

龍樹『中論』における言語の位置

小池 一郎

第1章

言語が我々が思っているようには対象を正しく示さないということについては、すでに原始仏教經典『スッタニパータ』に述べられている。¹⁾

Yena yena hi maññanti, tato tam hoti aññathā,

tam hi tassa musāhoti, mosadhammam hi ittaram.

ああだ、こうだと人々は思うが、それは、それとは異なっている。
なぜならば、それは、それにとっては偽りであるからだ。過ぎ去るものは、実に、虚妄な在り方をしている。

これは、「人々はあるものをあまた、こうだと思うが、その最初に思った事は、思った対象とは異なっている。なぜならば、思った事は、最初に思った対象にとっては偽りであるからだ。過ぎ去るものは、実に虚妄な在り方をしている。」ということであろう。人が「こうだ」と思ったときに、その「事」は静止する。一方、思った対象は静止することなく動いているので、対象から見れば、「思った事」は絶えず過ぎ去っているのである。したがって、「思った事」は、対象を正しく示し得ない。

プラトン『クラテュロス』に、ソクラテスの言葉として、次のように言う。文中の「それ」は、「決して同一状態にならないもの」を指す。

認識しようとする者がそれに近寄った瞬間に、それはもう別のもので別の性質のものになっているので、それがどのようなものであるのか、あるいはどのような状態にあるかは、もはや認識されえないだろう。

これに比して『スッタニパータ』のほうが、「過ぎ去るもの」という時間の意識を持ち込んでいるのが注目される。

言葉は対象を正しくは表わさない。それなのに、人は、「非我(anātmā)」なるものを「我(ātman)」であると考へて、「名前」と形(nāmarūpa)にこだわりの、「これこそが真理である」と思いこむ。「名前と形」を生むのは「識別作用(papañca)」である。「papañca」は一般に「妄想」と訳されるが、いま、中村元がこれを「識別作用」とするのに従う。この「識別作用」が、苦しみを生ずる。すなわち、「識別作用」によって生じた「名前と形」が、人に苦しみを与える。『スッタニパータ』は、

「識別作用」が消滅すれば、苦しみが生起することがないと説く⁽¹²⁾。

『ダンマパダ』(法句経) もこれと同じく、「名前と形」にとらわれることを戒める⁽¹³⁾。

tam nāmarūpasmin asajjamaṇam

akimcamam nānupatanti dukkhā

(221)

名前と形においてとらわれることなく、

何ものをも所有しない人を、諸々の苦しみが攻め立てることはない。

また同書は、「形成されたもの (sankhāra)⁽¹⁴⁾」はすべて無常であり (sabbe sankhārā aniccā) 苦しみの元である (sabbe sankhārā dukkhā) と説く⁽¹⁵⁾。

第2章

初期大乘仏教の姿をより正確に伝えていると考えられる後漢の漢訳仏典『道行般若経』には、別稿において私の指摘した⁽¹⁶⁾ ように、言語表現について、次の言及がある。

設使有出者但字耳、設有住止者但字耳、但以字字著言耳、有所住止処但字耳、了無所有、但以字字著言耳、人復人所、本末空無所有、

(卷一・難問品第二)

設使出ずる者有るも但だ字なるのみ。設し住止まる者有るも、但だ字なるのみ。但だ字字を以つて言に著わすのみ。住止まる所の処有るも、但だ字なるのみ。了として有る所無し。但だ字字を以つて言に著わすのみ。人は人の(なす)所を復するも、本末空にして有る所無し。

「人の作為するところは、ただ文字によって言葉に表わしているに過ぎない。本質も末梢も『空』であり、何も無い」ということを述べるこの部分は、『ダンマパダ』の「形成されたものは無常である」につながり、さらに『スッタニパータ』の「人は名前と形にこだわる」という指摘に、その思考の起源をたどることができる。

また、『道行般若経』と成立時期がほぼ一致すると見なされる『金剛般若経』の次のサンスクリット原文は、『道行般若経』に見える言語にたいする考えの、横への広がりを示すものといえよう。

yā sā Bhagavan laksana-sampat Tathāgatena bhāsītā saiva-alaksana-sampat.

(五・30頁)

尊者よ、特徴を具えているものは、じつは特徴を具えていないのだと、如来によって語られました。

sacet Subhūte tesām bodhisattvānām mahāsattvānām dharmā-samjñā pravarteta, sa eva tesām ātma-grāho bhavet, sattva-grāho

jīva-grāhaḥ pudgala-grāho bhavet, saced a-dharma-samjñā pravarteta, sa eva teṣān āma-grāho bhavet, sattva-grāho jīva-grāhaḥ pudgala-grāha iti.

(六・31・32頁)

スプーティよ、彼ら悟りを求める、偉大な人たちに、もし、「ものがある」という思いが起こったならば、彼らすべてにとって、自我への捉われが生じるであろう。生きているという捉われ、個体への捉われ、個人への捉われが生じるであろう。もし、「ものがない」という思いが起こったならば、彼らにとって、自我への捉われが生じるであろう。生きているという捉われ、個体への捉われ、個人への捉われが生じるであろう。

ここで、もう一度『道行般若経』に戻ってみれば、そこに言語と関連づけて、「空」の語が用いられている（本末空無所有）⁽¹⁾の注目される。「空」はサンスクリット仏典では、一般に「śūnya」で表わされるが、この「空」の原語が何であったか、早急には断定できない。）

「空」の概念は、原始仏教のパーリ語経典の中にすでに見えている。⁽¹²⁾たとえば、『スッタニパータ』（1119）に「世界を空（suñña）なりと観ぜよ」とある。また、本稿冒頭に引いた同（757）に「虚妄な在り方（mosadharmam）」とあるのも、語は違うが、やはり「空」を語っているとみてよいであろう。『ダンマパダ』（277）の「anicca(無常)」も示すところは「空」に近い。一方、同（373）には、次のように見える。

suññāgāram pavitṭhassa santacitrassa bhikkhuno

amānusi rati hoti sammā dhammam vipassato

誰もいない住処^{すみか}へ行き、心を静めた托鉢者が、

真理を正しく観察したならば、人には味わえぬ楽しみが生まれる。

(373)

「agāra」は「家」の意。「suñña」は(13)では「誰もいない」の意味である。漢訳仏典では「空閑処」が当てられ、ラダクリシュナンは「empty house」と英訳している。(13)ただし、全体の文意から考えて、『スッタニパータ』が言う「suñña (空)」の意味をも含むと考えられる。「空閑処」については、拙稿「後漢靈帝期における言語の影」⁽¹⁴⁾で述べたことがある。そのうち、『道行般若経』巻二・功德第三の例を再度引く。

学般若波羅蜜者、持者、誦者、若於空閑処、若於僻隈^{へきわい}処、亦不恐、亦不怖、亦不畏、
般若波羅蜜を学ぶ者、持する者、誦する者は、若しくは空閑処に於いてし、若しくは僻隈^(辺鄙なところ)に於いて
するも、亦恐れず、亦怖れず、亦畏れず。⁽¹⁵⁾

この箇所は『八千頌般若経』第三章に対応する文があり、ヴァイディア本では「空閑処」は「sūnyāgāra」となっている。⁽¹⁶⁾「sūnya」が「空(虚)な」、「agāra」が「家」の意である。また、『仏説般舟三昧経』⁽¹⁷⁾の例では、「尊者、空閑の処に在り」とあって、より「空」の概念に近い表現となっている。「空」をめぐる、パーリ語経典から初期大乘経典へと、確かな水

脈が流れているのを認めることができよう。

第3章

龍樹 (Nāgārjuna) は、西暦一五〇年から二五〇年頃を生きた、インドの人である。その代表的著作『中論』において、大乘仏教の「空」の思想を確立した⁽¹⁸⁾。以下、『中論』にそって、龍樹の思想、とくにその言語論を検討してゆきたい。

漢訳では「観十二因縁品」と題される『中論』第二十六章には、龍樹の言語についての考えが、系統立てて述べられているので、この章から見よう。「名前と形」はなぜ現われるのか。最初に「無知 (avidyā)」が諸々の「潜在的形成力 (saṃskāra)」を形づくる。次に、

viñānam saṃnivīśate saṃskārapratyayaṃ gatau/

saṃnivīśe 'tha viñāne nāmarūpaṃ nisicyate//

(二六・2)

潜在的形成力によりかかった識別作用が、生存の場所へと入る。

そして識別作用がそこに入った時に、名前と形が現れる。

識別作用「viñāna」は、『スッタニパータ』の「papañca」とは語源は異なるが、その語の意味する所は重なり合う。『中論』

は続ける。「名前と形」が現われた時に、六つの機縁が生じる。すなわち、「眼・耳・鼻・舌・身・意」である。六つの機縁に来て、接触が生じる。⁽¹⁹⁾この所は、さらに整理されて、次のように言われる。

cakṣuḥ pratyaya rūpaṃ ca samanvāhārameva ca/

nāmarūpaṃ pratyayaivam vijñānaṃ sampravartate//

(二六・四)

眼と形と対象への注意とによって、

すなわち「名前と形」によって、かくて識別が生じる。

(二六・二)と(二六・四)の両方に「vijñāna」が出てくるので、堂々巡りの観があるが、前者が識別しようとする潜在的な意欲、後者が対象に接触して生じた、実際の識別と理解すればよいであろう。そしてこの後者の識別が、言い方を換えれば「感受(vedanā)」ということであり、「感受」は「欲望(īśā)」を生み、「欲望」は「取得(upādāna)」を生む。「取得」とは、すなわち「執着」のことである。つぎに、「取得」は「存在(bhava)」を生じ、「存在」から「生存(jai)」が生じ、「生存」から「老死(jarāmāna)」や苦しみ等が生じる。このようにして、「純粹なる苦しみの集合体」が生じるのである。⁽²⁰⁾「純粹なる苦しみの集合体」は、人にとって不可抗力なものなのか。否。『中論』第二十六章の結びにこういう。

tasya tasya nirodhena tattannābhīpravartate/

dun·kha·skand·hah·ke·valo 'ya·me·vam sam·ya·g·ni·rud·hyate//

(二六・12)

それぞれの（段階の）消滅によって、それぞれが起こらなくなる。

このようにして、この純粹なる苦しみの集合体は、真に消滅せられる。

第十三章觀行品では、「純粹なる苦しみの集合体」の、そもそもの出発点である「潜在的形成力」の考察がなされている。

tan·mṛ·sā mos·adh·ar·ma ya·bh·ga·vā·nī·tya·bhā·sā·ta /

sar·ve ca mos·adh·ar·mā·nā·h sam·skā·rā·ste·na te mṛ·sā//

(十三・1)

虚妄を内に含むものは、架空のものである、と聖なる人は語られた。

そしてまた、全ての潜在的形成力は虚妄を内に含んでいる。それ故に、それらは架空のものである、と。

「mos·adh·ar·ma⁽²¹⁾」は、『スッタニパータ』757（本稿冒頭引）の「mos·adh·ar·ma」(虚妄な在り方)を強く意識するで

あろう。『中論』は、潜在的形成力が架空であることを、諸々の存在の「空虚(sūnyata)」さを示すことで論証している。

本来「空虚」なものに、いかなる形成力を働かせ得ようか。

第4章

龍樹の著作の一に、『六十頌如』が有る。サンスクリット語原文からのチベット語訳のみが今に残る。私は、いまだこの言語を解し得ないので、フランス語訳を拝借する。²² その第四十二章に、

Pour eux, lorsque une notion «Telle chose est ceci», n'est pas réellement objectivée, lequel d'entre ces sages dirait alors, dans la dispute: «Telle chose est vraie»?

彼らにとって、「あのようなのはこれである」といった概念は、本当には客観的でない。その時、いったい賢者たちの中の誰が、討論の中で「このものは真実である」と言うだろうか。

何故に言葉は対象を、正しく表わすことが不可能なのか。諸々の存在の「空虚 (sunyata)」さが、その回答の一であるが、龍樹の考察は、それに止どまらず、『中論』第二章でさらに深い追究がなされている。次に、『中論』全篇のなかで、最も難解で、かつ最も重要な意味をもつといわれる第二章・第一詩頌の検討に入ろう。まず原文を挙げ、解釈を施す。

gatam na gamyate tavadagatam naiva gamyate/
gatāgatavinirmuktam gamyamānam na gamyate//

行ったところは、行かれない。同様にまだ行かないところも、行かれない。

「行った」と「まだ行かない」から離れた「いま行きつつある」ところも、また行かれない。

中村元は、『空の論理』⁽²³⁾において、まず「すでに去ったものは、去らない。また未だ去らないものも去らない。さらに、へすでに去ったものVとへ未だ去らないものVとを離れたへ現在去りつつあるものVも去らない。」と、一応、鳩摩羅什(クマラジーヴァ)の漢訳に従った読みを示した上で、⁽²⁴⁾

厳密に言えば、『已』に去られたへ時間のみちV(世路)は去られない(gatam adhvajātam na gamyate)。未だ去られないへ時間のみちVも去られない(agatam adhvajātam na gamyate)。現在去られつつあるへ時間のみちVも去られない(gamyamānam adhvajātam na gamyate)』という意味である。

と、述べている。また、山口瑞鳳は、その論文「日本に伝わらなかった中観哲学」⁽²⁵⁾において、

先ず、既に来てしまったところに行く行為はない。未だ行っていないところにも行く行為はない。来てしまったところと未だ行っていないところを除いたところに(今)歩行するすべを知ることはないのである。

と、訳している。山口は、この詩頌の末尾の「gamyate」を、「知られる」と解す。この解は、チベット語訳に見えている。⁽²⁶⁾しかしながら、中村・山口訳は、基本的に一致していると見てよいであろう。中村は、「時の路」を言い、山口は「過去と未来の境にはへ今V通過する一点しかない。そこにある『歴時的因果』を免れないところに、俗に考えられている行動空間は全く成立しない。」と説く。⁽²⁷⁾すなわち、いかなる時においても、「行く」(羅什訳では「去る」)という行為は成立しない

のである。これを、言葉の面から見れば、「行く」という言葉⁽²⁸⁾を発したと同時にそこに虚妄が生まれるわけである。山口は、別の論考において、『名称』⁽²⁹⁾は、静止することのない精神的な在り方を動きのない実体的な観念として捉えたものになる。」と述べている。『中論』第十九章・第五詩頌では、これらと同じことを時間の側面から語っている。

nāsthitō gṛhyate kālah sthitah kālo na vidyate/
yo gṛhyetāgṛhītasca kālah prajñapyate katham//

(十九・5)

存在していない時間は、捉えられない。存在していて、捉えられるような時間は存在しない。捉えられたことのない時間は、またどうして知られるであろうか。

時間がないのではない。我々が思っている時間は本当の時間ではなく、本当の時間は我々には知ることが出来ないのである。

時間については、『道行般若経』卷五・本無品第十四に、すでに、

諸法、本無過去当来今現在、

諸法、本過去・当来（未来）・今現在無し。

と見える。『八千頌般若経』原文の第十六章に該当する箇所があるので、左に示す。

evam sarva-dharmatahata nāritā nāgata na pratyutpannā

(Vaidya 本・一五四頁6行目)

同じように、全てのものの真相は、過ぎ去ったものでもなく、まだ来ないものでもなく、今あるものでもない。

我々は、「過去」「未来」「現在」を、当然の如く時間概念として受け取るが、右のサンスクリット原文に明らかのように、これらは、本来、「過ぎ去る」「来る」「在る」といった動作を指す言葉なのである。漢訳は、むしろそれを忠実に再現しているというべきであろう。それを、具体的な動作から切り離して、あたかも抽象的な時間概念であるかのように受け取るのは、われわれの側の錯覚であるといっても過言ではない。龍樹の立場から言えば、そのような具体的な動作と結びついた時間が無いのである。『中論』第十九章観時品・第六詩頌に、こういう。

bhāvam pratyā kalāścetakālo bhavadite kurah

na ca kaścana bhāvo 'sti kurah kālo bhaviṣyati//

(十九・6)

もし存在によりかかって時間があるとすれば、時間は存在なしに、どうしてありえようか。まして、いかなる存在もないのである。どうして時間が存在しえようか。

第5章

さて、第二章の第一詩頌に戻って、ここで、当然、「過去と未来に行く行為は成り立たないにしても、少なくとも、いま現在『行きつつある』ことの中には行くという行為が成り立つのではないか」という疑問が提出されるであろう。龍樹は、想定されるこのような疑問を、反対論者の言葉のままに提示し、³⁰それに答える形をとって、以下に反論を試みている。まず、反対論者の見解を示そう。

ceṣṭā yatra gatiṣṭatra gamyamāne ca sā yatah/
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatiṣṭarah//

(二・二)

行為のあるところに、行くことはある。また、行きつつあるところに、行為はある。

行為は、行ったところにもなく、行かないところにもない。だから、行きつつあることの中に、行くことはある。

龍樹の反論のうちからは、一例のみを挙げよう。例えば、第二章・第四詩頌には次のように述べる。

gamyamānasya gamanam yasya tasya prasajyate/

誰か行きつつある者にとって、行くことが生じるとするならば、その人にとって、

行くことなしに、行きつつあるという結果が生じることになる。なぜならば、行きつつある者が、(これから)行くのであるから。

『中論』第七章・第二十二詩頌に、「現に存在しつつあるものは、存在しない」とあるのも、同じ論拠に立つての論断である。

龍樹は我々が日常なにげなく使っている言葉を、極限にまで単純化し、その言葉に潜んでいる虚妄をあばきだす。最も単純なもの、つまり言葉の根源的な在り方においてこそ、虚妄を見るべきなのである。こう考えてみると、『中論』が「詩」として書かれていることの意味に、改めて気づかされる。³¹⁾『中論』はシュローカ (śloka) の詩形に従って書かれている。シュローカは、各八音節を含む四つの肢 (パダ) から成り、一・二肢で一行、三・四肢で一行となる。脚韻は通常ふまず、音節の長短が部分的に規則に従う。その基本形を图示すれば次の通りである (―は長音節、>は短音節、・は長短を問わない部分)。

・・・・―>―>|
 ・・・・―>―>|
 ・・・・―>―>|
 ・・・・―>―>|

先に引いた第二章の第四詩頌で調べてみると、次のような韻律になっている。

. 一 < < < 一 = 一 > > > 一 =
 一 > > > 一 = 一 < < < 一 =

これを基本形に照らし合わせてみるに、第一肢と第三肢が規則に外れているが、これらは、それぞれ不規則形として許容される範囲内のものである。⁽³²⁾一語一語が精選されて選び取られる。そして、このようにして余分なものを削ぎ落として作り為された詩句は、もつとも生のまま、その固有言語（サンスクリット語）の特質を浮かび上がらせる。『中論』第二章・第一詩頌の語根「gam-」の諸変化に、それは端的に現れている。羅什訳は、原語と漢語との間に横たわる、このような根源的な差異にむしろ無頓着であったように思われる。羅什訳の傾向は、中国語本来の性質から必然的にもたらされるものなのか、それとも、羅什自身の選び取った態度なのか。

私はここで、『道行般若経』が原語をできる限り忠実に再現しようとした努力を想起する。⁽³³⁾その巻三・勸助品第四では、本来中国語にはない時制の区別を、次のように順を追って表示せんとしている。

過去―「無所生」「無有滅」

未来―「無所従生」「無所従滅」

現在―「於法中了無有生者」「無所従有而滅」

訳者の意図が十分に成功しているかどうかは今問わない。右記の時制対応は、いまに伝わる『八千頌般若経』サンスクリット原典の当該箇所、時制区分けに厳密に対応していることのみを指摘しておこう。『八千頌』では過去・現在・未来の順であるが、『道行』の対応に狂いはない。なお、さきに引いた『道行』巻五・第十四および『八千頌』第十六章では、時の配列は「過去・未来・現在」で一致している。『中論』第二章・第一詩頌でも、過去・未来・現在の順に議論が展開され

ている。『道行』の時の配列が、この当時むしろ一般的であったと推定される。

第6章

誤解を招きがちであるが、龍樹にとっては、すべての存在は「空」なるものであり、言語によってその真実の姿を捕捉できないものである³⁴けれども、だからといって、一切が「無」（虚無）なのではない。『中論』に言う。

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam/

pratisiddham bhagavata bhāvabhāvavibhāvinā//

(十五・7)

「カトヤヤーナの教え」において、「ある」ということ、および「ない」ということの両方が、存在と非存在とに通じた尊者（ブツダ）によって、否定された。

astīti śāsvatagrāho nāstītyucchedadarśanam/

tasmādistīvanāstīve nāstīryeta vicakṣaṇā//

(十五・10)

「ある」というのは、不変への執着であり、「ない」というのは、断滅への偏見である。

それ故に、実在と非実在とに、賢明な人は依存してはならない。

森三樹三郎は、「初期訳経では『真如』を『本無』と訳している場合が多い。般若経にとっては、真如は空そのものであるから、この本無をそのまま空といいかえてもよい。ここに空を本無とする、いわゆる本無義の生まれる遠因があった。」と述べ、「本無」の出典として、『老子』第四十章「天下万物、生於有、有生於無」(天下の万物は有より生じ、有は無より生ず)の魏・王弼注「有之所始、以無為本」(有の始まる所は、無を以て本と為す)を挙げて³⁵いる。しかしながら、「本無」の語は、すでに後漢一七九年訳の『道行般若経』に見えている(例、「一切諸法、亦是本無」³⁶卷五・照明品第十)。問題は、『道行般若経』の「本無」がどこから来たかであるが、おそらく、『莊子』「天地篇」の、

泰初有無、無有無名、察其始而本無生、

泰初には無有り。有も無く、名も無し。その始めを察するに、本生^{もと}無し。

等、とくに『莊子』に起源をもつものと思われる。「有も無く、名も無し」の表現は、一見「空」の様相を言うがごとくであるが、その根源に「無」を置く点が、龍樹の「空」論と決定的に異なる。再度、『中論』から引く。

bhāvasya cedaprasiddhirabhāvo naiva sidhyati

bhāvasya hyanyathābhāvamabhāvam bruvate janah

もし存在（有）が成立しなければ、非存在（無）も成り立たない。

人々は、存在（有）の別様の在り方を、非存在（無）と呼ぶのである。

龍樹によれば、ものごとは「よりかかり」によって生じる。『中論』第八章・第十二詩頌に、

pratīya kārahāḥ karma tāṃ pratīya ca kārahāḥ
karma pravartate nānyatpaśyāmah siddhikārahāḥ//

(八・12)

行為者は行為によりかかって、その行為は行為者によりかかって、
生じる。他の成立の原因を我々は見ない。

また、同、第二四章・第一八詩頌に、

yāḥ pratīyasamutpādāḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe/
sā prajñaptirupādāya pratīpatsaiiva madhyamā//

(二四・18)

よりかかりによって生じるもの、それを我々は「空虚」と見なす。

それは「依存」の教えであり、それはつまり、「中間の道」である。^(補)

山口瑞鳳は、パニディタ他著の『二卷本訳語録』（チベット語訳）中の、「Pratīyasamūpāda」（縁起）の項を紹介している。⁽³⁸⁾ それによれば、「縁起」とは、「（後に来る在り方に）拠られながら、（前に来ている在り方と）繋がりをもちつつ現れる在り方」ということである。この定義の仕方が、龍樹の「よりかかり」を最もよく表しているように思われる。

羅什は、「よりかかりによって生じる」を「因縁生」（縁に因^よって生ず）と訳したが、「縁」という何かがあるのではない。⁽³⁹⁾ 『道行般若経』には「因縁」の語が数例見られる。みな、「因縁」を「よりかかり」という一語として用いて、「因」と「縁」で区切ることはない。（例、「其法皆徒因縁起」十・29⁽⁴⁰⁾）この訳語は、後漢の安世高がすでに使っており、もとをたどれば、「史記」「漢書」「論衡」に行き着く。どの場合も、「因縁」は一語、つまり二字熟語であり、「よりかかる（こと）」が原義である。⁽⁴¹⁾

また、「よりかかり」に関して『中論』第一八章・第一〇詩頌に次のようにいう。

pratīya yadyadbhavati na hi tāvata deva tat/

na cānyadapi tattasmānocchinnaṃ nāpi śāsvatam//

(十八・10)

あるものがあるものに寄りかかって存在しているとき、実に、その間、それはそのものではない。

また、それは他のものでもない。この故に、破壊されることもなく、また永遠でもない。

『スッタニパータ』にすでに見られた代名詞の連用（それはまた、プラトンの議論にも見られた）。ここでは敢えて他の語に置き換えずに、直訳のままに訳してみた。かえってそのほうが、「空（虚）」の実相を正しく捉えうるであろう。ところで、このような「よりかかり」、「空（虚）」の有り様は、人の眼には、魔術・幻術のように映る。『六十頌如』仏訳から再度引く。

Ce qui se produit par conditions, quel commencement, quelle fin pourrait-il avoir ?

(14-cd)

諸条件（よりかかりのことー筆者注）によって生じるものにとって、いかなる始まり、いかなる終わりがあり得ようか。

Dépourvu d'extrémité antérieure et postérieure, l'univers apparaît comme une magie.

(15-cd)

前の端も後ろの端もなく、世界は一つの魔術のように現われる。

『中論』にも、例えば第七章・第二十四詩頌に、

yathā māyā yathā svapno gandharvanagarāṃ yathā/

tathopādastathā sthānam tathā bhanga udāhṛtam/

(七・34)

幻術の如く、夢の如く、ガンダルヴァ城（伝説上の幻の都市）の如く、かくのごとく、生起と持続と滅亡はある、と説明される。

等と見えるが、これ以上の例示は略す。ただ、この面においてもやはり、初期般若経典に我々は豊富な用例を見いだすことを指摘しておこう。⁽⁴²⁾

第7章

言語は対象を正しく示さない。ものごとはまるで幻のように「空虚」である。それならば、何故に、例えば龍樹は言葉を発するのか。本稿の最後に、この点を考えてみよう。まず、龍樹は、直感による「悟り」を排し、智慧による修習（くりかえし学び、身につけていくこと）を説く。『中論』から引く。

avidyāyā nirodhas tu jñānenāyaiva bhāvanāt//

(二六・11)

ところで、無智の消滅は、智によるこれ（十二因縁）の修習による。

つぎに、龍樹が考察の対象とするのは、感覚の対象たる現象である。『中論』第九章・第十二詩頌に、

prāk ca yo darśanādibhyah sampratam cordhva meva ca/
na vidyate 'sti nāstīti nivṛtastatra kalpanāh//

(九・12)

見ることなどに先立っても、また同時にでも、また後であつても、

存在してはいないものが、有るか無いかといった仮定の話は、ここではなされない。

ここで話されるのは、日常の言語なのである。『中論』第二十四章・第一〇詩頌に、

vyavahāramanāsriya paramārtho na deśyate/

(二四・10)

日常の言語習慣に基づかなければ、最高の真理は示されない。

『金剛般若経』は「筏」のたとえを用いて、こう説明する。言葉は人が真理の世界に達するための「筏」（すなわち手段）である。

kolopanam dharmā-paryāyam ajānadbhir dharmā eva prahāvyāh prag eva-adharmā ti.

(六・32頁三〜五行)

法（教え）という仮の言葉が筏と同じだと既に知った者たちは、諸々の法をさえ捨てて、前に行かねばならない。法でないものもまた同じである。

このように、言葉をたよりにして真理を学び終えた時、人は全てを捨て去らなければならない。「空虚」とは、全ての見解を離れることである」（『中論』十二・8）。全てを捨て去ると、どうなるか。『中論』第十八章・第七詩頌の言葉を最後に、本稿を閉じることにしよう。

nivṛtamabhīdāvyam nivṛte cittagocare/

anupānāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā//

(十八・7)

心の達する範囲（対象）が消え去るときに、言われるべきこと（言葉）も消え去る。

真理は、実にニルヴァーナ（涅槃）のように、生まれることもなく、滅びることもない。

注

- (1) “Sūta-Nīpāta” Pali Text Society, Oxford 1990. P147. なお、中村元訳『ブツダのことは——スッタニパータ』(岩波文庫、一九八四年) 参照のこと。
- (2) 『プラトン全集』2 (岩波書店、一九七四年) 所収、水地宗明訳、一六八頁。
- (3) 『スッタニパータ』第三章756。
- (4) 前掲書第五章1037。
- (5) 前掲第三章734。その後半を示せば、
viññānassa nirodheṇa n'atthi dukkhassa sambhavo.
 「識別の消滅によって、苦しみの生起がなくなる。」「識別」は「*viññāna*」で示される。
- (6) 『ダンマパダ』のテキストは左記のものによる。
 S. Radhakrishnan (ed. & tr.): *The Dharmapada*. London, Oxford University Press, 1950. (Indian Impression, 1992)
 なお、中村元訳『ブツダの真理のことは・感興のことは』(岩波文庫、一九七八年) 参照のこと。
- (7) 「*sankhāra*」は、サンスクリット仏典の *samskāra* (漢訳では「行」が当てられる) の原語に相当する。
- (8) 『ダンマパダ』277・278。
- (9) 『同志社外国文学研究』第七十七号 (平成九年三月刊) 所載拙稿「訳の力——『道行般若経』をめぐって」一〇・十一頁、また一九頁。
- (10) 「人復人所」を一応こう訓読したが、他の読み方も可能かもしれない。
- (11) 『金剛般若経』テキストはコンゼ本による。
 Vajracchedikā Prajñāpāramitā, ed. & tr. Edward Conze, Roma, IsMEO, 1974.
- なお、中村元訳『般若心経・金剛般若経』(岩波文庫、一九五五年) 参照のこと。

- (12) 中村元『空の論理』（中村元選集「決定版」巻二十二、春秋社、一九九四年）第一編・第七章『空』の観念の歴史的起源」参照。
- (13) 注（6）前掲書一七四頁。
- (14) 『同志社外国文学研究』第七十四号（平成八年三月刊）六八頁・六九頁。
- (15) 「若於空閑処、若於僻隈処」の訓読を前回のものより改め、また「僻」の読みを「ひ」より「へき」に直した。
- (16) ヴァイディア本、一五頁二〇行目。テキストは左記のものによる。
- V. L. Vaidya, ed., *Asistasahasrikā Prajñāpāramitā, Buddhist Sanskrit Text No. IV, Darbhanga, 1960.*
- (17) 『大正大藏經』卷十三、一卷本。「般舟三昧經」のテキスト問題については、注（9）前掲拙論二四・二五頁参照。三巻本にも「国土空閑之処」と見える。
- (18) 『中論』テキストは左のものによる。
- Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakavṛti, Mulamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasamnapadā Commentaire de Candrakīrti, Bibliotheca Buddhica IV, 1903-1913. (First Indian Edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992)*
- また、常時、三枝充真著『中論偈頌総覧』（第三文明社、一九八五年）を参照した。なお、注（12）前掲書、第四篇第三章「ナーガールジュナの著作」参照のこと。
- (19) 『中論』一六・三。
- (20) 『中論』一六・五〜九。「無知」「潜在的形成力」「識別作用」「名前と形」「六つの機縁」「接触」「感受」「欲望」「取得」「存在」「生存」「老死」を「十二因縁」という。
- (21) 原文の「mosadharna」は「mosadharman」の単数主格である。「dharman」は保持者の意。
- (22) C. A. Scherrer-Schaub, "Yukisāsīkāvṛti-Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti.", *Institut Belge Des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1991.*
- (23) 中村元『空の論理』、第一篇第三章「運動の否定」。
- (24) 前掲書四八・四九頁。羅什の漢訳は、「已去無有去、未去亦無去、離已去未去、去時亦無去。」
- (25) 山口瑞鳳「日本に伝わらなかった中観哲学―観念論『相依性』の排除―」一〇頁、岩波書店『思想』一九九一年四月号所収。

- (26) 三枝充恵『中論偈頌総覧』三八頁参照。
- (27) 山口前掲論文一〇頁。
- (28) ここでいう「行く」は、原文では「ganyate」と、受動態で書かれている。サンスクリットでよく使われる文型で、実際には「人によって行かれる」、すなわち「人が行く」と解して差し支えない場合が多い。
- なお、この『中論』第二章・第一詩頌原文の文法的分析については、今西順吉「言語世界の構造とその破壊―『中論』の言語哲学について―」（『印度哲学仏教学』第二号、一九八七年、北海道印度哲学仏教学会）に詳しい。
- (29) 山口瑞鳳「仏教における観念的実在論の排除―『空』は『零』でも『無限小』でもない―」（『思想』一九九六・七）七一頁。
- (30) 今西順吉「『中論』の原典について」（『成田山仏教研究所紀要』第十一号（仏教思想史論集Ⅱ、一九八八年）に、龍樹は「批判する際には批判される側の用語そのものを重視し」「言語使用の事実在即して批判を展開している」との指摘がある。私は、これについて、ほぼ同時代人といってよい、後漢の思想家・王充を想起する。かれは、その著『論衡』を書くに当たって、まず結論を出した上で、「或（難）曰」と反論を提出する。「或（難）曰」は、自己の発言を相対化し、自己のものではない思惟方法を己の内部にとりこむための、いわば装置であった。拙論『論衡』に於ける意・数・体」（『中国文学報』第三十五冊、中国文学会、昭和五八年）五頁を参照されたし。釈迦、孔子といった、人類の未来を左右するような人物が出現してから約五百年立って、インドにせよ、中国にせよ、思想の根本的な再検討が迫られていたようである。
- (31) 『中論』の韻律については、今西順吉「『中論』の原典について」に詳しい論究がある。『成田山仏教研究所紀要』第十一号（仏教思想史論集Ⅱ、一九八八年）。この論文で、今西は検討の結果として、「1、ナーガールジュナにはプラークリットの言語要素が残存している。2、韻律上も古形が残っている。」（一〇三頁）と指摘している。
- (32) シュローカの韻律の具体的運用法については、鎧淳訳、J・ゴンダ著の『サンスクリット語初等文法』（春秋社、一九八四年補訂版）の補遺を参照した。
- (33) 注（9）引拙稿一四一―一六頁を見られよ。
- (34) ここに、龍樹『中論』のような努力があるにもかかわらず、神秘主義的なものの入り込む余地が（あるいは隙間が）存する。
- (35) 森三樹三郎『老荘と仏教』（法蔵館、一九八六年）Ⅱ「中国における空の思想」一四八頁。

- (36) 注9前掲拙論「訳の力」十二頁参照のこと。
- (37) 「その (tam) 行為」の「tam」を、山口瑞鳳は「行為者」にかけて(すなわち対格扱い)、「行為主体そのものに」と訳している。山口注(25)前掲論文、十一頁。
- (38) 山口注(29)前掲論文、七九頁。
- (39) 中村元『空の論理』一六一頁にいう。「シナの学者はクマラジーヴァの訳語に従って、『中論』の〈縁起〉を『縁によって生じること』と解していた(以下略)」
- (40) 拙稿「訳の力」十三・十四頁参照。
- (41) 拙稿「初期訳経僧の憂愁」(『同志社外国文学』第四九号、一九八七年)一〇頁参照。
- (42) 拙稿「訳の力」十二・十三頁参照。
- (補一) この詩頌の解釈上の問題点については、次の論文に詳しい考察がある。「Upādāyaprajñapti no jōjō — Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 — を考える」『成田山仏教研究所紀要第二十号』(成田山新勝寺、一九九七年)