

丹治昭義著

『沈黙と教説』 中観思想研究 1

兵藤 一夫

本書は龍樹の『中論頌』第十八章（自我と法との考察）に対する研究書であり、著者が京都大学に提出した博士論文の一部を公刊したものである。また、ほぼ相前後して著者は同じ『中論頌』に対する月称の注釈である『明らかなことば』の第一章（縁の考察）の和訳研究を出版している。（丹治昭義『中論釈 明らかなことば』一、関西大学出版部、昭和六三年三月）著者の長年の中観思想研究の着実な歩みの一端が公にされ、誠に喜ばしいことである。以下に本書の紹介をして少し私見を述べてみたい。

龍樹の『中論頌』は中観学派の根本論書であるばかりでなく、大乘仏教の基本思想である「空」や「縁起」などを初めて体系的に論じた論書であるため、大乘仏教全体の根本論書の側面も持っている。そのためこの論書に関する直接の研究は多く、言及や間接的な関わりを持ったものを含めるともっと多い。ところで、『中論頌』は簡潔な偈頌で著されているので古来それを理解するためにいくつもの注釈が書かれている。（インドでは十種の注釈が書かれたと言われている。）従ってこの『中論頌』の研究にはそれらの注釈を参照することが不可欠である。しか

し従来はこれら注釈のいずれか一つか二つによって『中論頌』を理解することが多く、全ての注釈を踏まえた研究は余り見かけなかったようである。こうした研究状況の中で、本書は『中論頌』の研究に対して一つの明確な態度を打ち出している。それは著者の中論研究の基本的な方法論であると思われる、本書の特色を形成しているものである。そのことを著者は本書のはしがきの冒頭で次のように述べている。「本書は中論第十八章の偈頌とそれに対する現存の注釈とを思想的に比較検討したものである。『中論頌』の研究にインド撰述の注釈を全て参照し、しかもそれら諸注釈を思想的な観点で比較検討したうえで、『中論頌』を理解するという態度を明確にしているのである。このような方法論の下で著者は中論の、特に第十八章を研究し、それが「沈黙と教説」という表題の中に結実していくのである。中論第十八章「自我と法の観察」は中論の中で最も重要な章の一つである。著者は本書のはしがきの中でこの章の意義を次のように述べている。「第十八章は中観派の思想の根本的な原理である「空」の宗教哲学的な意味を説示している。この章ではまず人間の實在を無我とする仏教の實在観を主題とし、無我の真相、即ち無我ということの宗教的な真意を追及している。無我の真意は自我というものの否定でなく、自我を主体的に脱却した解脱・涅槃の境地、大乘仏教の用語で表現すれば、仏の実現である覚りそのものである。それがさらに法性なる空性の現成であることを章の前半は解明している。後半では、仏という表現を用いるならば、仏の覚りは仏の沈黙にはかならないこ

とと、仏の沈黙と仏の教説は別のものではないことを論じている。換言すれば、現成せる法性は沈黙と教説との同事性であることが示され、その同事性が空即縁起、八不の縁起の宗教的真意であることを明らかにしている。」このように中論第十八章を捉えたいうえで、著者は本書の意義を自ら次のように示している。仏の沈黙に關しては、従来は主として十四難無記を主題として仏の沈黙の意味や意義を解明しようとしてきた。それに対して、本書は龍樹やその優れた後継者である羅什、清弁、月称などがこの第十八章で、無我の實在こそ仏の沈黙であり、しかも沈黙は同時に仏の教説であることを自覚的に主張していること、即ち、仏の沈黙と仏の教説が同事であることがインド中觀派で既に自覚されていたことを明らかにしたことである。

まず目次によって本書の構成を示せば次のごとくである。

序章 仏の沈黙に關する研究史概観	一頁
第一章 無我と實在	二九
第一節 中論第十八章前半の主題	二九
第二節 無畏	三六
第三節 羅什	四一
第四節 仏護	四五
第五節 清弁・觀誓	五〇
第六節 月称	六〇
第七節 戲論寂靜の思想的考察	七一

## 第八節 戲論寂靜の用法 八五

### 第二章 實在と教説 一二九

#### 第一節 中論第十八章後半の展望 一二九

#### 第二節 無畏 一四七

#### 第三節 羅什 一六五

#### 第四節 仏護 一八三

#### 第五節 清弁・觀誓 二〇五

#### 第六節 月称 二四六

#### 第七節 結論 二七七

著者ははしがきでも触れているように、仏陀の沈黙の意義がこの第十八章の重要な要素であるとしている。そこでまず序章として仏の沈黙に關する研究史を概観するのである。それによると、阿含やニカーヤなどに見られる仏の沈黙の中で重要なものは二種類である。一つは仏陀が成道後説法を躊躇したことである。仏陀は自らの悟った真理、實在は深遠で、見難く、難解であり、思考の域を超え、微妙であり、賢者のみよく知るところであるので他の人々には理解し得ないであろうとして、説法を躊躇するが、梵天の勸請によって説法に踏み切るのである。著者はこの「梵天の勸請」の伝承を、伝承の作者は仏陀が悟った真理、實在が理論的認識の対象でないことを知っていたが、それが不可説を意味することを意識せず、むしろ単に實在が「難解」であることだけを説法躊躇の理由としてとっており、だから説法が無駄に終わるといふ實際的効用の立場でのみこれを取り上げている、と見る。さらに著者は、このように實在は

難解であるが、理解できる者もいるという考え方から衆生の能力を区別する立場が出てくるのも避け得ない、とする。そして著者は「難解」と「不可説」をかなり明確に区別し、それに基づいて唯識派や『宝性論』の立場は中観派とは異なることを述べている。即ち、インドの大乗仏教では中観派以外は、實在が不可説であることは一応認めながらも、説けないものでなく、ただ難解であることだけを強調するが、中観派は實在の不可説を主題とする、としている。特に唯識派が五姓各別の立場を取り、小乗仏教の人無我だけによる解脱をも認めるのはこのことによるのであろう、と述べる。

もう一つはいわゆる十四難無記である。これは仏陀が十四の形而上学的問題に答えなかった、即ち沈黙を守ったことである。このことがらに關しては經典自身が様々な解釈を示している。

「毒矢の比喻」もその一つである。著者は先字達の研究を踏まえ、この沈黙に対していくつかの解釈を提示するが、その中で次の二つが重要である。(1) 沈黙は仏陀の教説が対機説法であることと本性的な内的關連がある。(2) 形而上学的な問題は「利益をもたらさないから」沈黙を守るということは、単に「無益であるから」というのではなく、そこには積極的な意味がある。即ち、言葉は實在の表現としては不適當であり、不完全であるため沈黙したのであり、逆に言えば、實在は言葉によつては表現できないことを示そうとしているのである。従つて、この沈黙は實在の不可説性の主体的表現であり、中観思想の「空」において沈黙と教説とは同事である。

## 二

第一章「無我と實在」は中論第十八章の前半(第五偈まで)を取り扱つたもので、著者がかつて『南都仏教』(No.四六)に掲載したものに若干手を加えたものである。著者は冒頭に第十八章の章名を検討し、「自我と法との考察」が本来のものではないかと推測する。月称の注釈では「自我の考察」となっているが、これは彼の自我観に基づく題である。しかしいずれにしても、本章は単に自我と自我の所有物だけに主題を限定しているのではなく、解脱、法性、仏の教説といった大乘仏教の主要な概念を取り上げるなど、中論の中では珍しく宗教的に究極的な境界を直接的、かつ積極的に論じている章である、としている。

中論第十八章の前半(第五偈まで)は無我論が説かれている。しかしここで展開される無我論は単に自我の所有物の否定ではない。著者は、龍樹はここで、無我を単に理論的認識の対象としてではなく、主体的表現の問題として捉え、無我論の本質的な解明に努めている。このように本格的に自我論を取り上げたところに龍樹の宗教思想家としての器量のほどが伺えるし、そこに中論が後世まで根本論書として尊重された由縁の一端がある、と述べ、無我論は必然的に自我の否定の真意、無我の真相の解明へと展開し、究極的には解脱の問題に至る、と言う。そこでこの龍樹の無我論を具体的に解明するために、各々の偈の思想内容を正確に把握し、各偈の占める位置や順序が頭わす思想的な必然的な展開を跡付けることによって、章全体

の構成と思想体系を組織的に解明する必要がある。そのためには龍樹と同じ伝統の中で著されたインド撰述の注釈書に示される見解を厳密に比較検討することが不可欠であるとして、現存のインド撰述の注釈書、『無畏註』『仏護註』『清弁註(般若燈論)』(観誓の復註を含む)、『月称註(明らかなことば)』それに羅什訳の『中論』を直接的な資料とするのである。

複数の注釈書を比較検討する場合、まずそれらの時代的な先後が問題となる。著者はそれを次のように仮定している。即ち『無畏註』『中論』『仏護註』『清弁註』『月称註』の順序とする。この場合問題となるのは『無畏註』であるが、著者は既に「無畏と青目註」(『印度学仏教学研究』No.三一―一)によって『無畏註』は羅什訳の『中論』の原本と見られる『青目註』と同じものであろうと仮定している。ただこのことは幾分検討の余地があるように思われるので後で少し論じてみたい。著者の示す順序に基づくこと、当然思想的には『無畏註』が重要視されるようになる。しかも著者は、原本を同じと見做している羅什訳の『中論』は羅什自身の思想を自由に盛り込んだ意識であり、特にこの第十八章は羅什が原本を離れて全く独自に注釈をした、と考えているようであるから、この『無畏註』はインド撰述の注釈書で原本にもっとも近い形で現存している中のもっとも古いものということになる。また著者は漢訳のみに存する安慧の『中観積論』にも、主として清弁の中で適宜言及している。

さて、第十八章の第五偈までは、自我と自我の所有物の否定に基づく無我論と戯論の寂靜による解脱の実現が説かれている。

安慧(『中観積論』)と清弁(『般若燈論』)を除く注釈は、これは実在 (catva) と実在の証得あるいは悟入が説かれている、と解釈する。その場合、『無畏註』は自我と自我の所有物の否定に基づく無我論は人無我であり、戯論の寂靜は法無我の証得によるとして、いわゆる人・法二無我の考え方を持ち込んでいる。この考え方はより明確な形で清弁にも踏襲されているが、そのことは月称から強い批判を受けるのである。羅什訳の『中論』と仏護はここを人無我・法無我の考え方によって解釈せず、同じ一つの立場を表現しているものと見ている。また、『無畏註』は人無我を有余依涅槃、法無我を無余依涅槃に配当しているが、著者はこれが意味をなさないことを指摘している。著者は全般的にこれらの注釈を比較してその特色を述べているが、それをまとめると次のようになるであろう。(1)『無畏註』の実在観は客観的で原理的な本質規定に留まっただけで、仏護などのそれに比べて具体的内容に乏しい。(2) 羅什訳の『中論』は諸法実相即空性の立場を一貫させている。(3) 仏護はこの章で一貫して、縁起が空性であることを強調しており、解脱とは実在たる空性の証得であることを直裁に主張する。(4) 清弁は多くの場合『無畏註』に従っているが、仏護に従っている場合もある。主題は法無我による解脱であるが、人無我の直証だけによるものも認めているようであり、唯識派の影響が伺える。しかし最終的には月称の立場と相違はない。観誓は清弁が批判する仏護を盛んに用いて、いわゆるプラサంగా論法と清弁の論証を統合しようとしているようにも思える。また観誓によってこの

箇所の人・法二無我による解釈は徹底しに従つとなる。(5) 月称の实在観の特色は無取得(anupalambha)である。無取得とは無自性の根源的な主体的実現であり、空性の実相である。五蘊などの無取得「である法無我」を根拠として、自我意識と所有意識の消滅「という人無我の証得」が成立する。従つて人・法二無我という言葉は使っていないが、法無我の証得がなければ人無我の証得はないと主張していることになる。また『四百論』第十二章の月称の注釈によれば、法無我は縁起しているものの空性であり、人無我は依存的に仮設されたものの空性である、従つて人・法二無我が実質的には同じであることは、『中論頌』第二十四章第十八偈の「縁起は空性であると我々は言う。それが依存的仮設である」に明白に教示されている。

第五偈では煩惱と業の消滅による解脱は戯論の寂靜に拠ることが述べられている。そこで著者は次に戯論寂靜について考察を始めるのである。まず、思想的考察として他の論書や仏教以外の学術の用例などを検討している。最初に『宝性論』では、戯論は分別、計らいとほぼ同じ意味で使われており、次に、ヴェーダーンタ学派では、それは「二元的な事物」であり、そこから派生する世界、現象界である。またシャンカラはプラパンチャ(戯論)を名称と形態の二つに分け、これらの滅尽に拠つて实在の覚知(解脱)があるとする。次にミーマンサー学派では、プラパンチャは享受の主体である自我を除く身体、六感覺器官及び全ての対象物という経験の構成要素を意味し、解脱とはそのプラパンチャとアートマンの結合関係の解消であると

する。これに対して、中観派の戯論の意味が次に検討される。ただ検討の範囲は中論とその注釈に限られる。

中論における戯論の用法は、著者によれば、大まかに三つに分けられる。(1) 实在を客観的、理論的対象として捉えて、实在と戯論の関係を説くもの、(2) 实在を主体的に捉えて、实在が実現されたとき戯論がどうなるかを示すもの、(3) 特に实在との関連の上で説かれてはいないもの、とである。また、戯論の意味としては次に三つの層が考えられると言ふ。(a) 言語表現というもつとも表面的な層 (b) その根底に横たわる分別の層 (c) さらにその深層として見いだされる分別の根拠としての層とである。(1)には(a)(b)が見られ、(2)には(c)が、(3)には(a)が見られる。これらの中で(c)の具体的な言い回しには注釈者の間で相違がある。無畏と清弁はこの戯論を「言説諦への執着」とし、清弁はまた別のところでは言語表現ともみなす。仏護は世間八法などを含む世間の一切法への諦執とする。一方月称は認識や言葉の上での二元性を中心とする言説とする。しかしいずれにしても、戯論寂靜とは、世俗諦とか言説諦への執着の寂靜消滅によって、無戯論を本性とする勝義が現前することと解釈されているのである。

### 三

第二章「实在と教説」は中論第十八章後半(第五偈、第十二偈)を対象としている。著者はここで第五偈を再度取り上げているが、その意図については述べていない。まず著者はこの部

分を全体にわたって展望するが、その際、中論の空の思想と密接な対応関係を示しながら構成的な理論体系を持つている『宝性論』の实在と教説に関する基本的見解を対比させている。それによれば、『宝性論』では、教説と覺りとは、教説が覺りを原因として生じた結果であると同時に、それ自身が覺りを実現する原因となるという二重の相互の因果関係をもって法身を構成するので、教説は覺りにとって必然的かつ不可欠であることが明らかにされている。従って、实在が不可説であることは当然とされながらも、このことが重要な意味や決定的な役割を担っていないのである。

この『宝性論』での实在と教説の問題を、空の立場で主題にしたのがこの中論の第十八章の後半であるとする。その中、第五、七、九偈は实在を主題とし、その間の第六、八偈は仏の教説に言及し、第十、十一偈で縁起の教説へと展開している。そしてこれらの偈を理解するには、形式的に分類し、比較しても余り役に立たず、留意すべきは偈の類似性ではなく、寧ろ偈の順序である、と言う。偈の順序が实在と教説の関係を捉える視座に対応し、その論述の順序が思想の論理的展開を表すと見るのである。ここに著者の独自の立場がある。このように著者は偈の順序に注目しながら、各注釈書の注釈の態度や内容を検討した上で、龍樹自身の偈の真意を探るのである。そして結論としてそれぞれの偈の意味を説明している。それらを要約すれば次のごとくであろう。

中論第十八章の後半は、真の無我は空であり、その空こそが

解脱とか涅槃とか呼ばれてきた覺りの実相である。それが第五偈で結論として示された。第六偈（非我非無我論）は龍樹が第五偈で説いた空の立場が非我非無我論であることを証す為のものである。しかし注釈者たちはもう一つの解釈もなしている。

有我・無我・非我非無我論は仏が同じ無我という一つの実相を三通りに説いたとするのである。この解釈も空の立場に矛盾するものではない。第七偈（実相における沈黙と教説の同事性）は覺りにおける言葉の対象の消滅が、法性の不生不滅と同事であることを説いている。この偈は『無畏註』や清弁の解釈するように第五偈の戲論寂靜の根拠を示すためではなく、月称の様に、偈の順序を重視して、第六偈の非我非無我の教説の実相を開示するために法性が説かれたと理解するのが龍樹の意図に適っている。この月称の解釈に基づき、著者は、仏の非我非無我の教説やさらには有我の仮説も無我の教説も、総じて仏の教説は全て何事をも説かないことであり、不説を实相とする、と述べる。第八偈（四句説法）は世間の言語的慣用（言説）にしたがった立場での説き方であり、第七偈が勝義、实在に関して説いていることと対比されている。しかしこの偈は諸注釈に従うとしても、検討すべき余地が残されている。第九偈（更なる实在の規定）は五種の实在の規定を説いている。これは第八偈で説かれた教説が实在を目的とするので、それにしたがって修行する者に対して実現目標である实在の特徴を實踐の指針として示そうとしたものである。このことを、清弁は、实在はあくまでも不可説であるとしながらも、初心者のためにその特徴を

言葉で表現したものとし、月称は、特に増益して実在の規定を説いたものであるとする。

第十・十一偈はそのような実在の構造が仏の教説の甘露であることを説く。即ち、第九偈で実在が不可説であり、沈黙であることを説き、第十偈で真の沈黙の実在が縁起としてのみ成立することを示し、第十一偈で実在の構造を如実にありのままに説く縁起の教説こそが実在と同事であることを示すのである。換言すれば、全く断絶し、あい矛盾する沈黙と教説が縁起において同事であることが明らかになっているのである。第十二偈は独覚の覚りが説かれている。教説によらず無師独悟の聖者であると考えられる独覚でさえも、過去において縁起の教説を聞き実修したことにより、覚りを得るのであり、従って、仏の縁起の教説が全ての者の覚りのための唯一の拠り所であることになる。

#### 四

本書は中論第十八章に対して、現在の諸注釈の文献学的な研究に基づいて内容を解釈したものである。随所に注釈書の文章が和訳されて引用され、『無畏註』や『仏護註』などはそれがほぼ全体にわたるほどである。そのため各注釈書の内容が具体的に伝えられている。ただ、議論されている内容からしてある程度当然ではあるが、著者の表現には哲学的で難解なところも見受けられる。従って、筆者には理解が出来なかつたり不十分である箇所も多いが、以下に気づいたところを少し述べてみた

い。

まず初めに気づくことは、著者の *"tattva"* に対する「実在」という訳語である。これまでは「真実」などの比較的ニュートラルな訳語が一般的であった中で、この訳語の持つポジティブなニュアンスはそのまま著者の中観思想の理解の反映ではないかと思われる。著者は、無我、法性、空性、縁起などと表現される「実在」を単に理論的認識の対象としてではなく、主体的に実現されるべき事柄として捉えている。従って、「実在」とは無我などが実現された主体者の在り方、状態であり、言い換えれば無分別智が現成しているときの主体者の状態であるとも言えるのではなからうか。著者のこの立場は本書では終始一貫しているように思われる。これまでの中観思想研究ではどちらかと言えば、*"stava"* が「客観的な真実」のように捉えられ、真実の内容としてのネガティブな面が強調されてきた中で、その真実は主体的に実現されるべきものであるという新たな、しかし仏教としては当然そうあるべき視点が提示されたことは意義深いことである。ただ、著者がこの「実在」という訳語をあらゆる文脈の中で使用していることはいささか気にかかるところである。明らかに *"tattva"* が客観的、理論的認識の対象として捉えられている場合もあり、「実在」では誤解が生じる恐れがあるかも知れないからである。

著者は沈黙と教説は同事だという。沈黙は不可説である実在を主体的に実現した状態の当然の在り方であり、無分別智が現成しているときの主体者の状態であると考えられる。実在が不

可説であるという視点に立てば、沈黙という在り方こそが実在の直接的な表示、あるいは実在に関するパフォーマンスであるということになる。そして実在に関しては言語表現すること、即ち教説は、実在が究極的には言語表現できないことを教示するに過ぎないものである。従って、沈黙と教説はどちらも実在の不可説なることを表示しているものであり、その点で両者は同事であると言える。沈黙は所化に対する一種のパフォーマンスと見るならば、沈黙と教説は本質的に同じことであり、表面的な相違は対機説法と見ることが出来る。しかし、実在を実現した主体者の状態に関しては少し相違点が見られるように思われる。前述のように、沈黙とは無分別智が現成したことであり、そこでは言語表現（戯論）は寂靜しているから、いかなる言語活動も生じない。従って、教説という言語活動、分別が起るのとは、無分別智の状態から出たときである。著者も言及している『宝性論』の「仏の無功用の行為」や唯識学派の「後得清淨世間智」などがこのことを説明しているものと思われる。中観派ではこの無分別智とその後清淨な分別的活動との違いに余り関心を払っていないようであるが、月称は少し関心を持っていたように思われるがいかがであろうか。

次に『無畏註』について考えてみたい。『無畏註』は龍樹の自註であると伝えられてきたが、現在ではそのことは否定されている。それに対して、『青目註』や『仏護註』との関係が問題にされている。先にも触れたように、著者は『無畏註』を『青目註』と同じものと考えている。しかし筆者には『仏護

註』との比較を通して、『無畏註』が『仏護註』よりも後のものである可能性があると思われる。チベットでもこの『無畏註』の著者や著作年代が早くから問題にされていたようであり、そのことはツルテム・ケサン（白館戒雲）「研究雜感」『仏教学セミナー』No.49に言及される予定である。特に『無畏註』が中論の第十八章を人・法二無我によって初めて解釈していることは、仏護がそれをなしておらずしかも清弁や月称は人・法二無我を用いていることを合わせ考えれば、仏護よりも後であるとも考えられる。そうすると、諸注釈を思想的に検討する場合、人・法二無我などの唯識学派の影響の度合いがもう少し大きな比重を占めることにもなるのではなからうか。例えば、第九偈の「無分別」に対する注釈が『無畏註』では「表象(yathasa)がないので、〃これはこうである〃と分別されることがない」とされ、仏護は「〃これは〃と〃これである〃と分別されることがない」とされ、仏護は「〃これは〃と〃これである〃と分別されない」とする。このことは著者も指摘しているように（本書一六一頁、一九九頁）、前者は唯心論的実在観を示しているのである。

次に些細なことであるが、気づいたところを記しておきたい。第三偈の仏護の注釈の中で、著者は *ne bar len pa la rten nas gtags pa (upadanam upadaya prajñapiti)* を「我執 (upadana) による仮設」であると述べているが（本書四七頁）、これは「あるもの（取られるもの、ここでは五蘊）に依拠した仮説」であろう（高崎直道「UPADANA」取）にひびいて――

『中論』の用例をめぐって——」参照。田村芳郎博士還暦記念論集『仏教教理の研究』昭57・春秋社、所収。著者自身も月称のところで指摘しているように（本書六五頁）、中論第二十四章第十八偈にこれと類似した表現が見られる。また、第七偈の仏護の注釈では、中觀派と虛無論者との違いを示すために四つの喩例が述べられている。この中の最初のものは仏陀と凡夫の無関心（者）の違いを例としたものであるが、著者は仏陀のところを阿羅漢としている。清弁が同じような喩例を上げている

が、ここでは阿羅漢と凡夫となっている。

以上気がついたところを述べてきたが、本書が中論研究に対して一つの明確な方法論を打ちだし、それに基づいて確実な成果を獲得していることは、これからの中論研究の一つの方向を示していると思われる。

一九八九年三月、関西大学出版部、A五版  
(十八) 十三三十四二〇頁、五、二〇〇円