

立川武蔵著

## 『中論の思想』

山本和彦

本書『中論の思想』は、国立民族学博物館教授立川武蔵氏が一九八五年名古屋大学に提出された学位請求論文である。中観派の開祖である龍樹 (Nāgārjuna) によって著された『中論』 (Mūlamadhyamakakārikā 根本中頌) は、全二七章、約四五〇頌からなり、サンスクリット語原典が現存し、さらにチベット語訳、漢訳がある。サンスクリット語校訂本は、Louis de La Vallée Poussin 氏によつて一九〇三—一九一三年に出版 (Bibliotheca Buddhica IV, Petersburg) されたが、さらに一九七七年 J. W. de Jong 氏によつて新たな写本を参照した校訂本が出版 (Adyar Library Series 109, Madras) されている。『中論』に関する研究書は多いが、本書の独自性は論理的側面から『中論』を切り開いている点であり、その分析の精確さ、緻密さは圧倒的である。タイトルによって示されるように、本書は文献学的というよりも、思想的に『中論』を読み込んでいく方法がとられており、仏教研究の専門家のためだけの難解な研究書に留まることなく、知識人一般に対しても門戸を開いている。本書は『中論』全体の論理構造を二種の否定に基づきながら明らかにし、さらに第二章に対する清弁 (Bhāvaviveka)

の註釈書『智恵のともしび』 (Pratīpavakha 般若灯論) の和訳研究が行われている。以下、各章の節ごとに本書の内容を紹介してみたい。

第一章「龍樹における『聖なるもの』と『俗なるもの』」では、『中論』のインド論理學史上での位置づけと本書のアプローチが示される。

第一節「龍樹の『中論』の歴史的背景と問題の所在」では、龍樹以前の初期般若經典である『金剛般若經』の逆説的な表現についての従来の解釈に疑問が投げかけられ、そこでの否定辭の用法が問題にされる。たとえば、『如来によって説かれた智恵完成 (般若波羅蜜) は非智恵完成である』と如来によって説かれている。ゆえに智恵完成といわれる」(二二頁) という表現中の「非智恵完成」の「非」を文章全体の否定である命題否定と解釈すれば、「智恵完成は智恵完成以外のものである。ゆえに智恵完成といわれる」となり、形式論理から逸脱してしまう。しかし、この「非」を「智恵完成」だけの否定である名辭否定と解釈すれば、「智恵完成は非存在の智恵完成である。ゆえに智恵完成といわれる」、つまり「実在すると考えられている智恵完成は、実際には実在しないものである。ゆえに智恵完成といわれる」となり、表現に矛盾はない。したがって、立川氏の解釈では、『金剛般若經』には形式論理學に従わない特殊な論理は存在しない。以下、本書ではこの命題否定と名辭否定というふたつの否定を厳密に区別するという方法が『中論』を解釈する際にも用いられる。

第二節「龍樹の思想の宗教的構造」では、「聖なるもの」と「俗なるもの」という概念が紹介される。ドイツの宗教学者オットー (Rudolf Otto 一八六九—一九三七)、フランスの宗教学者モース (Marcel Mauss 一八七二—一九五〇)、ルーマニアの宗教学者エリアーデ (Mircea Eliade 一九〇七—八八)、フランスの思想家カイヨワ (Roger Caillois 一九一三—七八) などが用いる「聖なるもの」と「俗なるもの」という宗教学の概念で龍樹の『中論』を理解するというものである。『中論』は「俗なるもの」である言語的展開 (prapañca 戲論) を止滅させ、「聖なるもの」である空性 (śūnyatā) の体験を目的としているのである。

第三節「世界の構造と龍樹の立場」では、龍樹の時代のニヤーヤ (Nyāya)・ヴァイシエーシカ (Vaiśeṣika)・サンキヤ (Sāṅkhya) などのバラモン思想諸学派や、仏教内部の説一切有部 (Sarvāstivādin) などの存在論とそれを批判する龍樹の立場が述べられる。龍樹の実在論批判は、龍樹 (一五〇—二五〇) からウダヤナ (Udayana 一〇二五—一一〇〇) まで約千年間続く仏教とニヤーヤ・ヴァイシエーシカ学派との論争の出発点でもあった。龍樹の考察対象のなかで最も代表的な関係は「特質 (属性)・基本関係 (dharmā-dharmīn-bhava 法・有法関係) である。そして、『中論』で取り上げられる大部分の「特質・基本関係」、すなわち「ダルマ」と「ダルミン」との関係はニヤーヤ・ヴァイシエーシカ学派の術語で言えば、内属関係 (samāvaya 和合) に相当する。内属関係とは、部分

(avayava) と全体 (avayavin)・徳 (guna) と徳の基体 (gunin)・行為 (kriya) と行為の基体 (kriyavat)・個物 (vyakti) と類 (jati)・常住な実体 (nityadravya) と特殊 (vīśeṣa) との間にある関係であり、「離れては存在しえなご」(ayutāsiddha) とごう定義がある。ニヤーヤ・ヴァイシエーシカ学派は「ダルマ」(dharma法) と「ダルミン」(dhamin有法) 両方の実在性を認め、アビダルマ (Abhidharma 阿毘達磨) 仏教やディグナーガ (Dignāga 陳那) をはじめとする仏教論理学派は「ダルマ」の実在性を認めるが、「ダルミン」の実在性を認めない。しかし、龍樹はいずれの実在性をも認めない。たとえば、『中論』で述べられる「行く人は行かない」(ganta na gaacchati) という表現の場合、「行く」という行為がダルマ (特質) であり、「行く人」という行為者がダルミン (基体) である。龍樹は、このダルマとダルミンの両方の実在性を否定する。その否定の論法は、第二章『中論』における空の論理」で示される。

第四節『中論』における空と世俗」では、龍樹の「世俗諦」・「勝義諦」と立川氏の考える「俗なるもの」・「聖なるもの」との対応が示される。龍樹の「世俗」は「俗なるもの」であり、「最高真理 (勝義諦)」は「聖なるもの」であると言うことができる、と立川氏は考える。また、龍樹は、十二支縁起で時間的因果関係としてとらえられていた縁起を同一時点における論理的関係として考察しようとしたのである。龍樹にとっては、運動とその基体、動作とその主体、能動と受動、有と無

なども縁起の関係にある。立川氏は、龍樹の世俗否定から最高真理への道を第一のヴェクトルととらえ、最高真理から世俗への道を第二のヴェクトルととらえるのである。

第五節「空と言語活動の止滅」では、「中論」での「プラパンチャ」(prapañca 戲論)の用法が考察される。その用法は、「言葉としてのプラパンチャ」、「表現行為としてのプラパンチャ」、「表象、概念としてのプラパンチャ」、「表現対象としてのプラパンチャ」という四種に分類される。龍樹にとってプラパンチャは世俗のすべての活動とその対象であり、「プラパンチャ」の止滅が「中論」の目ざしたものであり、それらをすべて否定することにより、「真理」、「縁起」、「空性」の出現を期待したのである。

第二章「中論」における空の論理」は、本書の中核をなすものであり、龍樹の論理的方法論が分析される。

第一節「縁起を語る命題―「俗なるもの」の構造―」では、「中論」全体のなかでの「縁起の関係にある二者を語る命題」(一一一頁)の実例を示す表(一一三―一〇頁)が付されている。「中論」においては、「分離不可能な二つの項」が縁起(pratyasamutpada)の関係にあると見なされ、それぞれが別々では存在しえないことが示されるのである。

第二節「空の論理のモデル・『中論』二章」では、「中論」第二章の否定の議論が取り上げられ、「否定の三パターン」が示される。第一偈は従来様々な解釈がなされてきた。サンスクリット語原文は次の通りである。

gatam na gamyate tavad agatam naiva gamyate/  
gatagatavinirmuktam gamyamānam na gamyate// (MK  
2-1)

立川氏は次のように和訳する。

すでに歩かれたところ (gata 已去処) は歩かれない  
すでに歩かれていないところ (agata 未去処) は歩かれない  
(na gamyate)。

まだ歩かれていないところ (agata 未去処) は歩かれない。  
すでに歩かれたところおよびまだ歩かれないところを離れた、

今歩きつつあるところ (gamyamāna 現去処、去時) は歩かれない (あるいは「認められない」)。(二二八頁)

gamyate は、他動詞√gam「行く」の受動態・三人称・単数・現在形であり、「行かれる」という意味である。文章(命題)にすれば「目的地は(主格)、誰かによって(具格)、いま行かれる(受動態)」という構造をとる。gatam na gamyate という命題のなかには、何によって「行かれる」のかという行為者、ここでは三人称・単数・具格になるはずなのだが、その記述はないが、これは「行く者によって」(gantā)の省略と考えればよい。√gamの過去受動分詞 gatamの解釈が問題となるが、漢訳で「已去」と訳されるこのことばを「去ったもの」と解釈する向きもあるが、それでは「去ったものが去られる」となり、意味が通らない。この gatamは gamyateの主語ではあるが、行為者ではなく、目的地としての場所のことである。

したがって、「過去に行かれた場所」ということになる。文章全体の意味は「過去に行かれた場所は、「行く者によって」いま行かれない」となる。「過去に行かれた場所」は過去の行為と整合性を持ち、現在形で示される gamyate とは整合性を持たない。agan (過去) と gamyate (現在) とは時制が異なるので、「過去に行かれた場所が、いま行かれる」という命題は成立しない。同様に、agan (未来) と gamyate (現在) との組み合わせである「未来に行かれる場所が、いま行かれる」という命題も成立しない。しかし、gamyamanan (現在分詞) と gamyate (現在) とは整合性がある。しかし、龍樹はこの命題をもた否定するのである。ここでの根拠は、「行かれる場所」の時制を過去未来との二領域に配分してしまい、現在を認めないことにある。これが「否定の第一パターン」である。

この解釈では、gamyamanan na gamyate は、「いま行きつつある場所は、認められない」という意味になる。第二偈で討論者は、過去に行かれる場所と未来に行かれる場所はいま行かれないかもしれないが、現在行かれる場所はいま行かれるではないか、と反論する。この議論は第一偈で終わっているが、龍樹はこの反論をさらに別の方法で第三偈から第五偈において否定する。仮に「いま行きつつある場所」(gamyamanan) を認めるとしても、「いま行きつつある場所が、いま行かれる」という命題が成立するには、場所と行為とが別々の独立したものでなければならぬと龍樹は主張する。ここでは「いま行かれる」という行為がダルマ(特質)であり、「いま行きつつある

場所」がダルミン(基体)である。この「離れては存在しえない」内属関係から成る「特質・基体関係」の「特質」と「基体」とを分解してしまい、独立したものとしては存在しえないことを龍樹は示すのである。つまり、「いま行く」行為(ダルマ)は「いま行きつつある場所」(ダルミン)なくしてはありえず、「いま行きつつある場所」(ダルミン)も「いま行く」行為(ダルマ)なくしてはありえない。これが「否定の第二パターン」である。この解釈では、gamyamanan na gamyate は、「いま行きつつある場所は、行かれない」という意味になる。したがって、いづれにしても龍樹にとっては第二章第一偈の命題は成立しえないのである。さらに龍樹は第一八偈で次のように言う。

去ることと、去者とは、

一体であることもなく、

去ることと、去者とは、

別体でもあり得ない。(一三四頁)

そしてその根拠を第二〇偈で次のように言う。

もし、去ることと去者とは、別体であると、

虚妄な判断を下すならば、

去者のない去ることと、

去ることのない去者がある。(一三五頁)

ここでは、「去ること」がダルマであり、「去者」がダルミンである。このダルマとダルミンは「行為」と「行為者」であり、離れては存在し得ない内属関係にある。したがって、両者は

別々では存在しえず、もし、別々で存在するとすれば、「去る」という行為は「去者」という行為者なしで存在することになり、同様に「去者」という行為者も「去る」という行為なしで存在してしまふことになってしまい、「去者なしの去る行為」と「去らない去者」が存在してしまふことになる。しかし、現実にはそのようなことはありえない。したがって、「去者は去らない」のである。これが「否定の第三パターン」である。まさに、この否定の三パターンが龍樹の思想的論理的中核をなすものである。

第三節「言葉を否定する龍樹の論法—『俗なるもの』の否定(一)」では、龍樹の否定のパターンが示される。龍樹は議論領域を補集合的に二つのもの(格)に配分するのであるが、そこには以下の五種類のパターンが認められる。A型:「原因に類似の結果」と「原因に非類似の結果」というような、修飾語による配分。B型:「存するもの」と「存しないもの」というような、第二格に否定辞が付されることによる配分。C型:(1)「薪が火に相待する (apekṣā) 場合」と「薪が火に相待しない (anapekṣā) の場合」というような、動詞的形容詞による配分。(2)「物質が存する場合 (rūpe sat)」と「物質が存しない場合」(rūpe 'asat) というような、絶対対格による配分。(3)「食りが食者と共に (saha) 存する場合」と「食りが食者と共ではなく (asaha) 存する場合」というような、不変化詞とその否定語による配分。D型:「原因と結果が、同体である場合」と「原因と結果が、別体である場合」というような、同体

性 (ekatva) と別体性 (anyatva) による配分。E型:「滅後の世尊」と「現在住する世尊」というような、否定辞を伴わない補集合的配分。

第四節「命題の否定と名辞の否定—『俗なるもの』の否定(二)」では、定立否定 (pariyudāsa) と非定立否定 (prasajyapratishedha) という二種の否定を龍樹が使い分けていることが指摘される。たとえば、次の例をあげることができる。

na karanasya sadīṣam karyam ity upapadyate/

na karanasya asadīṣam karyam ity upapadyate// (MK

4-6)

原因に類似の結果が、あるとはあり得ず、

かつ原因に非類似の結果があるとはあり得ない。(一六

三頁)

(一)では、asadīṣam (非類似) の否定辞は sadīṣam (類似) という名辞を否定し、「類似」以外のものの定立を意味する。この否定は「定立否定」(pariyudāsa) である。龍樹は、「原因に類似の結果」と「原因に非類似の結果」という二つの項を補集合としてとらえ議論領域のすべてと考えるのである。

したがって、「原因に類似の結果がある」ということは「命題否定である『非定立否定』(prasajyapratishedha) と解釈することはできない。一方、na karanasya asadīṣam karyam ity upapadyate (原因に非類似の結果がある」ということはあり得ない」という命題全体の否定は非定立否定である。龍樹の

議論では、補集合的配分は定立否定に、命題の真・偽は非定立否定によるのである。

第五節「自性と変化」『俗なるもの』から「聖なるもの」へ  
「一」では、龍樹の用いる自性 (svabhava) が考察される。龍樹の考える自性とは、生滅を離れ、常住不変のものであり、原因や条件によって作られたものではなく、非存在ではなく、恒常不変のものである。さらに、「スヴァバーヴァ」は「自性」以外に他のものから区別された自らのものを意味することもある。たとえば、第十五章第三偈では次のように言われる。

スヴァバーヴァ (自性) が存在しないならば、

どうしてパラヴァーバ (他体) が存在しよう。

なぜならば、他体の自性が他体と言われるから。(一九

八頁註)

ここでは「スヴァバーヴァ」は、「自性」と訳される意味としての基体に属する特質でなく、特質とその基体を含む総体を意味しており、「自性」と訳されるべき概念である。龍樹にとつては決してそのような存在は認められるべきものではなかった。

第六節「空とよみがえる言葉」『聖なるもの』から「俗なるもの」へ  
「一」では、言語的展開 (プラパンチャ、戯論) を否定した後の龍樹の態度が示される。实在論的現象世界を否定し、その後によって生じるものとその関係が示されるのである。その方法として、二つの項の関係が肯定的命題として語られるのである。

第三章「空と言葉」では、『中論』における「縁起」と「四句分別」、そして註釈者たちのとらえる「縁起」の意味や側面が示される。

第一節『中論』における「縁起」の意味  
では、縁起の多様性が示される。『中論』の帰敬偈は次のように言う。

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、別異のものなく、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、

諸々の説法者中最も優れた人にわたしは敬礼する。(二

〇七―二〇八頁)

「滅することなく、生ずることなく、断なくことなく、常なることなく、来ることなく、行くことなき」というのは、基体の属性である。しかし、「同一のものなく」(at-eka-artham)、「別異のものなく」(anana-artham) という否定複合語は、『中論』の他の箇所での用法と同じであると解釈すれば、所有複合語になり、「同一」のものが縁起に所有されることはない、「別異」のものが縁起に所有されることはない」という意味になる。つまり、属性を持つ基体のことである。ここでの「縁起」は、「縁つて生ずること」という一般解釈とは異なる意味を持つている。『中論』における縁起は、存在物の属性・性質、存在物そのもの、そしてその存在物がそのようにしてあるという在り方としての真理をも指しているのである。

第二節「現象世界の聖化」では、「縁起」と「空」との関係が考察される。龍樹の縁起説は、言葉とその対象という現象世界すべてを対象としており、彼は「縁起の思想」と「空の思想」とを結びつけたのである。「中論」においては、縁起を構成する二つの項とその関係もが否定される。すなわち、縁起は「言語的展開の寂滅」をも意味する。さらに、言語的展開の姿を取る縁起も第二十六章において説かれている。つまり、「俗なるもの」が否定されたとき「聖なるもの」が顕現し、その「聖なるもの」が「俗なるもの」の中で作用するという実践的な構造を持っているのである。

第三節「『中論』における四句分別」では、龍樹の「四句分別」(テトラレンマ catuṣkoṭi) が矛盾律、排中律を守っていることが示される。「中論」での四句分別は、否定形・連言(グループⅠ)、肯定形・選言(グループⅡ)に大別される。さらに各グループごとに三つのタイプと二つのタイプに分けられる(「表4」二五四頁参照)。たとえば、否定形・連言で完全な四句分別の形を備えた次のような「中論」第一章第一偈をパラフレイズした例をあげることができる。

第一格 諸法は自ら生じなく、かつ、

第二格 諸法は他から生じなく、かつ、

第三格 諸法は自他共から生じなく、かつ、

第四格 諸法は無因から生じない。(二五三、二五五頁)

「自ら生じるもの」と「他から生じるもの」は補集合であり、ここでの議論領域は自ら生じるものが存在する領域と他から生

じるものが存在する領域との和である。まず、第一格で、「諸法は自ら生じるもの」であることが否定される。次に第二格で、「諸法は他から生じるもの」であることが否定される。実質的には議論はここで終わっているが、龍樹は論理的可能性をすべて否定するために、第一格、第二格の否定の確認として、第三格、第四格の議論へと進むのである。第三格では、「諸法は自ら生じるもの」であることと「諸法は他から生じるもの」であることとの和が否定される。第四格では、第三格の補集合、つまり、全宇宙から第三格の領域を除いたものが否定される。ここにおいて、諸法はあらゆるものから生じることがないということが示されるのである。龍樹は般若経の思想を逆説的にではなく、論理的に表現しようとしたのである。

第四節「『華嚴五教章』における四句分別」では、中国の華嚴教学での四句分別の理解が示される。「華嚴五教章」において四句分別は、それぞれの句は同一の時間に成立するのではない。したがって、ここでの議論は『中論』のようにあらゆるものの否定まで至らない。そして、否定されずに残されたものが仮説を形成するのである。

第五節「中期中観派における『縁起』では、仏護(Buddhapalita)や月称(Candrakīrti)など帰謬論証派と清弁など自立論証派との縁起解釈の相違が示される。ディグナーガの論理学を知らなかった仏護は、帰謬法によって『中論』を註釈した。一方、空性は言葉による論証が可能であると考える清弁はディグナーガの論理学によって註釈した。しかし、ディ

グナーガの論理学を知っていた月称は、その体系を積極的に用いることはなかった。なぜなら、月称にとって言葉は否定されるべきものであり、空性は言語によって提示されるような現象世界を超越したものであると考えられたからであった。

第四章「清弁『智恵のともしび』第二章」は、『中論』第二章「已去処と未去処の考察」(観去来品、Gaṭagataparīkṣā)に対する清弁による註釈書「智恵のともしび」(*Prajñāpradīpa* 般若灯論)の和訳、解説、訳註である。サンスクリット語原典は現存せず、R. Pandeya氏によつてチベット語訳からの還元梵文が出版(Delhi, 1988, 1989)されているが、問題点が多い。チベット語訳(*Ses rab sgron ma*)は、北京版(五二五三)、デルゲ版(三八五三)、ナルタン版があり、第二章に関してはMax Walleser氏による校訂本(Calcutta, 1914)がある。漢訳『般若灯論釈』大正蔵、一五六六もあるが、問題点が多<sup>く</sup>。xviiに、観誓(Avalokīṣvārā)による復註(*Ses rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa*)が、北京版(五二五九)とデルゲ版(三八五九)にある。『本書』の訳註では清弁の議論の典拠ができる限り挙げられており、「智恵のともしび」和訳の正確さを支えるものである。清弁の立場は、ディグナーガの論理学を用いて『中論』を解釈することであった。しかし、彼独自の論証法も見られる。清弁の『中論』解釈の一端をあげてみたい。『中論』第二章第一偈を註釈して清弁は次のように言う。

(主張) 「一本の道の」未去処に去ることなし。  
(理由句) 未去処性が存するゆえに。  
(同類例) 例えば、「場としての」それ「すなわち未去処」とは別の、去ろうとは考えられていない道「つまり、場としての未去処以外の未去処」におけるように。(三  
四九頁)

ここでは、主張での主題(推理の場所)は「未去処」であり、同類例での主題も「未去処」である。ディグナーガの論理学では主張の主題と同類例の主題は異なったものでなければならぬ。しかし、清弁は主張の主題の「未去処」を場としての「未去処」とし、同類例の主題の「未去処」を場以外の「未去処」とする。つまり、「未去処」を量化させることにより、それぞれの「未去処」を異なるものとして提示するのである。

最後に、本書の「索引」は日本語のみであり、サンスクリット語やチベット語などの索引がない。本書は研究資料としての使用に耐えうるにはこれらの索引が必要であったと思われる。しかし、本書は他の研究書の追隨を許さない深い思索の結実であり、その学術的価値は高く、『中論』研究史に新たなページが開かれたことに疑いの余地はない。

法蔵館 一九九四年六月三十日刊

A五版 五三四頁

定価一九五七〇円