異なるものなく」と訳しましたが、「同一のものでなく、異なるものでなく」とも訳すこともできます。このように二種に訳すことができるということ自体、この偈に問題があることを意味するのですが、ここでは問題のあることを指摘するに留め、次に進むこと

にします。「戲論」という概念は龍樹の思想にとって極めて重要なものですが、これの説明も後ほどいたします。

この帰敬偈の中の「滅することなく、……行くことなき」までの八つの句はそれぞれ否定詞を含んでおり、「戲論の止滅した、吉祥なる」という表現と同様に「縁起」という言葉を修飾しています。

帰敬偈前半は羅什訳では「不生亦不滅、不常亦不断、不一亦不異、不来不出」とありますが、『大正藏』三〇卷、一頁b)、「不生亦不滅」から「不来不出」まで一つの文章が終っていると解釈されたことがありました。つまり、八不で表現されたことが縁起の内容を語るものであると考えられたのですが、この偈前半が後半部分とは別個の文章であると理解されたのです。しかし、これはサンスクリットを無視した理解です。「滅することなく、生ずることなく、……」という八句はそれぞれ目的格であり、同様に目的格である「縁起」という語を修飾しています。そして、その「縁起」という語は「説いた」という動詞の目的語になっています。

これらの八つの修飾語は、サンスクリット・テキストではそれぞれ否定詞を含んだ複合語です。つまり「滅することなき」(amrodha) とは「滅すること」(nirodha) と「のなき」(a-) の複合語であり、この複合語が「縁起」という語を修飾しています。では「滅することなき縁起」あるいは「生ずることなき縁起」とはどのような

ことでしょうか。

この八つの語を見ますと「滅することなく、生ずることなく……」の中の、二つずつが対になっていることが分かります。すなわち「滅することなく」と「生ずることなく」は一つの対をなし、「断ることなく」と「常なることなく」が、また「同一のものなく」と「異なるものなく」とが、さらには「来ることなく」と「行くことなき」もそれぞれ対になっています。「滅すると生ずる」、「断であると常である」、「来ると行く」は反対の関係にあり、矛盾の関係にはありません。しかし、「同一であること」と「異なること（非同一であること）」は矛盾の関係にあります。「生ずる」と「生じない」、あるいは「滅する」と「滅しない」は矛盾の関係にあります。しかし、「滅する」と「生ずる」は矛盾の関係にはありません。ここで述べたような「反対」と「矛盾」との相違は、後の考察に見られるように、『中論』の議論において重要な問題となります。

龍樹は、まずかの上述の八つの中から生じないことを取りあげて、ものと生じないこととの関係を考察しようとしています。『中論』一章においては「ものが生ずるか否か」が論じられており、「もの滅すること」が論じられているわけではありません。しばしば「もろもろのものは滅するのでもなく、生ずるのでもないゆえに、

そのようなあり方を中道と呼ぶ」という理解がなされてきました。が、このような考え方は『中論』には見られません。来ることもなく、行く（去る）こともなく、停止しておれば中道なのか、という疑問も生まれるかもしれませんが、『中論』の述べる中道とはそのようなことではありません。「有と無の狭間にあることが中道である」というような考え方は『中論』には見られないのです。

帰敬偈において「生ずることなく」という語は「生ずることなき縁起」というように「縁起」という語を修飾しています。『中論』において「真理としての縁起が生ずる」あるいは「生じない」といった議論は行なわれていません。たしかに帰敬偈の中で「生じない縁起」といわれ、また後の一八章第七偈には「法性（真理）は生じたものでもなく滅したのものでもない」という表現が見られます。しかし、『中論』の各章の論議において、「縁起が生ずる」とか「生じない」といった論議は一箇所もありません。問題になっているのは「もろもろのものが生ずる」とか「生じない」ということです。

縁起とは一般にあるもの（ x ）があるもの（ y ）に依って生ずる関係をいいます。そのような関係が法則つまり真理として考えられているのです。しかし、関係あるいは真理が生ずるとか生じないという論議は、少なくとも『中論』ではナンセンスです。

もしもこの帰敬偈の中で作者が「もろもろのものが生じもしないし、滅しもしないことが縁起である」と主張しようとしていたならば、そのように述べることができたと思えます。しかし、帰敬偈ではそのようには述べられていません。『中論』全体ではもろもろのものが生ずる、あるいは滅するという問題をしているにもかかわらず、ここでは「もろもろのものが生じない」あるいは「滅しない」と表現することなく、「生ずることなき」という語によって「縁起」を修飾させて「生ずることなき縁起」と述べたということには、それなりの意図があったと考えられます。

ようするに『中論』では、縁起が滅するあるいは生じないという議論はなく、ものがいかなるものにも生ずることはないということの論証がなされているのです。実は、この問題はすでに三枝充恵氏が指摘されています[三枝 1965: 25]。氏は「縁起は生じない」とか「縁起は生ずる」という命題の無意味さを指摘された上で、「縁起は諸法（もろもろのもの）が不生である」という解釈を提唱されており、それは、「花は色彩が赤い」というのと同様である、といわれています。しかし、わたしは、別の観点からこの問題の解決を考えようと思えます。

この問題にかんするわたしの解決は、以下のようなものです。すなわち、縁起 (pratyasamutpada) という男性名詞は「あるもの

の x」に依って (pratyā) 「あるもの y が」生ずること (samutpada) を意味します。この「縁起」という語の他に「縁起生」(pratyasamutpanna) という語があります。いわゆる形容詞です。すなわち、それ自体は決まった「性」がなく、修飾する語の性に従って男性、中性、あるいは女性名詞の語尾を採り、「縁起せるもの」を指します。『中論』帰敬偈にみられる「生じない縁起」というときの「縁起」はサンスクリットでは pratyasamutpada (縁起すること) とありますが、意味としては pratyasamutpanna (縁起せるもの) を指していると思われまます。つまり、帰敬偈における「生じない縁起」の「縁起」は「縁起せるもの」をも意味しているのであろうというのがわたしの解釈です。詳しくは「立川 1994: 229」を参照して下さい。

「縁起」(他のものに依って生ずること) と「縁起生」(他に依って生じたもの) との区別が『中論』においては曖昧にされています。仏教ではものとこととはつきりとした区別がないことがしばしばあるのです。もの(実体、基体) とこと(属性、性質) との区別があいまいにされるということは、実は仏教のみならずヒンドゥー教の一部にも見られることであり、さらにこれはインド哲学を二分するほどの大きな問題ともなるのです。この問題にはここでは立ち入ることはしません(「立川 1992: 100」[「立川 2003: 40」参

照)。

まだ問題が残っています。それは、「同一のものなく(同一のものでなく)、異なるものなく(異なるものでなく)」という複合語が、どのような種類の複合語かということ。 「縁起という法則は、一つのものである」とか「異なるものである」という議論は無意味です。『中論』において「一つのものでない」とか「異なるものでもない」ということが問題になるのは、「行く人」と「行くこと」というような二つのもの(項)が一体であるのか、あるいは別体であるのか、という論議においてなのであって、関係あるいは法則自体が一体であるか否か、というような論議は成立しません。

また、もろもろのものに一つのものがあるとか、存しないとかは論議できません。複数のものに一体であること(一体のものたること、一体性)が存するといえ、一体であるということになりません。それゆえ、偈の中の *anekārtham* (一体のものでなく)は「一体性なく」の意味であるべきです。月称は『中論』注『明らかな言葉』の中で「異なるもの」(*anekārtha*)を「異なるものであること、別体性」という意味にとっています[立川 1994: 223]。帰敬偈のサンスクリットは「縁起には異なるものがない」あるいは「縁起は異なるものを持たない」と直訳できるかもしれませんが。しかし、「縁起が異なるものを持たない」とはここでは意味をなしません。

ん。この場合も「異なるものを持たない」ではなくて、異なるものたることを持たない、つまり異なるものでないという意味でなくてはなりません。

インドのプーナ(プネー)を訪れた際、文法学に詳しい伝統的パండిットであるヴァーマンシャーストリ・バガヴァット師に『中論』の「同一のものなく、異なるものなく」というのはどのような意味かと尋ねたことがあります。氏は問題の箇所は文法的には「一体性もなく、別体性もなく」と読むことができるかと答えられました。

先述のように、この帰敬偈は龍樹が書いたものか否かは定かではありません。しかし、すでに述べたように、歴史的にはこの偈は現存するもつとも古い注釈書をはじめとしてほとんどの注釈書に含まれており、重要な意味を与えられました。特に羅什訳を用いて『中論』を考察してきた中国、日本、韓国、ベトナムの仏教などにおいては、帰敬偈は非常に大切なものとなっています。

二 もの生じないことにかんする総論

『中論』一章第一偈から読んでいくことにしましょう。サンスクリット・テキストは[de Jong 1977]を用いますが、わずかな箇所
の訂正はすることになると思います([立川 2007]参照)。

自からも、他からも、

両方からも、無因からも、

どこにおいても、いつにあつても、

もろもろのものは生じない。

この偈の内容が『中論』の論議の大前提です。月称はこの一章を注釈するために、七五頁(プサン版)を費やしています。また、月称が著した中観派の教義書の『入中論』でも、ほとんどの内容がこの第一偈を説明するのに当てられています。月称の思想を重視した、チベット仏教ゲルク派の開祖ツォンカパも『中論』に対する自身注の中でこの偈を大きく扱っています。

第一偈において問題になるのは、自、他、自と他の両方(共)、および無因の四つの格です。もろもろのものは自から、他から、両方から、さらには無因からも生じないというのが第一偈の骨子ですが、反対論者は「実際にもろもろのものが生じているではないか、世界の現実を見なさい」と反論します。ところが、龍樹はもろもろのものがもし生ずるのであれば、四つの場合(格)以外にはないと主張します。その四つの場合とは、ものが自から生ずるか、非自すなわち他から生ずるか、かの両方(自および非自)から生ずるか、自でもなく非自でもない領域(無因)から生ずるかの四つです。こ

のようにすべての可能な場合に分けて、それぞれのケースを否定していくというのは龍樹の論法の特徴です。

ここで大切なことは、「もろもろのものは生じない」という場合の動詞にかかる否定詞「くない」の位置です。例えば、「この犬は白くない」というとき、英語では *This dog is not white.* となります。この *not* という否定詞は *is white* という述部を否定しています。一つの命題における述部の否定は命題全体の否定として機能します。「もろもろのものは自から生じない」とは、「もろもろのものが自から生ずるということはない」と論理的には同じことです。したがって、かの英語の文章は *It is not that this dog is white.* と書き換えることができます。「自から」「非自から」「自および非自から」「自でもなく非自でもない領域から」は、それぞれ「生ずる」という述語動詞にかかっているのです。当然ですが「自から」等は「もろもろのもの」という名詞にかかっているわけではありません。

ところで、「非自から生じない」を「自から生じないことではない」と解釈することはできません。「非自」の「非」は「自」という名辞の否定であり、「生じない」の「ない」は命題の否定です。龍樹は名辞の否定と命題の否定を厳密に区別します。このことは『中論』における論議の根本です。

ここで「他」とは、「非自」つまり「自以外の領域」を意味しま

す。そしてこの自と他を合わせればすべてのケースが含まれます。そして、自の領域と非自の領域の両方を合わせたもの(共)が第三の格です。第三格については少しコメントが必要でしょう。自の領域と非自(他)の領域を合わせたもの(和)はたしかに全論議領域となりますが、第三格が「自でありかつ同時に非自でもあるもの」の意味に解釈されることがあります。この場合は矛盾として処理されています【立川 1994: 262】。『中論』および諸注においては箇所によって上述の二つの解釈のいずれかが選択されています。もっともどちらの意味に取られていたのかがはっきりしない場合もあります。「自でもない、非自でもない領域」が第四格ですが、実際にはそのような領域は存在しません。

記号と図を用いて四格を説明しましょう。まず、自を M とすると、他は $non-M$ になり、 M と $non-M$ を合わせるならば論議領域のすべてになり、第三格です。 M と $non-M$ の交わりは第四格ですが、この領域はゼロであり、つまり存在しません。これらの四つの格は以下の四図(図1、a、b、c、d)によって図示できます。

このような四つのケース(格)に分けることを伝統的には四句(四句分別、チャトウシユ・コティイ)といいます。四句分別は命題の中の一つの名辞の指し示す領域(外延)の分割に関わるのであって、命題全体の否定とか肯定には関係しません。すでに述べた

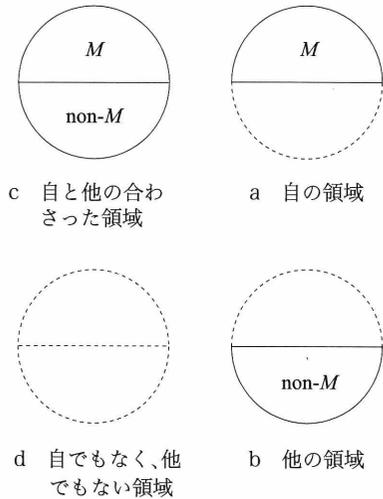


図1 a～d 自、非自、共、無因という四格への分割

ように、もろもろのものは自から生ずるか、非自から生ずるか、自および非自から生ずるか、無因(自でもなく非自でもない領域)から生ずるかのいずれかであります。これ以外の可能性はないと考えられています。注目すべきことは、『中論』の四句分別の第二格は常に第一格の補集合となっていることです。例えば、この場合の第二格の「他」は「非自」であり、第一格である「自」の補集合です。つまり、第一格の領域(自)と第二格の領域(非自)を合わせれば全論議領域が得られるのです。

龍樹は「ものが生ずる」ことの可能な場合を四つのケースにまず分け、次にその四ケースのそれぞれを否定していきます。すなわち A もろもろのものは自から生ずることはなく、かつ

B もろもろのものは他(非自)から生ずることはなく、かつ
C もろもろのものは自および他の両者から生ずることはなく、
かつ

D もろもろのものは自でもなく他でもない領域から生ずること
はない。

ここではAからDまでの四命題が「AかつBかつCかつD」とい
うように連言命題で表現されていることに注意しましょう。連言命
題とは、それを構成するすべての命題が真であるとき、ただそのと
きにのみ真である命題をいいます。つまり、AからDまでの四命題
がすべて真であるとき、ただそのときにのみ「AかつBかつCかつ
D」は真となります。ものが自から生ずることもなく、かつ他から
生ずることもなく、かつ自および他の和から生ずることもなく、か
つ自でもなく他でもないところから生ずることもないというように
連言によって主張することは論理的には正しいのです。というの
は、ここでは生ずるものがないと考えられているからです。どこに
も生ずるものがなければ、AからDまでの四命題はすべて同時に真
となります。そしてそれが龍樹のいわんとしていることなのです。
どこからであれ、ものがともかくも生ずるのであれば、この連言命
題は偽となります。

後世、中国の華嚴仏教は、因はものを生ぜしめる作用があるはず

であり、自からも他からも生じないことはありえない。それゆえ、
「自からも他からも生じない」(自および他から生じない)という第
三格を含む否定命題は論理的可能性から除外して考えてよいと主張
しました[立川 1994: 28]。古代の中国では、ともかくもものは
存在するのであり、因はものを生ぜしめなければ因ではない、もし
も自から生じなければ非自(他)から生ずるはずだと考えられたの
です。

原則として中国人は、ものは存在するという前提で話をします。
一方、彼らは、ものはあるように見えても壊れることがあるという
ことは認めています。ものは存在するが、それは壊れて無となるも
のでもある。無となることはあっても、ともかく目の前に存在して
いる。このように、ものはそのものは無となるが存在しており、存
在していても無となる、と多くの中国人は考えます。このような矛
盾的なあり方、相反する二面がもろもろのものにあるということ
を 中道と呼ぶ傾向が中国仏教にあります。

しかし、インド人は、少なくとも中観派の者たちはそのようには
考えません。ものは存在するかのように見えるかもしれない。しか
し、それは空性に至った経験のある者が人々のために言葉を用いて
「ものごとが存する」と主張している場合であり、空性においては
真実にはものは存在しないのだ、と中観論者たちは考えます。つま

り、彼等は何も存在しないということを究極的な立場として受け入れられるのです。一方、中国の人たちはそのような「空なる世界」を究極的なものとしては受け入れません。中国の人びとにとって宇宙の根本というべき元は、あつてあるものなのです。世界あるいは元が存在しないものだということは中国人たちには考えられないことです。しかし、インドの空思想ではものが余すところなく、無とならなければ真理は得られないと考えられます。

日本人は幸か不幸か、このようなことは深く考えません。ものはあつてもなくてもいいし、ものが移ろいいくということとは美しくいいではないか、という程度にしか考えません、といえいい過ぎでしょうか。

三 四種の縁の総説

第二偈を見ましょう。羅什訳や他のいくつかの注釈書では、ドウ・ヨング本の第二偈は第三偈となっており、ドウ・ヨング本の第三偈が第二偈になっています。われわれはドウ・ヨング本に従うことにします。というのは、ドウ・ヨング本の第二偈はアビダルマ教の因（縁）にかんする総説を揚げており、龍樹はこのアビダルマ説を第三偈以降で批判していると考えられるからです。「縁」(pratyaya) という語は、一般には条件を意味しますが、『中論』で

は原因 (hetu) をも意味します。われわれは羅什訳にならつて「縁」という語を原因をも含む広い意味に用いることにしますが、場合によっては「因」あるいは「条件」という訳語をも用いることにします。その方が現代のわれわれには分かりやすいと思われるからです。

1・2

縁は四種である。

原因と認識対象と

直前の瞬間と間接的縁である。

第五の縁はない。

羅什訳における伝統的な訳語も見ておきましょう。羅什訳では以下のようにです。

因縁次第縁

縁縁増上縁

四縁生諸法。

更無第五縁。

〔大正蔵〕三〇卷、二頁b、c)

この羅什訳で「因縁」(hetu) とあるのは一般的な原因のことで、第二の縁（因）としての認識対象は、羅什訳では「縁縁」と訳されています。今わたしがここで本を見ているとしましょう。この本はわたしの認識の対象という意味で原因となっています。アビダ

ルマ仏教では一般に認識対象になっているものを認識の縁(因あるいは条件)という意味で所縁縁しよえんねんといえます。「所縁」すなわち縁ぜられるものとは、認識対象となるものことです。われわれは「プラトヤヤ」(pratyaya)という語を「縁」と訳していますが、この語は認識、観念をも意味します。『中論』の今問題としている箇所では認識対象のことを「プラトヤヤ」と呼んでいます。認識のことをそのように呼ぶことは後世では一般的です。そもそも「プラトヤヤ」とは「依りてあるもの」を意味しますから、対象に依つてある認識も認識に依つて存在するものと考えられた対象とともに「プラトヤヤ」といえます。

羅什訳では第三番の縁を「次第縁」と訳しています。アビダルマ仏教では「等無間縁とうむけんねん」と呼ばれてきました。われわれは「直前の瞬間」と訳しています。アビダルマ仏教のみならず龍樹にとつても、ものは瞬間瞬間に滅び、また次の瞬間に生じています。瞬間に滅ぶものは、次の瞬間にもが生ずるための力を渡し、自らは滅んでいきます。それゆえ、前の瞬間は次の瞬間の生まれる縁(因)となると考えられます。

第四の間接的縁とは、あるものが生ずるのに障害とならないという意味で因となったものを指します。例えば、わたしは今日この大学に来ました。しかし、最近の株安は、わたしが今日大学に来るこ

とに對して支障にはなりません。このように障害とならないという理由で縁あるいは条件となつていると考えられているのです。これは増上縁ぞうじょうえんと呼ばれてきました。これら四つ以外の縁はありません。これらはアビダルマ仏教において考えられている縁(因および条件)です。これらの四種の縁は、龍樹後百五十年あるいは二百年後に成立した『俱舍論』の中にも述べられています。龍樹がアビダルマ仏教のどのテキストを見たのかは明らかではありません。

次に龍樹はアビダルマ仏教の考える四種の縁のすべてを順に否定していきます。『中論』の中ではバラモン哲学学派であるニヤヤ学派やヴァイシエーシカ学派に対する批判も見られないわけでは無いのですが、主要な論争相手はアビダルマ仏教です。

第三偈を見ましょう。

1・3

もろもろのもの自体は

縁等には見られない。

自体が見られないとき、

他体は見られない。

「縁等」とは、第二偈で述べられた四種の縁を指しています。「縁等には見られない」と偈に述べられるためには、この縁等がすでに

前偈において言及されているべきです。したがって、この偈は先ほど見た二偈の後に来るべきものです。しかし、先述のように、羅什訳では、今われわれが読んだ二偈と次の三偈が入れ替わっています。ドゥ・ヨング版の偈の順序が正しいと思われる。

この第三偈では「スヴァバーヴァ」(svabhava) という言葉が問題となります。通常、この語は「自性」と訳されますが、ここでは「自体」と訳した方が良いと思われます。第三〜四句に「自体が見られないとき、他体は見られない」とありますが、この自体と他体は補集合的關係にあります。つまり、自体と他体を合わせるならば論議領域のすべてが得られます。それゆえ、「スヴァバーヴァ」とは特定の性質(特性)という意味ではなく、自体あるいはそれ自身とほとんど同じものを意味していると考えられます。

もしも「スヴァバーヴァ」が水の湿性のように特性、つまり水のみに見られる性質であれば、この性質の他には流動性、重さなどの諸性質があります。それゆえ、特性としての「自性」とそれ以外のものとしての「他性」(他体)が補集合的關係にあると龍樹が述べたとは考えにくいのです。というのは、その場合の「他性」は湿性を除いた水の諸性質とそれら有する基体としての水、さらにはそれら以外の宇宙の中のものすべてのものを指していると考えられます(図2参照)。しかし、そのように考えるよりも、水自体

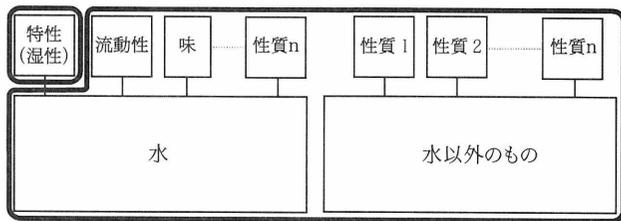


図2 自性(特性)と自性以外のもの

(「自性」(スヴァバーヴァ)が特性を意味するならば、非自性としての「他」は、水の特性以外の諸性質、水という基体、水以外の基体とそれらが有する諸性質をすべて合わせたものとなる。)

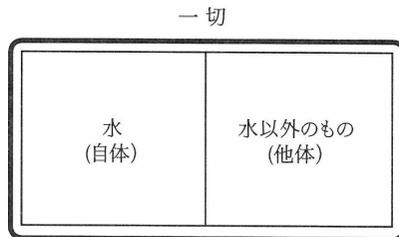


図3 自体と他体

(自体と他体の和は論議領域の一切である。)

と水以外のものとの両者を龍樹が考えているとした方が無理がないと思われる(図3)。「他体は見られない」とは、他体は他体にとって自体であるからです。

『中論』一章の第四偈は次のようです。

1・4

作用は縁を有するものでもなく、

作用は非縁を有するものでもない。

縁は非作用を有するものではなく、

作用を有するものでもない。

龍樹は偈前半では「作用は、いかなる縁を有しない」、後半では「縁は、いかなる作用をも有しない」と主張しようとしています。

その際、前半では縁を「縁」と「非縁」とに分け、後半では作用を「作用」と「非作用」とに分けています。このようにすべての縁を「縁」と「非縁」に、あるいは作用を「作用」と「非作用」に分ける方法は『中論』の論法ではしばしば見られます。ここにいう「縁」と「非縁」とはすべての縁と縁以外のものという意味ではなく、すべての縁を分割した結果である「縁」は実在の縁つまり存在が確立している縁を意味し、「非縁」とはその存在の影すらないまったくの非存在の縁のことです。ここで龍樹は縁という論議領域を補集合的に二分しているのです。同様に、作用が分割された結果である「作用」はその存在が確立している作用をいい、「非作用」とは作用の存在が確立されていない作用を意味します。つまり「縁」の場合と同様に、作用が実在する作用と非実在の作用に分けられているのです。

「非縁」(apratyaya) という語が縁以外のすべてのものを指すと考えることは一般には可能です。その場合には論議領域は宇宙と考

えられます。つまり、縁と非縁は宇宙(すべてのもの)を補集合的に分割した結果であると考えられることは論理的に可能です。したがって、「縁以外のすべてのもの」というときには、例えば猫とか犬さには飛行機など、宇宙における「縁」以外のすべてのものが含まれます。くり返しますが、これは論議領域が一切すなわち宇宙である場合です。しかし、『中論』の議論にあつて論議領域は「一切あるいは宇宙」ではないことが多いのです。例えば、今の議論では一切宇宙が論議領域となつてはいるわけではなく、すべての縁が論議領域となつています。

猫や犬は縁以外のものと考えられるのではないかと考える人がいるかもしれません。しかし、そうではありません。縁という論議領域の中に猫や犬が入る場合もあり、その論議領域の外に出る場合もあります。論議の中で、猫や犬が論議の中で縁として考えられておれば、それらはその存在が認められている縁として扱われるでしょうし、その論議の中で縁としての資格において考えられていなければ、その猫や犬は縁以外のものとして扱われます。

第二句の「作用は非縁を有するものでもない」が『中論』の論議を分かりにくくしています。この命題の理解のためには二重否定の働きを知る必要があります。

この第二句の文章は「作用は縁を有する」を意味しません。例え

ば「わたしは入場券を持っていないわけではない」というと「入場券を持っている」ということになります。もつとも、日本語のみならず言語一般において二重否定が必ず肯定を意味するとはかぎりません。「わたしにお金がないわけではない」は「わたしにはお金がある」という意味にはなりません。つまり「お金がない」と「お金がある」との中間を「お金がないわけではない」といつているのです。つまり、まったくくないわけではないし、たくさんあるわけでもないという中間状態を二重否定で表わす場合があるのです。

しかし、『中論』においてそのような中間状態を示すような二重否定は用いられていません。さらに『中論』における空とは、生ずるでもない、滅するでもない、ただ存続はするというような中間的な第三の立場を肯定しているわけではありません。空とはそのような中間的状况ではないのです。

以上述べてきたことは「縁を有するもの」(pratyaya-vat)あるいは「非縁を有するもの」(apratyaya-vat)という複合語をどのように理解するかということと関係します。apratyayavat(非縁を有するもの)の語頭の否定辞 \bar{v} はvat(持つもの)にはかかりません。つまり、この \bar{v} という否定詞はpratyayavat(縁を有するもの)全体にかかるわけではないのです。もし \bar{v} という否定詞が「縁を有するもの」(pratyayavat)という語全体にかかるならば、「縁

を有しないもの」を意味することになり、「非縁を有するもの」という意味にはなりません。世界あるいは一切を、縁を持つもの(有縁)と縁をもつものではないもの(非有縁)とに分割することは論理的には可能ですが、『中論』のこの偈における論議において、 \bar{v} という否定詞はpratyayavat全体を否定しているのではなく、この語の部分であるpratyayaのみを否定しているのです。

「縁」(pratyaya)という語の意味する論議領域全体が縁(pratyaya)と非縁(apratyaya)に分けてられています。すでに分割を受けた「縁」(pratyaya)は実在の縁(bhūta-pratyaya)を意味し、「非縁」(apratyaya)は非実在の縁(abhūta-pratyaya)を意味します。すなわち、分割される前のpratyayaと分割された後のpratyayaは指し示している領域が異なるのです。このような操作は『中論』ではほとんどの章において行なわれています。

われわれはapratyayaを「非縁」と訳すことにしましょう。しかし、これはすでに述べたように「宇宙の中で縁ではないすべてのもの」を意味しません。第二句では縁を論議領域にした上で、「実在する縁」と「実在しない縁」との二者に補集合的に分割されています。

第二句の内容を理解するための準備が終わりましたので、再度、見てみましょう。第二句を「作用は非縁を有するものでもない」と

いう第二句における「非縁を有するもの」という表現を「縁を有しないもの」の意味にとることはできません。したがって、第二句は「作用は縁を有しないものでもない」を意味しません。すなわち、第二句を「縁を有しないものではない」と書きかえて、「縁を有する」の意味にとることは許されません。そのような二重否定がここで述べられているわけではないのです。

第四偈前半では、作用に縁があるかどうかが問題となりました。後半では、前半と同様の方法によって、縁に作用があるかないかが問題になります。もし縁に作用があるならば、その作用は「実在の作用であるか」あるいは「非実在の作用であるか」に分けられます。次いで「非実在の作用があることはなく、実在の作用があることもない」と作用の存在が否定されています。

第五偈を見てみましょう。

1・5

これらに依って生ずることのあるとき、
それらは縁といわれる。
それらがまだ生じないときには、
どうして非縁ではないのか。

ここでは、いろいろなものに依って何ものが生じたとき、その依られた方のは縁と呼ばれるのですが、まだ何ものも生じてい

ないとき、実在の縁は存在しない、と述べられています。この偈では「何ものも生じていないとき」に焦点が当てられています。ものが生じたときに縁(因)がないことは、第六偈など他のところで説明されています。「どうして非縁ではないのか」は「非縁である」と置き換えることができます。この場合、「非縁」の「非」は「縁以外のもの」という意味ではなく、縁を実在のもの而非実在のものに分けた上で、後者の「非実在」の側面を指しています。

第六偈に進みましょう。

1・6

存するものにも存しないものにも
縁はあり得ない。

どのような存しないものに縁があるか。

また存するものにとって縁は何の必要があるか。

偈前半は「存するものにも縁はなく、存しないものにも縁はない」と述べています。龍樹は「存在に縁のないこと」を説明するために、ものは存するものであるか、存しないものであるか、いずれかであると補集合的に分けた上で、まず「存するものに縁はない」といいます。次に「存しないものにも縁はない」と述べています。このようにして、彼は「いかなるものにも縁はない」と結論づけるのです。

第三句は「存しないものに縁はないこと」の理由を挙げています。どのようなものであれ、存しないものには縁はあり得ないというのです。第四句は、今すでに存在しているものにとっては縁は不要だと述べています。ものを「すでに存在しているもの」と「まだ存在していないもの」とに分けて考えた場合、すでに存在しているものは存在を確立させてしまっているのですから、縁は不必要であり、今存在していないものにとっては、いまだ縁は働く余地がありません。それゆえに、「縁は存在しない」と龍樹はいうのです。

第二偈から第六偈までは縁一般の否定について述べました。第七偈から第一〇偈までは第二偈にまとめて述べられていた四縁（因と条件）それぞれの存在を否定しています。

四 第一の縁の否定

第七偈は次のようです。

1・7

存するものにも存しないものにも存しかつ存しないものにも

まだものあるいはこと（法）が生じていないとき、

このようなときにはどのようなようにして

ものを生ぜしめる原因がありえようか。

「法」（ダルマ）は日本語のものもことも意味します。例えば、種

子に芽が生れるときにはものが生れる場合であり、「ものに変化が生れるとき」はことが生れる場合であります。

ここでは、四縁のうち、第一の縁、すなわち原因を否定していますが、ものを「存するもの」と「存しないもの」と「存しかつ存しないもの」という三つの格に分けています。これは四句分別の初めの三句（三格）です。ここではこれらの三つのケースが可能なすべてのケースを覆っていると考えられています。もの（法）がまだ生じていないときには、そのものは存在していないのですから因として機能することはできません。因はものを生ぜしめるためのものであり、まだ生じていないときにはものは因として働くことはないのです。

「存しかつ存しない」という第三格は、ここでは「存するものの領域と存しないものの領域との和」ではなく、矛盾を意味しています。つまり、存しかつ存しないものはないのですから、矛盾のケースとして処理されているのです。龍樹も第三格が矛盾であるゆえに、それ以上の考察は不要であると考えていたと思われる。註釈家たちもそのように考えているようです。一章第一偈の第三格の場合、「自と他の和」と解釈して考察をすすめました。これを自でありかつ同時に他であるものと取るならば、矛盾です。そのように取った場合でも龍樹の論議にとっても不都合は起きません。つま

り、すべてのケースが結局は否定されるのですから。

龍樹のこの主張に対して、反対論者は「今、ものが生じていないとしても、そのものが生ずるために潜在的に因が存在しているのであり、生じていないものに因がないとはいえない。まだ生じていないからこそ因が働いてものが未来に生ずるのである」と反論します。このような反論に対してすでに龍樹は第五偈において、ものが生じていない時には、縁は非縁である、つまり、縁としての作用を保持していない、と答えています。

五 第二の縁の否定

第八偈に進みます。この偈は第二の縁、つまり認識対象という条件の存在を否定しています。すでに述べたように、ここでは認識にとつて対象は条件と考えられています。

1・8

このすでに存しているものは

認識対象を必要としないといわれる。

もしもあるものが認識対象を有しないならば、

どこに認識対象があるのか。

アビダルマ仏教では認識対象が縁あるいは条件となって認識が生ずると考えられていますが、この説に対する龍樹の批判が第八偈で

す。第一句に「すでに存しているもの」とありますが、当然のことながらこれは龍樹自身が認めていることではありません。第八偈前半は龍樹自身の考えではなく、アビダルマ仏教の説を逆手に取り、「あなたの教説ではこのようにいわれている」と龍樹が述べているのです。「すでに存しているもの、すなわち認識は認識対象を必要としない」と反論者はいうのですが、龍樹はそれを受けて、もし、そうであるならば、もう認識対象という縁は不要となる、と龍樹はいうのです。

六 第三の縁の否定

九偈に進みましょう。これは第三の縁（因）の否定です。

1・9

もろもろのものが生じないときには、

滅することはあり得ない。

それゆえ、直前の瞬間の存在はあり得ない。

滅してしまったときにどのような縁があらうか。

第九偈では第八偈の場合と同様の論法が用いられています。「もろもろのものが生じないときには、滅することはあり得ない」ということは、生じていないものに滅することはあり得ない、という意味です。滅するためにはまず生ずることが必要だからと考えられている

のです。「もろもろのものが生じないときには」は、この場合「もろもろのものが生じていないから」と訳すこともできます。

第八偈において「すでに存しているもの」と述べているので、第九偈では「生じないときには」と述べたのでしよう。第八偈は第二の縁の存在を否定し、第九偈は第三の縁の存在を否定しています。第八偈で「すでに存しているもの」と述べ、第九偈で生じていないものつまり、存していないものについて述べることによって、この二偈で現在の因と過去の因の可能性について言及しています。少なくとも反論者にそのような印象を与えるように龍樹は考えたのでしよう。

アビダルマ仏教では、ものが瞬間ごとに生まれそして滅んでいくと考えられています。したがって、直前の瞬間は、次の瞬間の生じる条件、つまり第三の縁と考えられます。龍樹は滅したものはすでに存在しないのですから、直前の瞬間（等無間縁）はないと主張します。その理由は、第四句において「滅してしまっただけにどのような縁があるか」と述べられています。龍樹は偈前半ではものが生じていないときには滅することはないという一方で、後半では滅してしまっただけにどのような縁があるかと述べているのです。

第九偈では第二句と第四句が対になっています。「滅することはあり得ない」と第二句で述べ、もしも滅してしまっただけならば、とい

う場合にかんしては第四句で言及しています。もしも「滅することはないか」と反対論者が問うたときには、龍樹は「では滅してしまっただけにそれは考えよう」と答える、しかし、ものが滅してしまっただけに「縁はない」と答えています。ここでは「ものは滅することはない」と「滅してしまっただけに縁はない」という二つの場面を提示しています。ようするに、ものが滅することはないゆえに第三の縁はなく、滅してしまっただけに縁はすべからずと龍樹は主張しているのです。

この偈でも龍樹はある種の補集合的分割を行なっています。つまり、「滅することはない場合」と「もしも滅してしまっただけに滅することはない場合」の分割です。

『中論』のサンスクリット・テキストは八音節から成るパーダ（句）四つから構成されたシュローカと呼ばれる韻文によって著されています。この形式は『マハーバーラタ』や『ラーマヤナ』などの叙事詩のほとんどの部分に使用されています。ヴェーダ文献を除くインドの古典サンスクリット文献ではこのシュローカ形式が最も重要であり、一般的なものです。一つのシュローカに含まれる四句がそれぞれまとまった意味を持っている場合がほとんどです。ときには、第四句から第一句の方に戻らないと意味が分からないという場合がありますが、順に読み進めて意味が通ずる場合が多いので

す。したがって、シュローカで著わされたサンスクリット・テキストを読む場合には、一つ一つの句でおおよそのまとまった意味を理解し、前から順に訳していくという方法が試みられるべきです。ここでも『中論』のテキストの各句をできるかぎりそのまま四行に訳すように心がけることにします。特に『中論』の場合には、論議の運びが厳密であり、龍樹はシュローカを構成する四つの句の順番を重視して述べています。

七 第四の縁の否定

それでは、第一〇偈に進みましょう。

1・10

無自体であるもろもろのものに

存在性はないゆえに、

あれがあればこれがある

ということはありません。

第一〇偈は、第四の縁を否定していると考えられます。この偈の意味は、おおよそ以下のようです。もろもろのものは自体 (svabhava、自性) を欠いている。そのような自体なきものには存在すること (存在性) はない。それゆえ、あれがあればこれが生ずるということはありません、ということです。

「あれがあればこれがある」という第三句は有名なものです。初期仏教経典の中で縁起にかんして説明する多くの箇所において同様の内容が述べられています。龍樹はそれらを踏まえていると思われる。『中論』二六章に見られるように、龍樹は、無明 (迷い) によって行 (いきおい、慣性) があり、行によって識 (心的作用) があるといった伝統的な十二縁起の考え方も受け継いでいます。二六章は十二縁起の説明に当てられており、そこで龍樹は伝統的な十二縁起説を否定しているわけではありません。龍樹は革命的ではありませんが、伝統的教説を常に否定したのではないのです。もともと、初期仏教経典において述べられていた縁起の思想をアビダルマ仏教が独自の解釈によって受け継いでおり、それに対する批判を『中論』が行なっていることはたしかです。

第一〇偈における要点は、ものは無自体であるということです。ここで「無自体」と訳していますが、これは一般には「無自性」と訳されます。この語のサンスクリット「ニヒスヴァバーヴァ」(nihsvabhava) がどのような意味であるのかというのは、実は空思想がどのようなものであるのかというに等しいほど重要なことです。

龍樹の真作と考えられている『論争の超越』Vigrahavyāvartanī (廻諍論) の初めの方で「一切のものは無自性であるゆえに、空で

ある」とあります [Bhattacharya 他 1986: 43]。つまり、無自性であることが空であることの理由となっているのです。「ニヒスヴァバーヴァ」という語の意味は、無自性なる何ものか、であり、この語は常にこれが修飾する語を想定しています。したがって、それが修飾する語の性、数、格に自らの語尾を一致させます。自性を欠いていること（無自性性）を意味する抽象名詞ではないのです。

第一〇偈では、「無自体であるものものに存在性はない」、つまり、「存在しない」と述べられています。もろもろのものは自体がないゆえに存在しないということは、もろもろのものは空であるということです。また、先述のように、龍樹は「もろもろのものは自性を欠くゆえに、空である」といっていますが、「空であるから自性を欠く（無自性である）」とはいいません。

すでに述べたように「スヴァバーヴァ」は一般には「自性」と訳されてきましたし、わたし自身この訳語を用いることもあります。が、『中論』を訳すにあたっては「自体」という訳語の方がむしろ適切と思われます。「自性」と訳さない理由は、「自性」という語は「特別な性質」という意味で使用されることがあるからです。『中論』においてはほとんどの場合「スヴァバーヴァ」はそれ自体という意味であり、ある基体に存する特殊な性質という意味ではありません。このことにかんしては、すでに第三偈を説明する際に述べま

した。

くり返しますが、「無自性」とは、自性のないことではなくて、自性のない何ものかを意味します。「もろもろのものは無自性である」とは「もろもろのものに自性がない」といい換えることができます。このように「無自性」という表現は常にある容器あるいは基体に自性あるいは自体が欠けているというかたちで考えることができます。

『中論』における「スヴァバーヴァ」とその容器あるいは基体との関係を考えていきます。一つの例を挙げましょう。ここにお酒の入った徳利があると思ってください。誰かが「徳利が空だ」といったとしましょう。その人は、徳利にお酒が入っていないといっているのであって、徳利がない、といっているわけではありません。「お腹がすいた」「お腹が空っぽだ」というときに、「お腹がない」を意味しないのと同じです。元来、「空」とは「中に何も詰まっていないこと」あるいは「中がスカスカであること」をいいます。「天空」も中に何もなく、向こうが透けて見えるから「空」なのです。

徳利とお酒の話に戻りましょう。お酒がなくなってしまうと、徳利はあります。ある性質がなくなっても、それを入れている器あるいはその性質が存在する場（基体）は存在する、というような器

のからつぽの状態を『中論』が「無自性なもの」と呼んでいるのはありません。仏教の空とは、お酒はむろんなく、徳利もないような状態を考えているのです。そのような状態を考える際には、お酒の容器として陶器の徳利ではなく、かぎりなく薄い膜の「徳利」あるいは容器を考える必要があります。お酒がなくなつたとき、その器もなくなるような「食べることでできる薄い膜でできた」器を考えてください。龍樹はそのような容器の中のお酒を「自体」と呼んでいるのです。お酒がなくなれば器もなくなるようなあり方を想定しているのです。

第一偈に「自からも、他からも生じない」とあります。この場合の自 (sva-) も自体 (svabhava) と同じ意味です。『中論』における「スヴァバーヴァ」という語は、例外的箇所を除いては特定の性質という意味では使用されていないのです。

ニヤーヤ学派、ヴァイシエーシカ学派などのヒンドゥー教の哲学では、この「スヴァバーヴァ」という概念はほとんど用いられません。「スヴァバーヴァ」には、特定の性質という意味と自体（自身）という意味がありますが、このようないわばあいまいな概念をニヤーヤ、ヴァイシエーシカのような論理学を重視した实在論哲学において使った場合にはシステムに混乱が起きるでしょうし、使う必要がないのです。

第一〇偈後半では龍樹は初期仏教経典における伝統的縁起説を批判しています。アビダルマ仏教にあつては「ものは原因と結果の因果関係によつて生じ、それが縁起といわれる」という考え方が大前提になつていきます。『中論』一章は縁（因）と結果を考察する章なのですが、龍樹はこの章において「原因が条件を伴い、結果を生ずる」というように原因と結果によつてものを考えるということは、究極的な意味では正しくないと考えています。

第一〇偈の前半に述べられる「無自体であるもろものももろものも存在しない」という考え方が龍樹の思想の根本ですが、龍樹は、自性あるいは自体が存在してはじめて原因、結果が成立するのであって、真実には自性（自体）は存在しない。それゆえ、原因も結果も存在しないと考えているのです。第一〇偈は第四の縁の否定に当てられてはいるのですが、同時に九偈までの議論を踏まえ結論を出しています。この第一〇偈は龍樹の思想の根幹といえます。

第一一〜一四偈は、龍樹は結果の問題について述べています。これまで龍樹は、縁あるいは因の問題を取りあげており、結果については述べていませんでした。第一一偈は原因と結果の関係についての考察の導入部です。

八 結果の否定

結果について考察している第一一偈を見てみましょう。

1・11

個々の縁にも集合的な縁にも

その結果はない。

諸縁の中に存しないものが

どうして諸縁から生じようか。

ここでも例によつて縁が補集合的な関係によつて分割されています。これまでは、ものが「存在するもの」と「非存在のもの」という補集合的な関係に分けられていましたが、ここでは縁が個々のものと集合的なものとに分けられています。一つ一つの縁の中にも集合的に見られた諸縁の中にも結果はないというのです。

第一一偈前半で得られた結論を踏まえて後半が述べられます。

「縁の中にもないものがどうして結果として生じようか」というのが第一一偈の結論です。

次には反対論者からの反論を予想して第一二偈が述べられます。

1・12

もしもかの存しないものが

これらの縁から生ずるならば、

結果がもろもろの非縁からも

生ずることになろう。

もしも存しないものが縁から生じる、という場合には、その縁は能力のある縁と能力のない非縁に分けられます。「能力のある縁」とは、ものを生ぜしめる「実在の縁」を指しています。「非縁」とは、これまでにも見たように、縁以外のものという意味ではなく、縁の力のない「非実在の縁」という意味です。「もろもろの非縁からも生ずることになろう」という場合の「非縁」は縁以外のものという意味ではありません。あくまで論議領域としての縁の中の能力のないものという意味であり、今の場合、論議領域には入れられない猫や犬も含めて考えているわけではありません。

第一三偈に進みます。インドの哲学には、因の中にすでに果が含まれているという因中有果論と、因の中に果はないという因中無果論という二つの考え方があります。第一一偈と第一二偈は因中有果論を批判していました。第一三偈もやはり因中有果論を批判しています。

1・13

結果は縁より成り、

諸縁は非自(他)から成る。

非自よりなるものから生じた結果が

どうして縁より成るのか。

龍樹の論法は分かりにくいことが多いのですが、この偈の論法もいささか奇妙なものだという感じをいだかせます。第一句「結果は縁より成り」は問題がないでしょう。縁(因)がより合って結果が生れるというかぎりにおいては、因中有果論の匂いがします。

結果が縁つまり因から成るとはいえ、結果は因そのものではありません。結果にとつて因はやはり自ではないもの(非自)つまり他です。したがって、第二句にいうように、諸縁(因)は、自身以外のもを生むように働くゆえに、非自(他)より成り立っているといえます。ここまでの論議において龍樹は、結果は縁より成るのとはあるが、その縁は非自よりなるものだ、というところまで議論を導いてきました。結果は自らの中にあつた縁(因)より成っている、という側面を肯定しながらも、縁は非自よりなるという別の側面を浮き上がらせたのです。この後者の側面を用いて、結果は結局は縁より成っていないと龍樹は偈後半において主張します。

第二句にあるように、縁は非自より成る、といえます。それは、自とは無関係のものから成る結果が、どのようにして「結果を生む力を有する縁より成る」といえるのかと龍樹は反論します。ここで「結果を生む力」とは自の中に存した力を指しています。ようするに、龍樹は、自とは無関係の結果がどうして自より生まれるの

かというのです。

ここでも龍樹特有の論法が見られます。すなわち、一切を自と非自(他)に分割した上で、一つのもの、例えば結果が自と関係する側面と他と関係する側面との両面を有していることに目を付け、自と他の矛盾関係を利用して「結果」という概念に存する矛盾と思われる側面を突いているのです。

第一四偈に進みましょう。次の偈は一章最後の偈であり、一章の結論です。

1・14

ゆえに結果は縁より成るものではなく、

非縁より成るものでもない。

結果は存しないゆえに、

どこに縁と非縁があろうか。

第一四偈は、結果と縁の関係をまとめて述べています。「ゆえに結果は縁より成るものではない」という第一句は、直前の第一三偈を踏まえています。第二句「非縁より成るものでもない」とは、非縁は縁としての力のないものですから、結果というものを生ぜしめる力もない。縁より成る結果もなく、非縁より成る結果もないゆえに、結果は存在しない。結果が存在しないという理由によつて、縁も非縁もないと述べているのです。反対論者を引き回した結果、最

後には縁も非縁もないという結論へと導いていきます。

龍樹の主張の要点は、以下のようです。すなわち、縁(因)と結果という二つの概念を用いたときには、必ず矛盾に陥らざるを得ないということです。縁(因)と結果がそれぞれ異なるものとして存在するという前提に立っている以上、陥らざるを得ない矛盾であるということです。これは『中論』一章の結論であります、他の諸章において龍樹の主張しようとしていることでもありません。

参考文献

- 三枝充心恵「中論研究序論」『理想』三八八号、一九六五。
- 立川武蔵『はじめてのインド哲学』講談社、一九九二。
- 立川武蔵『中論の思想』法蔵館、一九九四。
- 立川武蔵『空の思想史』講談社、二〇〇三。
- 立川武蔵(編)『中論サンストリット索引』法蔵館、二〇〇七。
- Bhattacharya, Kamaleswar, Johnston, E. H., and Kunst, Arnold, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Vidyavivartanī, Motilal Banarsidass, Delhi Varanasi Patna Madras, 1986.
- de Jong, J. W., *Nāgārjuna Mūlamadhyanakakārikāh*, The Adyar Library and Research Centre, Madras, 1977.
- de la Vallée Poussin, Louis, *Mūlamadhyanakakārikas de Nāgārjuna avec La Prasannapada Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, St.-Petersbourg, 1913.