

『十二門論』に見る主宰神否定論

- 苦の由来をめぐって -

On Atheism in *The Twelve Gate Treatise*

五 島 清 隆

Kiyotaka Goshima

キーワード

アートマン、自在天、主宰神否定論、ナーガールジュナ（龍樹）

KEY WORDS

ātman (one's Self), Īśvara (the Lord), refutation of the existence of the Creator, Nāgārjuna

要旨

苦は何に由来するのだろうか。自身によるのか、他によるのか、自と他の両者によるのか、あるいは無因なのか。『十二門論』の著者は、これら4つの選言肢を否定することで、苦の存在そのものを否定する。ここでいう「自身」とは、苦それ自身あるいは個我（ブドガラ＝アートマン）であり、「他」とは、前生における個我あるいは主宰神（自在天）を指す。このうちの特に主宰神の否定が、第10章「〔苦の〕作者の考察」の主題である。この『十二門論』は、かつては、『中論』によって空の哲学（空観）を確立したナーガールジュナ（龍樹、150-250年頃）に帰せられていたが、筆者は、ナーガールジュナの哲学に基づいておそらく4世紀頃に書かれたものと考えている。この頃、インドにおいては有神論が発展し、とりわけ論理学をその体系の中核に置くニヤーヤ学派はその理論体系に有神論を導入していた。創造神は、どこに身を置いて、どのように、この世界をつくったのか。身体を持っているのか。創造に際して材料や道具はもちいたのか。人間の運命を支配しているのか。無神論者によって提起されるこれらの論難は素朴なものではあるが、後世の有神論者と無神論者との間で戦わされた熾烈な論争へとつながっていく。

SUMMARY

Who or what makes suffering in our world? Is it self-caused, other-caused, both self-caused and other-caused, or non-caused? The author of *The Twelve Gate Treatise*, denying these four possible ways of viewing the cause of suffering, asserts there is no suffering. The term self here means suffering itself and one's Self (ātman or svapudgala). The term other means one's Self in the former existence (parapudgala) and God the Creator (Īśvara). The refutation of the existence of the Creator is the main theme in the tenth chapter 'the maker'. Formerly scholars attributed this treatise to Nāgārjuna (ca.150-250), who established the philosophy of Voidness especially in his main work *The Fundamental Verses on the Middle*. the writer thinks this treatise was written by some other person on the base of Nāgārjuna's philosophy, probably in the fourth century, when theism flourished in India and philosophical schools, especially Naiyāyika logicians, introduced it into their theory. How and where does the Creator make the world? Does He have a body? Does He use any materials and tools in making the world? Does He determine all of the human destinies? These questions put by an atheist were indeed unsophisticated but led to the severe disputes between theists and atheists in later days.

1 . はじめに

ここに紹介するのは、インドの仏教学者ナーガールジュナ（龍樹、150～250年頃）¹の作とされる『十二門論』²に見られる主宰神否定論である。『十二門論』はその漢訳者クマーラジーヴァ（鳩摩羅什、344～413年）に始まる中国三論宗の基本文献の一つであるが、そこに展開されている主宰神または創造神をめぐる論争は中国においてはほとんど注目されることはなかった。

これに対し、インドでは、紀元前数世紀以降次第に表面化し始めた有神論的思想が、ヒンドゥーイズムの成長と共に次第に発展し、4～5世紀に入って様々な哲学派に影響を及ぼし始める。とりわけ、この潮流の宗教的影響下にあったニヤーヤ学派やヴァイシェシカ学派を担う人々は、その学説体系の中に主宰神を導入し、主宰神論争が一気に展開されることとなった。なかでも、縁起説の立場から、精神的あるいは物質的な実体の存在を否定する仏教徒たちにとっては、超越者を世界の原因であり支配者とするこのような説は、時間を原因とする説や、無因論、宿命論、さらには、人間存在の根源に恒常的存在たる個我（アートマン）を認める説とともに、決して受け入れることの出来ないものであった。仏教内における知識論・論理

学の発展は、同じく知識論・論理学を標榜するニヤーヤ学派との熾烈な論争を惹起することとなる³。

今回とりあげる『十二門論』の主宰神批判は、以上のような主宰神論争史のなかでは初期に属するきわめて素朴なものだが⁴、その後の批判論に見られる論点の多くが既に含まれている点で注目に値する。

2. 『十二門論』について

『十二門論』全12章の主題は、すべての現象は縁起によって発生するのであって、そこになんらの固定的実体は存在しない という「諸法空」の教を解明することにある。そこでは、原因からの結果の発生も否定され⁵、当然のことながら、第一原因とされる主宰神や根本原質からの万物の発生・展開も否定される⁶。

主宰神批判は、第10章「〔苦を〕作るものを考察する章」の一節に見られる。この章の主題は「人間に不可避の苦はいったい何に由来するのか」にある。自作（自身によって作られたもの）なのか、他作（他者によって作られたもの）なのか、あるいは共作（自身と他者の両者によるもの）なのか、あるいは全くの無因なのか。このうち、特に自作と他作の否定に重点が置かれ、苦は、個我（アートマン）に由来するものでもなく主宰神（自在天）によって他から与えられたものでもないことを論証する。個我（アートマン）は、知覚・認識の主体であり、輪廻の主体とされるものだが、いま問題にしている苦の由来という観点からいえば、自作や他作の論は、「現在世あるいは過去世における個我こそが、現在経験している苦の原因である」という主張にほかならない。この場合の個我はとくにブドガラと呼ばれる。輪廻の主体たるこのブドガラと、五蘊ごうんと呼ばれる身心の構成要素からなる今のこの「私」との関係が問題とされる。このブドガラの否定は『中論頌』では第12章「苦の考察」で詳説されている。『十二門論』では、この個我（アートマン、ブドガラ）に関しては『中論頌』の所論を要約的に引用・補足するのみで、苦の原因をめぐる考察の中心は、主宰神批判に置かれている。

ただし、奇妙なことに、この主宰神否定論は、著者の立場に立つ論者（仏教学の伝統ではこれを「論主ろんじゅ」と呼ぶ）の主張にではなく、その反論者（中観派とは対立する仏教学者）の反論の中に見られ、しかも、その分量がこの第10章の半分近くを占める、という特異な構成になっている。

そこで、まず、この第10章全体の内容を現代語訳で示し、次に、この章が提起する問題を確認した上で、主宰神否定論に関し、後期の主宰神論争をも視野にいれ

て論じてゆくことにしよう⁷。なお、「主宰神」なる語は「自在、自在天(Īśvara)」の訳語だが、以下の訳文では「自在、自在天」をそのまま使用する。

3. 『十二門論』第10章の現代語訳

A 主題の提示

また、次に、すべての存在は空である。なぜなら、自作・他作・共作・無因作は不合理だからである。〔次にあげる詩頌が〕説いているように。

〔苦は〕自身によって作られる〔svayaṃkṛtam〕他によって作られる〔parakṛtam〕両者によって作られる〔dvābhyāṃ kṛtam〕原因なくして作られる〔ahetukam〕とこういう〔主張〕は不合理である〔na yujyate〕つまり、苦は存在しない⁹。

B1 自作の否定

苦が自身によって作られるというのは正しくない。なぜなら、もし自身によって作られるのであれば、自身でその存在を作ろうとしても、あるものがほかならぬそれ自身によって作られることはない〔不得以是事即作是事 na hi tenaiva tat kṛtam〕¹⁰からである。ちょうど、識が自らを認識できず、指が自らに触れることはできないように¹¹。それゆえ、〔苦が〕自身によって作られると言うことはできない。

B2 他作の否定

〔苦が〕他によって作られるということも正しくない。他者がどうして苦を作ることができようか¹²。

〔反論者が〕問う。さまざまな条件〔衆縁 pratyayāḥ〕を他と名付ける。さまざまな条件が苦を作るから、他によって作られるとするのである。〔君は〕どうして「〔苦は〕他から作られることはない」と言うのか。

〔論主¹³が〕答える。もし、さまざまな条件を他と名付けるのであれば、苦は、さまざまな条件によって作られたもの〔kṛtaka〕となる¹⁴。この苦は、さまざまな条件より生起したのであるから、さまざまな条件を本性〔性 prakṛti〕としている。もし、さまざまな条件を本性としているのであれば、どうして他と名付けることがあろうか。たとえば、粘土でできた瓶の場合、粘土を他者とは見なさない。また、たとえば、金製の腕輪〔金釧 keyūra〕の場合、金を他とは名付けない¹⁵。苦の場合もまったく同じで、さまざまな条件から生起するからといってさまざまな条件を他と見なすことはで

きない。

また、次に、これらさまざまな条件もまた自性〔自性 svabhāva〕として存在しているものではないので、それ自身から成立した〔自立自存の〕もの〔自在 svayammya〕ではありえない。それゆえ、「さまざまな条件から結果は生起する」ということはできない。『中論頌』の中で説いているように。

結果はさまざまな条件から生起したとしても、それら諸条件はそれ自身から成立したのではない。もし条件がそれ自身から生起したものでなければ、どうして条件が結果を生起させることがあろうか¹⁶。

このように、苦が他から作られることはありえない。

B3 共作・無因作の否定

「自身と他〔の両者〕によって作られる」こともまた正しくない。二つの過失〔doṣa〕があるからである。もし、「自身が苦を作り、また他も苦を作る」と主張するのであれば、「自身が作る」〔とした場合の過失〕と「他が作る」〔とした場合の二つ〕の過失があるであろう。それゆえ、「両者が作る苦」というのも正しくない。

もし、「苦は原因なくして生起する」とするなら、それもまた正しくない。多くの過失¹⁷があるからである。

C 苦が空であることの経典による証拠

たとえば、ある経典は次のように説いている¹⁸。「裸形行者のカーシュヤパ¹⁹が仏陀に質問した。『苦は自身によって作られるのでしょうか』。仏陀は黙したままお答えにならない。『世尊よ、もし苦が自身によって作られるのでなければ、それは他によって作られるのでしょうか』。仏陀はまたお答えにならない。『世尊よ、もしそうであるなら、苦は自身によって作られ他によっても作られるのでしょうか』。仏陀はまたお答えにならない。『世尊よ、もしそうであるなら、苦は直接的原因も補助的条件もなく作られるのでしょうか』。仏陀はまたお答えにならない』。

このように四つの質問に仏陀はすべてお答えにならなかったのであるから、「苦は空である」と理解しなければならない。

D 反論「経典は単に苦を説いているだけであって、空を説くものではない」

〔反論者が〕問う²⁰。仏陀はこの経典をお説きになられたが、「苦は空である」とは説かれていない。導かなければならない人たちにあわせる〔随可度衆生

vineyajanānurodha] から、このような説をなされたにすぎない。

E1 「苦は自身によって作られるのではない」

この裸形行者たるカーシュヤパは、「ブドガラ [人 pudgala]²¹ は苦の原因である。[なぜなら] アートマン [神 ātman] の存在を主張する人の説に、『姿形の良し悪しは、すべてアートマンの仕業である。アートマンは常に清浄であり、苦悩がない。知覚したり理解したりするのはすべてアートマンである。アートマンは姿形の良し悪し、苦と楽を作り、ひるがえってさまざまな身体を受ける』²² とあるからである」と考えたのである。

このような間違った考えゆえに、〔彼は〕仏陀に「苦は自身によって作られるのでしょうか」と質問したのである。それゆえ、仏陀はお答えにならなかったのである。

苦は、実際には、アートマン（我 ātman）が作るものではない。

もしアートマンが苦の原因で、アートマンによって苦が生起するのであれば、アートマンは無常〔な存在〕となろう。なぜなら、もしある存在が原因となり、その原因から別の存在が生起した場合、いずれも無常ということになるからである。もしアートマンが無常であるならば、不正なる活動 [罪 adharmā] と正しい活動 [福 dharma] の果報はすべてすっかり途絶え消滅してしまい、清らかな修行 [梵行 brahmacarya] を実践するという正しい活動の果報もまた無意味なもの [空 nairarthakya] になってしまうであろう²³。

〔また〕もし、アートマンが苦の原因であるならば、解脱はない。なぜなら、アートマンがもし苦を作るのであれば、苦を離れてはアートマンは存在しない²⁴ からである。〔というのも〕苦を作ることができるのは、〔それ自身に〕執着 [身 upādāna]²⁵ がないからである。〔そのように〕もし執着なくして苦を作ることができるのであれば、解脱を獲得した者（執着から離脱して涅槃を得た者）も〔苦を自身に与え続けることになり、いつまでも〕苦しむことになってしまうだろう。以上のようなのであるなら、解脱はない。ところが、実際には解脱はある。

それゆえ、〔苦が〕自身によって作られたとするのは正しくない。

E2-1 「苦は他（他のブドガラ、自在天）によって作られるのではない」

他によって作られる苦もまた正しくない。苦を離れて、どうしてブドガラというものがあって、しかもそれが苦を作って他に与えることがあろうか²⁶。

また、次に、もし他によって作られる苦であれば、それは自在天（造物主）によって作られたものであろう。

このような間違った見解に基づいて質問したがゆえに、仏陀は、〔これに〕もまたお答えにならなかったのである。

E2-2 「苦は自在天によって作られるのではない」

ところが、実際には、自在天によって作られたのでもないのである。

なぜなら、〔自在天（造物主）とその被造物とは〕自性が異なるからである。もし、万物が自在天から生じたのであれば、牛の子はやはり牛であるように、〔被造物たる万物は〕その〔造物主たる自在天の〕子なのであるから、みな自在天に似ているはずだ。

また、次に、もし自在天が人間〔衆生 *sattva*〕²⁷を作ったのであれば、子〔ともいうべき人間〕に苦を与えるはずがない。それゆえ、自在天が苦を作ったと主張することはできない。

〔ある人が〕質問する。「人間は自在天から生まれ、苦や楽もまた自在天から生じたのである。〔人間は〕楽の原因を自覚していないので、〔それを知らしめるために〕彼等に苦を与えるのだ」と。

〔それに対しては〕こう答えよう。「もし人間が自在天の子であるなら、〔自在天は〕楽〔を与えること〕によってこそ苦をさえざるはずであって、〔楽を知らしめるために〕苦などを与えるはずではない」と。

また、自在天に対してただひたすら供養を捧げれば、苦を滅し楽を獲得できるはずだ。ところが、現実にはそうならない。〔人間は〕自分で苦や楽の原因になることをして、その結果〔としての苦や楽〕をみずから経験するに過ぎない。〔したがって、万物は〕自在天が作ったものではない。

また、次に、もし彼（自在天）が〔文字通りに〕「自在（全能）」であるなら、〔万物を創造する際に、材料、道具、その他の〕補助的条件など必要としないはずだ。もしそのような補助的条件を必要とし、それによって自ら〔万物を〕作るのであれば、「自在」などとは呼べない。もし、いかなる補助的条件も必要としないのであれば、神力〔^{へんりつ}変化 *nirmāṇa*〕²⁸によって思い通りに万物を作るのであろうが、それでは子供のごっこ遊びと同じではないか。

また、次に、もし自在が人間を作ったのであれば、誰がその自在を作ったのか。もし、自在が自分で自分を作ったとすれば、それは不合理だ。どんなものも自分で自分を作ることはできないように。もし、〔自在の〕作者というものが別にいるのであれば、「自在」などとは呼べない²⁹。

また、次に、もし自在が〔万物の〕作者であるならば、作ることに何の障害もなく、〔作ろうと〕思った瞬間に即座に作るであろう。〔ところが、たとえば〕『自

在経』³⁰には、「自在は万物を作ろうとして、さまざまな苦行を行った結果、〔ヘビなどの〕地上を這う動物が生まれた。さらに苦行を行って、さまざまな鳥類が生まれた。さらに苦行を行って、さまざまな人間や神々が生まれた」と説いてあるように、もし、〔自在が〕苦行することによって、最初に〔ヘビなどの〕毒をもった動物が生まれ、次に鳥類が生まれ、最後に人間・神々が生まれたのであれば〔瞬時に生まれたのではないから〕、「〔それぞれの〕生き物たちは自らの行為を原因とし条件として生じたのであって、〔自在の〕苦行によって存在しているのではない」ということがわかるはずだ。

また、次に、もし自在が万物を作ったのであれば、どこに身を置いて万物を作ったのか。その場所は自在が作ったものなのか、〔自在とは〕別のものが作ったものなのか。もし自在が〔その場所も〕作ったというのであれば、どこに身を置いて〔その場所を〕作ったのか。もし、〔自分が作ったのではない〕別の場所で作ったというのであれば、その別の場所を作ったのは誰なのか。このように、〔いずれの場合も〕無限遡及〔無窮 anavasthā〕になってしまう。もし〔自在以外の〕別のものが作ったというのであれば、自在が二人いることになってしまう。これは、不合理である。したがって、この世の万物は自在が作ったのではない。

また、次に、もし自在が〔苦行を実践することによって万物を〕作ったというのであれば、なんのために、苦行して自分以外のものに供養し喜ばせて、そうすることで願いを聞き届けてもらおうとするのか。もし苦行して他者に求めるのであれば、〔そのようなものは〕「自在（全能）ではない」とわかるはずだ。

また、次に、もし自在が万物を作ったのであれば、最初に作ったときにすぐに決定し、〔それ以降は〕変化しないはずだ。ウマはずっとウマであろうし、ヒトはずっとヒトであろう。ところが、現在では、それぞれの行為にしたがって〔その果報として地獄に堕ちたり動物に生まれたり〕変化している。「自在が作ったのではない」ということがわかるはずだ。

また、次に、もし自在が〔万物を〕作ったのであれば、罪福・善悪・美醜〔等の差別〕は存在しないはずだ。〔これらも〕すべて自在によって作られたものなのであるから。ところが実際には、罪福〔等の差別〕が存在する。したがって、自在が作ったのではない。

また、次に、もし生き物が自在より生まれたのであれば、みな、〔作り主である自在を〕子が父を愛するがごとくに、敬愛するはずだ。ところが、実際は、そうではない。〔自在を〕憎む者がおり愛する者がいる。したがって、「自在が作ったのではない」ということがわかるはずだ。

また、次に、もし自在が作ったのであれば、どうして幸福な人ばかりを作った

り、あるいは不幸な〔苦 *duḥkhita*〕人ばかりを作ったりしないのか。ところが、〔実際には〕不幸な人と幸福な人とが〔混在して〕いる。〔人間は自在の〕憎愛から生まれたことになるから、そのような〔憎愛の感情によって左右される〕存在は「自在（全能）」ではないとわかるはずだ。「自在」でない以上、〔万物は〕自在が作ったのではない。

また、次に、もし自在が作ったのであれば、どの人間にも〔自らの意志に基づく〕行為というものがあり得なくなってしまう。ところが〔実際には〕人間はあれこれ努力してそれぞれに行為というものがある。それゆえ、〔万物は〕自在が作ったのではないということがわかるはずだ。

また、次に、もし自在が作ったのであれば、〔人間は善悪・苦楽につながる〕行為をしなくても〔本人の意志・行動とは無関係に〕善悪・苦楽がやって来るであろう。そうであれば、世間的な行動習慣〔世間法 *lokavyavahāra*〕を破壊してしまい、戒律を守って清らかな修行〔梵行 *brahmacarya*〕を実行したところで、すべて無駄なことになってしまうであろう。ところが、実際にはそうではない（修行した人は解脱し、そうでない人はいつまでも輪廻の苦にさいなまれる）。したがって、「〔万物は〕自在が作ったのではない」ということがわかるはずだ。

また、次に、もし、「〔苦行などのような〕福德ある行為〔の蓄積〕が原因となり条件となるから生き物の中で〔自在は〕偉大だ」というのであれば、福德ある行為を実践する〔彼以外の〕別の生き物もまた偉大でなければならない。どうして自在を〔特別な存在として〕尊崇することがあろうか。もし、そのような原因・条件がなくても自在であるというなら、全ての生き物もまた自在でなければならない。ところが、実際にはそうではない。「〔万物は〕自在が作ったのではない」ということがわかるはずだ。

もし、自在が他に依存して成り立ち得るのであれば、その他なるものもまた他に依存していることになってしまうだろう。もしそうなら、無限遡及ということになる。無限遡及なら原因などない、ということだ。

以上のようなさまざまな理由から、「万物は自在から生じたのではない。また自在〔そのもの〕もまた存在しない」と理解すべきである。〔ところが、裸形行者カーシュヤパは〕以上のような間違った見解にもとづいて「他によって作られる」ことを質問したがゆえに、仏陀はお答えにならなかったのである。

E3 「苦は共作でもなく無因でもない」

〔自身と他の〕両者によって作られることもまた正しくない。〔自身によって作られるとする場合の過失と他によって作られるとする場合の過失との〕二つの過失

があるからである。

さまざまな原因や条件が集合して生起するのであるから、原因なくして生起することもない。

それゆえ、〔これらの問いにも〕また仏陀は答えにならなかったのである。

E4 反論者の結論

それゆえ、この經典は、ただ〔裸形行者カーシュヤパの〕4つの誤った見解を否定するだけであり、苦が空であることを説こうとしたものではない。

F 經典は空を説いている

〔論主が〕答える。仏陀は確かにそのように、「さまざまな原因・条件から苦は生起する」と説いて4つの誤った見解を否定しておられるが、それこそが空を説いておられることなのである。「苦はさまざまな原因・条件から生起する」と説くことそのことが、空義を説くことなのである。なぜなら、もしさまざまな原因・条件から生起するのであれば、自性はなく、自性がなければそれが空だからである。

G 結論

苦が空であるように、「有為 [saṃskṛta] と無為 [asaṃskṛta]³¹ と我 [衆生 sattva]³² とはすべて空である」と理解しなければならない。

4. 主宰神否定論を検討する前に

まず、第10章全体の所論を確認してみよう。Aは全体の主題、B1～B3は論主によるその論証、Cは苦が空であることの主張とその経証、DはCに対する反論者からの駁論、E1～E4は反論者によるその論証、Fは論主の答論、Gが全体の結論である。

既述のごとく、この章の主題は『中論頌』第12章と同じであり、Aとそれを論証するB1～B3も、反論者の反証のうちE2-2を除いたE1・E2-1・E3も、すべて『中論頌』第12章を議論の前提としている。さらに、B3とE3はほぼ同内容であり、著者は、ブドガラ（アートマン）に関わる部分を反論者に、それ以外を論主に配分して、この章を構成していることがわかる。

この反論者は、引用された經典は苦が空であることを説いたとする点では論主と対立するが、それ以外の、苦がなにものにも由来しないという点では、論主との違

いはない。その点では、この章の半分近くを占める E2-2 の主宰神否定の部分も、論主したがって著者の見解を示していると言えよう。

さて、主宰神否定論にとりかかる前に、いくつかの論点を確認しておきたい。

まず、「苦 (duḥkha)」の意味であるが、すでに訳注でも指摘してきたように、『中論頌』のとくに第12章で論究されている苦は、「執着 (upādāna)」つまりこの身心たる五取蘊 (pañca-upādāna-skandha) が引き起こす苦³³である。『中論頌』の立場では、現在のこの身心 (五蘊) (= X) によって次生における身心 (= Y) が生じる、つまり縁起するのであって、固定的な原因あるいは作者があつてそれが苦を作るのではない。したがって、Xも、Yの原因・作者ではなく、両者の関係は、「同一でもなく、別異でもない」ものとなる³⁴。同じ立場に立つ『十二門論』もこれを継承し、苦を執着つまり身心がもたらす苦として捉えているが、E2-2の部分だけは、主宰神という主題の関係から、苦一般を考察の対象としている。

次に、このことに関連して、因果関係に関する『中論頌』の考え方も確認しておこう³⁵。『中論頌』では、すべての存在 (もの、事柄、現象) の発生を認めない。つまり、「ある原因からの結果の発生」という固定的な因果関係は認めない。粘土と瓶、糸と布、種子と芽、薪と火 (燃焼体と燃焼)、目と視覚 (認識器官と認識)、運動体と運動、行為者とその行為などといった自然的・物理的因果関係 (kāraṇakāryabhāva) ばかりでなく、行為とその果報という道徳的因果関係 (karmaphalasambandha) も、さらには、光と闇、存在と非存在、特徴と特徴づけられるものなどといった相互依存関係を含む論理的な関係まで含めて、なんらかの実体 (自性 svabhāva) を想定したうえでそのような実体の間に因果関係を認めるのであれば、それらはすべて虚構であるとする。逆に、すべてのものが実体をもたず、空であるときにのみ、因果関係や依存関係も初めて成り立つと考え、これを縁起と呼ぶ。

さて、『中論頌』第12章が主題としている「苦」であるが、単に「苦しむものとその苦との関係」といった論理的観点からではなく、この今の苦は過去世における生存に由来するのではないかという、宗教的観点から捉えようとしたものである。「輪廻」のような常識的・科学的領域を越えた宗教的観念を論究する場合、さまざまな矛盾が発生するが、そのような矛盾を解消するために、さまざまな概念装置が設定される。業とその果報の場合は、行為の行われた時点とその果報が発生する時点とのあいだには時間的ズレが発生するが、それを解消するものとして、たとえば仏教の伝統部派の一つである正量部^{しょうりょうぶ}は「不失法 (avipranāśa)」というある種の道徳的実体を想定した³⁶。同じように、輪廻を考究する場合には、過去世における生存 (執着、五蘊) と現在世における生存、さらには未来世における生存との間に断絶が生じ、同一性が失われるおそれが出てくるが、それを解消するものとして、犢子

ぶ部や正量部が想定したのがブドガラである。しかし、空観の立場からいえば、このような実体を想定してしまうと因果関係そのものが成立しなくなることは、既述の通りである。

最後に、アートマンについて、簡単に見ておこう。一般に、アートマンは、宇宙原理たるブラフマン (brahman) の対概念として設定される個我原理とされ、仏教でいう無我 (anātman) はこのような実体・原理としてのアートマンを否定したものとされている。しかし、このアートマンには、複雑な変遷史があり³⁷、たとえば、ウパニシャッドでは、世界の創造者であるとともに万有に内在するものであり、同時に、ブラフマンとも本質的には同一の存在である。後代のプラーナ文献では、アートマンは、内制者、プルシャ (精神原理)、生氣 (プラーナ)、自在天、時間 (カーラ) であるとされ、また、自在天たるシヴァ神は非顕現なるアートマン、マヤー (幻力) を備えた大自在天、一切のアートマンであるとも説明される。ここでいうアートマンは最高我 (paramātman) であって、個我 (jīvātman) ではない。仏教では、生命の本体、認識の当体 (自我)、輪廻の主体 (靈魂) 等を、それぞれ、ジーヴァ (寿命)、アートマン、ブドガラ (プルシャとも) とするが、これらは、個我としてのアートマンを、その機能に応じて、呼び変えたものである。しかも、これらは、インド思想史の中では、仏教とは別に、特殊な意味を付与された概念である。たとえば、ジャイナ教では、ジーヴァは、物質原理 (アジーヴァ) に対する精神原理 (靈魂) であり、サーンキヤ学派では、プルシャは、根本原質 (プラクリティ) に対する精神原理である。

5. 『十二門論』の主宰神批判

『十二門論』の主宰神否定論 (E2-2 ~) は様々な要素を含んでいるが、インド思想史の中で、どのような意味をもつのか、いくつかの論点に分けて論じていくことにしよう。

A 創造における苦行と祭祀

まず、インド思想に特有な問題点から見てみよう。それは、苦行 (タパス tapas) による創造である。所引の『自在経』によれば、自在天は、万物を作るために苦行をおこなっており、にも、苦行による創造のための供養がみられる。インドの讃歌、哲学書、叙事詩には、宇宙創造に際して、原質または神によるタパス (熱力、苦行)

があったことが述べられている。

たとえば、『リグ・ヴェーダ』10・129・3では、唯一者はタパス（熱）によって自生したとされ、『シャタパタ・ブラーフマナ』11・1・6では、水が繁殖を欲したとき、苦行によって熱を発し、「黄金の卵」を生じ、ここから造物主ブラジャーパティが誕生したとする。『タイティリーヤ・ウパニシャッド』2・6には「彼（アートマン）は欲した。〔われは〕多となろう、子孫を得よう、と。彼は苦行を行じた。苦行を行じてから、およそ何でもこの一切を創造した。それを創造してから、まさにそれに入った」とある。さらに、『マハーバーラタ』には、「全能なる造物主（ブラジャーパティ）は、この一切（世界）を苦行のみによって創造した」（*Mbh*12.155.2ab）³⁸、あるいは、「ここにおいて一切生類の自在天（Maheśvara）生類の主（Bhūtapati）と名付ける者（＝シヴァ）は、一切生類の存続・福祉（bhūti）のために最上の苦行を行じた」（*Mbh*5.97.12）³⁹とある。

さらに、『リグ・ヴェーダ』10・90の「ブルシャ（原人）讃歌」は、神々が過去・現在・未来にわたるこの一切であるブルシャを供物として祭式を行ったとき、ブルシャの各部分から万物が展開したとする。ここでは、祭式が創造の手段とされ、宇宙創造は超越的ブルシャの自己限定であるという思想がはじめて示されている⁴⁰。

こうして見てくると、も、「苦行」の語は明示されてはいないものの、同じ問題意識にもとづくものと言っていいであろう。解脱を求める者にとって、苦行は、ヨーガとともに解脱への重要な方途であり、「福德ある行為」とされてきたからである。また、のように、このような福德行を積んで偉大な存在となったものへの供養の効用が言われるのも、インド的な人格神信仰の現れであろう。『十二門論』の「反論者」が否定しようとしているのは、このようなインド的な神観・祭祀観を背景にした人格神なのである。

B 主宰神に身体はあるか

次に、主宰神の身体性をみてみよう。およそ、ものの作り手（作者 *kartṛ*）にその行為の拠り所つまり身体（*śarīra*）がなければ、作用（*kriyā*, *vyāpāra*）もなく支配者性もないことになる。万物の創造者（*kartṛ*）にもこの問題が付随する。身体なくして、主宰神はどのように万物を創造したのか。身体を有するのであれば、その身体は誰が作ったのか（a）、あるいは、その身体はどこに位置しているのか（b）。はa、はbに相当し、は両方に関わる問題である。

後代のニヤーヤ学派やヴァイシェシカ学派の多くの学匠たちは、主宰神無身論に立ち、反論者も含めて直接有身性を論じることは少なくなるが、これに関連して、主宰神とアートマンの関係や、主宰神の本性（*svabhāva*）と属性（*guṇa*）の問題は、

主要なテーマとなっていく。

アートマンが問題になるのは、既述のごとく、もともとアートマン自身に創造神と個我の性格が付与されてきたからである。また、認識の主体たるアートマンは、身体と感官を備えてはじめて知者となることが前提されるからである。「主宰神はアートマンの一種なのか」⁴¹、「主宰神は個別のアートマンと結びついているのか」⁴²、「主宰神に属性はあるのか」、「主宰神は解脱しているのか」等が論じられていくことになる。これらは、主宰神を純粹知性にとることによって発生してくる問題である。

C 世界創造の手段

は、主宰神が世界を創造するのであれば、どのような手段（材料・道具）を使うのかという問いである。『俱舍論』（5世紀頃）にも「〔神による創造のはたらきと〕共にはたらく原因（補助因 saṃkāra-kāraṇa）が他にあるとすれば、神（Īśvara）は全能（Īśvara）ではなくなる」（*Akṣh*102.14-15）⁴³とある。これらは、人格神を前提としたきわめて素朴な反問であるが、後代、世界創造の機動因、質料因、補助因は何かという問題に発展していく。ウッディヨータカラ（550-610年頃）以降のニヤーヤ学派は、主宰神（自在天）を機動因（nimittakāraṇa）、原子（paramāṇu）を質量因（upādānakāraṇa）、ダルマ・アダルマ（dharma, adharma）を補助因とする⁴⁴。この件に関し、8世紀の中観派の学匠カマラシーラの『真理綱要註』は次のような有神論者の見解を伝えている。

ブラシャスタマティやその他の人々によって、次のように述べられている。「あらゆる世界の原因であるという理由だけでもって、彼が全知者であることが証明される。……たとえば瓶などを造る陶工は、〔瓶に関して〕その質量因（upādāna）は粘土塊であり、補助因（upakaraṇa）は轆轤^{ろくろ}などであり、用途（prayojana）は水の運搬であり、供与されるのは従者であるということを知っている。このことは明確な事実である。同様に、最高神（Īśvara）は、あらゆる世界の創造者（kartṛ）なのであるから、彼は、〔世界に関して〕その質量因が原子などと呼ばれるものであり、その補助因はダルマ・アダルマ、空間、時間などであり、〔言語〕活動上の補助因は普遍・特殊・内属と呼ばれるものであり、用途は享受（経験）であり、供与される者と名指されるのは人間であることを知っている。こうして、彼が全知者たることが証明されるのである」と（*TSP* I 55.19-26）⁴⁵。

つまり、主宰神は、創造に際して質料因・補助因を用いるが、その用途や使用者などを知悉している点で、全知者であるとされているのである。

では、創造の目的は何であろうか。全知者たる主宰神はその目的も知悉していなければならないことになるが、この問題は、後代、大別して、「遊び」説、「威力を知らしめる」説、「本性」説などとして論じられることになる。ウッディヨタカラは「本性」説を主張するが、「遊び」説の場合、主宰神にも感情（悦び）があるのかどうかという問題が派生してくる⁴⁶。『俱舍論』は、創造によって悦びを得るのであれば、その悦びを得るための別の手だてを必要とするから、悦びという点では全能ではないことになる（*Akbh* 102.6-7）とする。

D 世界創造は瞬時か段階的か

さらに、世界創造において主宰神が何らかの手段を用いる場合、「最初に創造するときの創造手段に対しては創造者とは言えないのではないか」という問題が生じてくる。これに対して、ウッディヨタカラは、一時に創造するのではなく、順次に創造するが、輪廻が無始なのであるから、「最初」ということは認められないとする⁴⁷。

『十二門論』は別の観点から、一時あるいは瞬時における世界創造を否定する。つまり、経典の記述においても（ ）現実においても（ ）、世界は段階的に変化しており、多様な世界のありようは、生き物のそれぞれの行為（カルマ）の結果だとしている。『俱舍論』にも、もし全能の神が世界を創造するのであれば、すべての生類は神の意志（*Īśvaracchanda*）がはたらくと同時に（*yugapat*）生じるはずだが、実際には順序（*krama*）をもって生じる（*Akbh* 101.20-102.6）とある。また、カマラシーラは『修習次第』において次のように述べて造物主の存在を否定する。

まず、異教徒たちによって常住の原因と考えられた自在天などから、諸存在が生じることはない。〔諸存在は〕順序をもって生じることが〔現に〕見られるからである。完全な原因にとって〔結果が〕順序をもって生じることは不合理である。〔完全な原因は他に〕依存することはないからである（*Bhk* I 510.21-24）。

E 主宰神の全能性と人間の行為

次に、主宰神の全能性と人間の行為（カルマ）あるいは自由意志の問題を見てみよう。もし主宰神がすべての創造者であれば、人間の行為とその結果もあらかじめ主宰神によって決定されていることになる。人間の努力は無意味になり（ ）、人間から見て人生はまったくの偶然に支配されることになる（ ）。

この問題は、既に仏陀在世当時からあったと仏典は伝えている。たとえば、『梵網經』には、62の間違った見解のうちの第5番目の見解に関して、次のような所説

が見られる。

〔誰もいない空っぽのブラフマー神の宮殿に、ある生き物が生まれる。彼は仲間を欲する。別の生き物たちがそこに生まれたとき〕最初に生まれた生き物は、次のように考える。「私はブラフマー神 (Brahmā) である。大ブラフマー神、征服者、征服されることのない者、すべてを見通す者、支配者、万物の主 (issara, Skt. Īśvara) 全てのものの作者 (kattā, Skt. kartṛ) 創造主 (nimmātā, Skt. nirmāṭṛ) 最も優れた造物主、一切の制御者、過去と未来に属するものの父である。これらの生き物は私によって創造された。なぜなら、以前、私は『ああ、他の生き物たちもここにやって来てくれるように』と思ったからである。このように私に強い願望があって、それでこれらの生き物がやって来たのだ。……〔後から生まれた生き物たちは彼を創造者と誤認するが、のち、現在のこの世界に生まれ修行によって直観知を得て〕次のように言う。「あの方はブラフマー神である、征服者、……過去と未来に属するものの父である。私たちを創造なされた尊い方であるブラフマー神は、恒常・堅固・永遠であり、変化しない性質をもち、いつまでもその状態にいらるだろう。しかし、ブラフマー神によって創造された私たちは、無常にして堅固ならず、寿命短く、滅ぶべき性質を持つものとしてこの世に生まれてきたのだ」(DNI pp.18-19)。

批判者側からのきわめてシニカルな表現ではあるが、このような考えを一般に「尊祐論(すべては自在神の創造という原因によるとする思想(īśvaranirmāṇahetuvāda))という。そこでは、ブラフマー神(梵天)が造物の主(自在天 Īśvara)と呼ばれているが、この当時、本来は宇宙原理たる中性名詞のブラフマン(brahman)が、宇宙創造の人格神(男性名詞)として考えられていたことを示している。このような思想に対して仏教側は「これでは人々は、神の創造(神力 nirmāṇa)という因によって殺生したり、間違った見解を抱いたりするということになる。神の創造を堅実なものと思いこむ人々には「これはしてよい、これはしてはいけない」という欲求も努力もないことになってしまう (AN I p.174)⁴⁸と反問する。つまり、この世界の幸不幸・善悪・貧富・美醜などといった不平等の原因を主宰神にもとめると、人間の不平等克服の努力・倫理はすべて無意味になるのではないかという反論に他ならない。これはまさに、の趣旨にほかならない。また、このことは、全一なる主宰神がどうしてもこのような不公平・不平等を被造物に課すのか、という疑問にもつながる。これは、結局、インド思想に普遍的なカルマ(karman)の問題といっ

ってよいであろう。

に関わることだが、「なぜ主宰神は楽なる生き物ばかりを作らないか」との疑

問に対して、マーダヴァ（14世紀）の『全哲学綱要』によれば、ニヤーヤ学派はこう答えている。

「元来楽よりなるものを創造するはずである」という誤謬の付随して起こることはありえない。なんとなれば、創造される生き者たちが過去世においてすでになした善業と悪業との熟したありさまが、いろいろ様々であることが可能であるからである⁴⁹。

つまり、神の創造と人間の個々の行為（業）は両立しうとするのである。この点に関し、ウッディヨータカラは、「斟酌（aungraha）」という概念によって、人はそれぞれがなした業の果をうけとるが、主宰神は、それを斟酌して行為を行うとしている。

我々は、行為等に依拠することのない主宰神が原因であるといっているのではなく、主宰神は人の行為を斟酌する（aungrhñāti）[といっているのである]。「斟酌」の意味とは何か？ある人の、ある在り方で為された〔行為〕を、〔その行為が〕熟するときに、為されている在り方に応じて、その時に、そのように適用する、ということである⁵⁰。

F 主宰神の被造物に対する慈悲

「斟酌」に関連して、主宰神の慈悲（anukampā, karuṇā）の問題がでてくる。は主宰神には憎愛の感情があることを指摘しているが、『俱舍論』にはこの点を揶揄した次のような表現がある。

自在天（Īśvara）が地獄などの中に多くの惨苦に悩まされる生き物（prajā）を造って、それで満足を得るのであれば、そのような全能の彼に〔人はせいぜい〕帰命するがよい。

（*Akṣh* 102.8-9）

8世紀のプラジュニャーカラムティの『入菩提行論釈』にも、自在天論者に対する中観派の次のような反論が述べられている。

もしこの〔自在天〕が慈悲あるもの（kāruṇika）ならば、何の必要があって、ここにおいて、これらの地獄等の苦しみにさいなまれる生類（prāṇin）を作るのであるか。もし、そのように〔自在天が生類を造った〕というときには、かの〔自在天〕の慈悲ある性質というものは、信をもって証できるはずである（しかし、実際はそうではない）。もし〔人間が〕自分で作った正しからざる業の果を受けているから、それを棄

て除くために〔自在天は〕活動するのであって、そういう彼に、どうして慈悲なきものという名前があるのか」というならば、そうではないのだ。(BC254.19-22)⁵¹

マーダヴァ『全哲学綱要』のニヤーヤ学派に対する論難にも次のようにある。

もしも「慈悲のゆえにかれの活動が成立するのである」とある人が説くならば、その人に対して次のように反論すべきである - もしもそうであるならば主宰神は、一切の生存者を楽あるものとして創造するであろう。苦しみに充ちたものとしては造り出さないはずである。なんとすれば、〔苦しみに悩む生き物を造り出すことは〕慈悲心と矛盾するからである⁵²。

以上、いくつかの論点にわけて、『十二門論』における主宰神否定論を後代の主宰神論争と対比しながら見てきたが、『十二門論』における主宰神には人格神の色彩がきわめて濃厚であることが見て取れよう。 には一種の試練説がのべられているが、これも や と同じように、主宰神と被造物の関係を具体的に父子の関係で捉えようとしており⁵³、後代の、推論とくに論証式を駆使して論究される主宰神と比べると、かなり素朴なものとの印象を与える。

6. おわりに

『中論頌』の註釈である『ブラサンナパダー』に、ジャイミニ(ミーマンサー)カナーダ(ヴァイシェシカ)カピラ(サーンキヤ)などの外教指導者(tīrthakara)による世界原因説(kartṛvāda)として、根本原質(prakṛti)自在天(Īśvara)自然(svabhāva)時間(kāla)原子(aṇu)那羅延(Nārāyaṇa)が挙げられている(Pp159.7-8)。また『ブラサンナパダー』が引用する『稻竿經』は、次のようにいう。

この芽なるものは、自らによって作られたのではなく、他によって作られたのでもなく、〔自・他の〕両方によって作られたのでもなく、自在天によって化作された(神力により意志のままに作られた)のでもなく、時間によって変質したのでもなく、根本原質から生じたのでもなく、一つの原因に依存しているのでもなく、無因から発生したのでもない。(Pp 26.5-6)

このように、仏教とりわけナーガールジュナを鼻祖とする中観派は、縁起説によって、自在天を始めとするさまざまな世界原因説を否定している。また、仏教的観点から言えば、世界の多様性は業（カルマ）にもとづくものである。『俱舍論』第4章第1偈は次のようにいう。

世界の多様性(*lokavaicitrya*)は、業から生じる。それ(業)は、意志と、それによってなされるものとである。〔このうち〕意志とは心による業である。それによってなされる(そこから生じる)ものとは言葉〔による業〕と身体による業とである。(*Akbh* p.192)

つまり、我々自身の身体的・言語的・心理的行為が世界を多様にしていると考えるのである。

有神論者がしばしば引用する『マハーバーラタ』の一節がある。

生きとし生けるもの(*jantu*)は、愚かであるから、自らの苦と楽を支配することができない。自在天に促されて(*prerita*)、あるいは天界に、あるいは洞窟(地獄)に、赴くことになる(*Mbh* 3.30.28)⁵⁴。

仏教徒であれば、「自在天」の代わりに「自らの業」とするところであろうが、『バガヴァッド・ギーター』(1世紀頃)以降明確に現れてくる、人格神への絶対的信仰(バクティ *bhakti*)と神の恩寵(プラサーダ *prasāda*)による救済思想は、仏教伝統内の阿弥陀仏信仰とも呼応して、インド宗教思想の一つの潮流を形成してゆく⁵⁵。

『十二門論』において否定的に言及される主宰神信仰は、著者在世時(4世紀頃)の有神論的傾向を反映したものと言えよう。

注

- 1 ナーガールジュナ(*Nāgārjuna*)については、その生存年代、活躍した地域、著作、その思想など、不明な点が少なくなく、いまなお多くの学者が検証しているところである。今日までの研究史を含めて総合的に論じたものとして、次の論文が参考になる。Lan Mabbett, 'The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited', *Journal of the American Oriental Society*, #118-3, 1998, pp.332-346. なお()や〔 〕

等の符号の使い分けについては、注7を参照願いたい。

- 2 『十二門論』『大正新脩大藏經』第30巻、No.1568、159a～167c)は、『中論頌(Mūlamadhyamakakārikā)』の著者ナーガールジュナが自らその教えを簡潔にまとめたものとされているが、その構成や他文献からの引用の仕方などから判断して、ナーガールジュナ以後の中観派の学匠(4世紀頃)がまとめた綱要書とするのが適切であろう。詳細は、拙論「『十二門論』の構成と著者問題」(『櫻部建博士喜寿記念論集』平楽寺書店、2002年、447-465頁)参照。
- 3 狩野恭「ジュニャーナシュリーミトラの『主宰神論』前主張の研究(上)」(『南都佛教』第71号1995年、28～51頁)の序(28～34頁)参照。
- 4 ゴータマ・ブッタの伝記である『ブッダチャリタ(仏所行讃)』第18章に主宰神批判が見られる。(第20～28偈)後にあげる現代語訳的分節(E2-2 ～)でいえば、第20偈から28偈まで順に、
、
、
、
、
、
に対応する。ほとんど同じ表現のものもあり、そうでない場合も少なくとも同じ問題意識を示していると思われる。作者であるアシュヴァゴーシャ(馬鳴)は、クシャーナ王朝のカニシカ王と同年代とされるが、その即位年代は紀元後78年から144年説まであり一定しない。かりに1世紀後半から2世紀前半の活躍年代とすれば、ナーガールジュナに先行する可能性がある。
- 5 固定的な因果関係の否定は『十二門論』全体のテーマであるが、とりわけ、第2章「結果は原因の中に先に有るとする説(因中有果説)と無いとする説(因中無果説)を考察する章」で詳細に論じられている。『十二門論』の著者は、原因や結果を固定的に捉えるかぎり、どのような立場に立とうとも矛盾に陥ることを示して、ものごとの空・不生を論証する。この論法は、当然のことながら、究極的な原因、実体の否定に向かい、この第10章の主宰神否定論につながる。
- 6 ナーガールジュナの主著である『中論頌』には直接、主宰神を否定する表現は見られない。その第1章「縁の考察」の第1偈は、「諸々の存在(bhāvāḥ)は、どこにおいても、どのようなものでも、それ自体から(svataḥ)他のものから(parataḥ)[自・他]の両者から(dvābhyām)また無因(ahetutaḥ)から生じたものとして存在することは決してない」とする一般論で、必ずしも主宰神批判につながるものではないが、アーリヤデーヴァ(聖提婆、3世紀前半)以下、パーヴァヴィヴェカ(清辨、6世紀)、チャンドラキールティ(月称、7世紀前半)、シャーンティデーヴァ(寂天、7世紀後半～8世紀前半)、シャーンタラクシタ(寂護、8世紀)などの中観派の学匠たちが主としてこの『中論』第1章第1偈の解釈をめぐる、あるいはこれを前提として主宰神批判を展開している。
- 7 翻訳にあたっては、インド文献からの漢訳であることを鑑み、主として『中論頌』等の諸文献の所論を参考に、漢文として判読しがたい部分や意味の確定しがたい語彙については、その原文・原語として想定されるサンスクリットを[]内に示すこととする(必要な場合は、当該漢語もあげることがある。ただし、本論においては、対応サンスクリット等は()で示す)。その他、[]は語句の補充、()は語句の説明、「 」は直接的引用、 は要約的または補足説明を加えた引用を示す。また、比較参照のため、しばしば『中論頌』を引用するが、そのテキストには三枝充真『中論偈頌総覽』

(第三文明社、1985年)を使用した。なお、『中論』五・3とあれば、『中論頌』第5章の第3偈であることを示す。また、クマラジーヴァは、^{しょうもく}青目による『中論頌』の註釈を翻訳しており、一般に、漢訳『中論』とされている。訳語検討等の参考として引用する際は、混同をさけるため、『青目註』と表記することとする。

- 8 Īśvaraは動詞 Īś(能力がある、支配する)に接尾辞 vara が付いた語で、形容詞としては「能力のある、全能の」、名詞としては「夫、王、支配者、主宰神」の意があり、シヴァ神の異名としても用いられる。
- 9 『十二門論』の第23偈。この偈は『中論』一二・1に近似する。

svayaṃkṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtaṃ ahetukam / duḥkham ity eka icchanti tac ca kāryam na yujyate //

「苦は、自身によって作られたもの、他によって作られたもの、両者によって作られたもの、無因のものである」とある人々は主張する。しかし、それ(=苦)が作られるもの(結果)であるというのは正しくない。

なお、各章冒頭に掲げられる主題提示の詩頌については、拙論『『十二門論』の冒頭偈について』『種智院大学研究紀要』第3号、2002年、79～104頁参照。

- 10 『中論』一二・8 ab と同趣旨。

na tāvat svakṛtaṃ duḥkham na hi tenaiva tat kṛtam /

まず第一に、苦は自身から作られたものではない。なぜなら、それがほかならぬそれ自身によって作られることはないからである。

これは、ものとその作用の關係にほかならないが、『中論頌』では第10章「火と薪の考察」で詳細に論じられている。一〇・15には 火と薪とにより、アートマンと熱着(=五蘊)との全ての關係があますところなく解明された とある。なお、『中論頌』一二・2は五蘊(=執着)との關係から、もし苦がそれ自身によって作られるとすると、同じものが作られるのであるから、〔何かに〕によって生ずる(縁起して生ずる)ものではなくなるが、實際は、苦たるこの身心(五蘊)が条件となって次の身心が形成される(縁起する)のであるから、この考えは正しくない としている。

- 11 自己作用が不可能なことの例に、指の先端はその指自身の先端に触れることはできない、目は目自身を見ることはできない、刀の刃はその刀自身を斬れない、相撲取りは自分自身に勝つことができない、アクロバット・ダンサーは自分自身の肩にのぼれない、などの経験的事実があげられる。これは、「灯火は灯火自身を照らせるか」「心(識)は自己認識できるか」、さらには、「すべての創造主たる主宰神は自己自身を作れるか」といった問題にも関わってくる。

- 12 『中論』一二・8 cd と同趣旨。

paro nātmakṛtaś cet syād duḥkham parakṛtaṃ katham //

もしも他者が自ら作ったのでなければ、どのようにして他者に作られた苦があろうか。

これは、他者の他者が作ることは考えられないので、他者が自身で作るしかないが、その場合、自身で作ったのであるから他者が作ったとはいえない という趣旨。

- 13 この論書の著者(śāstrakāra)を指す。「中観学者」または「私」とすべきところであるが、とくに、著

者の主張に対する反論者の具体的な反論に答える際に、この表現を用いる。この場合は、この一段落が、反論者への回答である。

- 14 『中論』一五・1 cd に次のようにある。

hetupratyayasambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet //

自性がさまざまな条件と原因とによって生じたもの〔であるとするならば、それは〕作られたものということになる。

「自性」を「苦」に置き換えれば『十二門論』とほぼ同じ論理になる。『十二門論』の反論者は「苦」や「衆縁」を実体視して考えているのである。

- 15 粘土や金は質料因で、瓶や腕輪はその結果であるが、両者は区別できない。

- 16 『十二門論』の第24偈。この偈は『中論』一・13(『青目註』一・15)の引用。

phalaṃ ca pratyayaṃ pratyayāś cāsvayaṃmayāḥ / phalaṃ asvayaṃmayebhyo yat tat pratyayaṃ katham //

結果は「条件から成立したもの」である〔としても〕、また、さまざまな条件は、「それ自身から成立したもの」ではない。結果が、「それ自身から成立したもの」ではない〔条件〕から〔現れる〕のであれば、それ(=結果)は、どうして、「条件から成立したもの」である〔といえるだろう〕か。

- 17 『中論』八・4～6の所説を参考にすれば、無因になると、世間・出世間のあらゆる行為が無意味になってしまう ということ。

- 18 『雜阿含經』卷12・第302經(『大正』第2巻、No.99、86a13～20)にほぼ対応する。異訳に『仏為阿支羅迦葉自作苦經』(『大正』第14巻、No.499、768c2～8)がある。対応するパーリ文は『サンユッタ・ニカーヤ』に見られる(SN 19.27-20.13)。

- 19 Pā. Acela Kassapa, Skt. Acela Kāśyapa の訳。Acela は「衣服のない、裸形の」の意。『雜阿含經』第21巻、第573經(大正・第2巻、152a～b)によれば、「阿耆毘外道(邪命外道 ājīvika)」とされる。アージーヴィカ(ājīvika)はいわゆる六師外道のひとつであるが、その修行者は代表的思想家マッカリ・ゴーサーラをふくめすべて一系まとわぬ裸形であったとされる。高橋審也「原始仏教とアージーヴィカ教」(中村元監修・阿部慈園『原典で読む 原始仏教の世界』東京書籍、2000年、297～320頁)参照。

- 20 この問いは、「經典の引用箇所はただ単に四作を否定したにすぎないのであって、論主が主張するように苦の無自性・空を説いたものではない」とする反論者の駁論。これに対する論主の答えがFである。なお、この反論者とB2の反論者とは立場を異にしている。

- 21 輪廻の主体を指す。仏教では一般にこのようなブドガラは便宜的な呼称とし実体としては認めないが、部派の一部はこれを認める。ここでは苦の主体として挙げられ、次に出る「我」「神」にほぼ同じ(ともにアートマン ātman の訳語。一般には「我」と訳すが、クマールジーヴァは時に「神」とも訳す)。

- 22 『青目註』二七・5の釈に次のような反論者からの問いがある(下線部が『十二門論』の所説と重なる部分)。

〔反論者が〕問う。正義・不正義(dharma-adharma)等の活動は、アートマンに依拠している。アートマンには知覚があり、身体には知覚がないのであるから、知覚の主体は当然のことながらアートマン

であり、〔これが〕さまざまな活動を起こす原因となるのである。正義・不正義の活動は作られたものである。「その主体が存在するはずだ」と理解しなければならない。行為の主体がアートマンなのである。身体はアートマンの作用であり、同時にまたアートマンが存在する場所でもある。たとえば、家の主人が、草・木・泥・塗り壁等〔の材料〕を使って家を修繕する際に、自分で自身のためにするのであるからその能力に応じて家を修繕することになり、出来・不出来〔の差〕ができるが、アートマンの場合もそれとまったく同じである。正義・不正義の活動をするに応じて、見た目に良いあるいは悪い身体を受け、〔地獄などの〕6種の生存状態に生まれたり死んだりするのは、アートマンの所行なのである。それゆえ、正義・不正義の身体はすべてアートマンに所属するのである。たとえば、家はただその家の主人だけに所属して、他人には所属しないように(大正・第30巻、No.1564、37b21～29)。

なお、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』4・4・5に「〔アートマンは〕人の行為にしたがい(yathākārī) 行動にしたがって(yathācārī) それに応じたものとなる。善行をなせば(sādhukārī) 善くなり、悪行をなせば(pāpakārī) 悪くなる。福德の業によって福德ある者となり、悪業によって罪ある者となる」とある。

23 『中論』八・5, 6 参照。

24 『中論』一二・4に次のようにある。

svapudgalakṛtaṃ dukhaṃ yadi duḥkhaṃ punar vinā / svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṃ svayaṃ kṛtaṃ //

もし苦が、自らのブドガラによって作られるのであれば、およそ自ら苦を作っているような、そのような自らのブドガラは、苦がない場合、一体、何者なのであろうか。

ここでいう「自らのブドガラ(svapudgala)」とは、『十二門論』本文でいう「アートマン(ātman)」と同意である。偈の趣旨は、自らの苦を自ら作るような、そのようなブドガラ(つまりアートマン)には苦が常に存在することになり、解脱(つまり苦からの解放)はありえないということ。

25 クマールジーヴァは『中論頌』第16章「束縛と解脱の考察」において、upādāna(執着)を「身」、vibhava(生存形態を離れていること)およびanupādāna(執着のないこと)を「無身」「無有身」と訳している。『中論』一六・3を見てみよう(『青目註』一六・3: 若従身至身 往来即無身 若其無有身 則無有往来)。

upādānād upādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet / vibhavaś cānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati//

〔1つの〕執着から〔他の〕執着へと輪廻するものは、生存形態を離れたものとなるであろう。生存形態がなく、また、執着のないものは、どのようなものであるのか。それは、輪廻するのだろうか。

ここでいう「執着」は、実質的には、身心の同義語たる五蘊を指している。執着があるからブドガラは輪廻するのであるが、たとえばXなる存在からYなる存在に生まれ変わる場合、その中間(Xでの死からYとしての誕生の間)においては、XでもなくYでもなく、いかなる生存形態もとっていないはずだ。もしZという生存形態をとるのであれば、XからZに輪廻したことになるが、ではその中間においては、どのような形態をとるのか。つまり、この一六・3は、輪廻の主体(ブドガラ)は論理的に存在しえないことを示すことで、輪廻そのものが成立しない(したがって、解脱も成立しない)

ことを論証しているのである。

以上の所論を参考にすれば、執着がなく〔無身 anupādāna〕したがってなんらの存在形態を持たない〔無身 vibhava〕アートマンには、輪廻や解脱はおよそ成立しえないことになる。執着があってはじめて、輪廻し、そこからの解脱も可能となるからである。

26 『中論』一二・6に次のようにある。

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi kaḥ parapudgalaḥ / vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā parasmai prahīṇoti tat //

もし、苦が他のブドガラ（ x ）から生じるのであれば、〔苦を〕作ってのち、それ（苦）を他者（ y ）に与える（放出する）という、そのような他のブドガラ（ x ）は、苦がない場合、何者なのであろうか。

偈の趣旨を具体的に説明してみよう。 X なる存在（たとえば、人間）があるとしよう。 X はその身心つまり五蘊のことであり、苦なる存在である。 X の個我（ブドガラ）を x とする。この X が死んで、次の存在で Y なる存在（たとえば、天界の神）となるとする。この Y の個我は y である。さて、今 y が経験することになる苦が、前世の「わたし」たる x （ y から見て他のブドガラ）が作って、 y に与えたとするなら、この x は何者なのか（また、 y は何者なのか）。 x と y には何の連続性もないことになる（輪廻する主体として想定されるものが、 x と y というように別のものであるなら、およそ輪廻ということ自体が成立しない）。

27 sattva は「有情」とも訳され、「意識ある生き物」の意。インドにおいて発展した業・輪廻思想によれば、sattva は自らの行為にしたがって、天人・人間・阿修羅・畜生・餓鬼・地獄の6種の生存形態を輪廻するとする。ここでは、人間の経験する苦の由来を問うているので、主として「人間」と訳し、場合によって「生き物」と訳すこととする。

28 インドでは、仏陀など超自然的な力をそなえた人は、人間や物を自らの意志によって自由に作り出し、消し去ることができるかとされるが、そのような能力を「^{へんげ}変化」という。

29 『四讃頌』「不可思議讃（Acintyastava）」（伝ナーゲルジュナ作）の第34偈に類似の所論がある。

kārako 'pi kṛto 'nyena kṛtatvaṃ nātivartate / atha vā tatkrīyākartṛ kārakasya prasajyate //

造物主（行為の主体 kāraka）もまた他によって作られるなら、作られるということのを免れない。あるいはまた〔そうでないとすると〕、行為の主体（kāraka）とは自らに対する作用をなす者ということになってしまう。

「自己作用の不可能性」については、注11参照。

30 大自在天派（シヴァ派）の經典を指すともわれるが、正確な出典は不明。

31 アピダルマの理論では、すべての現象を五つの部門（五位）、七十五の要素（七十五法）に分けて説明するが、それらをさらに、種々の原因・条件によって形成されたもの「有為 saṃskṛta」とそうでないもの「無為 asaṃskṛta」とに分ける。ナーゲルジュナが批判する説一切有部の理論では、これら七十五の要素は実在するとされる。『中論頌』および、この『十二門論』が批判するのは、このような、現象を説明するために設定される要素の実体視である。

32 大乘仏典では、しばしば、生き物（sattva）、寿命（jīva）、精神原理（puruṣa）、個人存在（pudgala）

- 等を、個我 (ātman) の同義語として用いる。この結論 (G) は各章の末尾に置かれる定型句で、他章では「有為と無為とが空なのであるから、我 (アートマン) が空なのはいうまでもない」等とする。
- 33 苦・執着 (五蘊) については、注 10 所引の『中論』一二・2 参照。『中論頌』に限らず、仏教でいう「苦」は、身心をもつがゆえに生じる「苦悩」の意であり、キリスト教などでいう「苦難」とは大きくその趣を異にする。J・ボウカー『苦難の意味 - 世界の諸宗教における - 』(脇本平也監訳、教文館、1982 年) 参照。
- 34 X と Y が同一であれば、輪廻しても生存形態は変わらず、X はいつまでも X のまま、つまり常住・不変ということになってしまう。また別異であれば、X と Y は無縁のものとなり、Y はいかなるものからも発生してよいことになってしまう。輪廻における過去世、現在世、未来世の関係、身心 (五蘊) とアートマンとの関係については、『中論頌』第 27 章「誤った見解の考察」において詳細に論じられている。
- 35 梶山雄一「中観哲学と因果論 - ナーガールジュナを中心として - 」(仏教思想研究会編『因果』平楽寺書店、1978 年、147 ~ 175 頁) 参照。
- 36 梶山前掲書 158 ~ 160 頁参照。
- 37 詳細は、中村元編『自我と無我 - インド思想と仏教の根本問題』(平楽寺書店、1986 年) の「第一部 インド思想一般における問題」(145 ~ 378 頁) 参照。
- 38 原実『古典インドの苦行』(春秋社、1979 年) 11 頁。
- 39 原前掲書 315 頁。なお、ウパニシャッドに見られる、一切知者たる最高神 (自在天) の苦行については、川崎信定「IDAMSARVAM (この一切) を知るもの - アートマンを知るものとの関係 - 」(前田専学博士還暦記念論集『我の思想』春秋社、1991 年、5 ~ 16 頁) 12 ~ 13 頁参照。
- 40 早島鏡正・高崎直道・原実・前田専学『インド思想史』(東京大学出版会、1982 年) 13 頁。
- 41 たとえば、ニヤーヤ学派において、ヴァーツヤーヤナ (350 年頃) は「特定の属性をもった別のアートマン (ātmāntara)」とするが、後には「最高のアートマン (paramātmāna)」とするのが定説となっている。
- 42 結びついている場合、純粹精神たる主宰神がどのように形態を有する実体と結びつくのかが問題になり、結びついていない場合、主宰神には支配者性がないこととなる。ニヤーヤ学派のウッディヨータカラ (550 ~ 610 年頃) は、瓶が虚空と結びついているように、主宰神はアートマンと結びついており、結びついている以上、主宰神は個々のアートマンを支配する とする。狩野恭「ウッディヨータカラの主宰神論」(『神戸女子大学教育学科研究会 (教育諸学研究論文集)』第 10 巻、1996 年、63 ~ 82 頁) 77 頁参照。
- 43 ここでいう補助因は時間 (kāla) のことを指している。『プラサンナパダー』は第 20 章冒頭で、時間を実在する補助因と見る見解に言及する (Pp p.390)。
- 44 狩野恭「ジュニャーナシュリーミトラの『主宰神論』前主張の研究 (上)」33 頁。なお、ダルマ・アダルマは文字通りには「善・悪」の意だが、この場合は、非精神的な不可見のカルマであり、運動

因・静止因の意。

- 45 田村智淳「最高神の考察」(梶山雄一等編『八世紀における仏教と他学派との対立と交渉』1～13頁)の4～5頁。
- 46 狩野恭「ウッデヨータカラの主宰神論」73～74頁。
- 47 狩野前掲書73頁。
- 48 『中阿含經』第3巻(『大正』第1巻、No.26(13)、435b)。
- 49 中村元『インドの哲学大系』(決定版中村元撰集・第28巻、春秋社、1994年)392頁。
- 50 狩野前掲書67頁。
- 51 山口益「中観仏教における有神論の批判」(『山口益仏教学文集 下』春秋社、1973年、217～249頁)238～239頁参照。
- 52 中村元前掲書391頁。
- 53 ニヤーヤ学派は主宰神と生類を親子の関係にたとえる。たとえば、4世紀のニヤーヤ学者ヴァーツヤヤナは「たとえば、子にとって父があるように、主宰神はもろもろの生きとし生けるものにとって父のような存在である」という(『ニヤーヤ・パーシュヤ』4・1・20の釈)。
- 54 訳は『真理綱要註』における引用にもとづく(TSP 52.13-14)。ウッディヨータカラも、この詩を「聖なる伝承(āgama)」として「ニヤーヤヴァールティカ」に引いている。
- 55 インド宗教史(ヒンドゥー教)における人格神信仰は、シヴァ派とヴィシュヌ派のそれに大別される。仏教の特に中観派が批判する主宰神(自在天)を奉ずるのは、シヴァ派(大自在天派)であり、本論でも度々言及したニヤーヤ学派のウッディヨータカラは、シヴァ派の一派であるパーシュパタ派(獣主派)の学匠でもあったとされる。他方、阿弥陀仏信仰との関連が目されるのはヴィシュヌ派のヴィシュヌ(クリシュナ)神信仰である。とりわけパーガヴァタ派が依拠する『バガヴァッド・ギーター(神の歌)』は、「神への信仰(バクティ)」を特に強調する。ただし、両者の関連も、ヒンドゥー教からの仏教への一方的影響というのではなく、同じ宗教的土壌から発生した信仰形態の、それぞれの伝統内における固有の発現・展開と見るべきであろう。

[略号表]

Akbh = *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, P.Pradhan (ed.), revised second edition with introduction and indices by A.Haldar, Patna, 1975.

AN = *Aṅguttara - Nikāya*, 5 vols., Pāli Text Society.

BC = *Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati, P.L.Vaidya(ed.), BST No.12, Darbhanga, 1960.

Bhk = *Bhāvanākrama* I, G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, revised ed., 1978.

DN = *Dīgha-Nikāya*, 3 vols., Pāli Text Society.

Mbh = *Mahābhārata*, Poona Critical Edition.

Pp = *Madhyamakavṛttiḥ Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, par Louis de la Vallée Poussin, St.Pétersburg, 1913.

SN = *Saṃyutta-Nikāya*, 5 vols., Pāli Text Society.

TSP = *Tattvasaṃgrahaḥ Śrīkamalaśīlakṛtapāñjikopetaḥ*, 2 vols., Swami Dwarikadas Shastri (ed.), 1968, Bauddha Bharati Series 1&2.