

# 鳩摩羅什の中論解釈

——シルクロードの佛教——

丹 治 昭 義

西域、シルクロードにそこはかとなし憧懐を懐いて久しい。それはこの世のものではないだけに心ひかれる。西域は中国の新彊省ではあるが、羅什の訳著のなかにその面影をとどめている。

羅什は法華経のなかで、観世音菩薩の救いの音調を海潮音に譬えているが、砂漠の都市国家クッチャ(龜茲)に生れ、カシュミール(罽賓)、カシュガル(疏勒)で学び、長安で命終えし彼が、海ということばで何を心に画き、どのような潮音を聞いたであろうか。

(一)

『中の詩頌』(中論)<sup>(1)</sup>という書物がある。その著者がナーガールジュナ(龍樹)である。この『中の詩頌』はインドでは中観派の根本論書とされ、チベット佛教でもチャンドラキールティ(月称)の注釈とともに重視されてきた。中国、日本の三論宗では羅什訳の『中論』は言う迄もなく三論の中心である。このようにこの論書の影響は計り知れない。それだけに注釈書も多く、インドで著述されて現存するものだけでも、(一)ナーガールジュナが自ら注釈したと伝えられ、チベット訳で残る『無畏』<sup>(2)</sup>という注釈、(二)羅什が漢訳した青田(Pingala)著の注釈、<sup>(3)</sup>(三)ブッダパーリタ

(佛護) (四〇〇〜五〇〇) の注釈、<sup>(4)</sup>四バーヴァヴィヴェーカ (清弁) (五〇〇〜七〇〇) の『般若燈論』<sup>(5)</sup>、<sup>(7)</sup>五チャンドラキールティ (六〇〇〜五〇〇) の『明快なことば』<sup>(6)</sup>がある。アヴァローキタヅラタ (觀誓) は『般若燈論』に復注を書いている。それだけでなく、インド大乘佛教を中觀派とともに二分する唯識派の人々も注釈を著わしている。しかし現在は『大乘中觀釈論』<sup>(8)</sup>という不完全な漢訳が残るだけで、他は散佚してしまった。唯識派としては余り重要でなく、中觀派の人々も積極的に保持しようとしなかったからであろう。

これらのなかで最古の注釈は、ナーガールジュナ自身の注釈という伝承に従えば『無畏』ということになるが、青目釈の方が古いと考える人々もいる。<sup>(9)</sup>この点について筆者は嘗ってこの二つの注釈は元来同じものではなかったか、という仮説を簡単に論じたことがある。<sup>(10)</sup>この仮説を懐くようになったのは、両注釈が屢々言われているように非常に類似しているからでもあるが、特に『無畏』という注釈については、羅什はおろか、中国の文献が全く沈黙を守っているのに反して、青目の注釈についてはインド、チベットの伝承が何も伝えてはいないからである。そこで同じ注釈書が片や中国へは羅什によって青目釈『中論』として伝えられ、他方チベットでは著者自注の『無畏』として残されたと考えたのである。

その場合、羅什の伝える、青目釈で書名なし、という方が真憑性が高いと考えられる。『中の詩頌』の注釈書に別に書名を付けるようになったのはバーヴァヴィヴェーカからではないかと考えられる。彼は相当な自信家で、自分の主著に『般若心経』をおもわせるような『中觀心論』<sup>(12)</sup>という名を付けている。心はハート、エッセンスを意味する。それだけでなく自分の立場、方法を強烈に意識していたというか、自己主張が強いというか、その『中觀心論』<sup>(14)</sup>に対する自分の注釈を別に『論理の炎』 (思扱炎)<sup>(13)</sup>と呼んでいる。チツンドラキールティは主著を『入中論』と名づけるが、それに対する自分の注釈に迄別の書名を付けたりはしていない。バーヴァヴィヴェーカが『中の詩頌』の注釈を『般若燈論』と名付けたことは、当時既に『中の詩頌』が『般若』という別名を持っていたことを物語る。従って書

名は『中の詩頌』を理解するための松明のようなものということであるから、これはおだやかな命名である。このようにバーヴァヴィヴェーカは「燈」とか「炎」と、火を好み、論理を強調するのに反して、チャンドラキールティの『明快なことは』<sup>(17)</sup>の明快な(prasana)は同時に calm を意味し、火に対して水、論理に対する信心(prasada)の佛教的なあり方を示す。存外火のようにカッカと燃え上った頭に水をぶっかけて冷せ、ということを寓意しているのかも知れない。それはとにかく、青目もブッダパーリタも自分の注釈に別に書名を付けていないし、『大乘中観釈論』という漢訳名から見ると、ステイラマティも特に書名を与えていない。従って『無畏』も元来は書名なしの注釈であったものと思われる。ナーガールジュナの著作ということが『無畏』という命名と深い内的関連があることは、インド、チベットでも同じであったと考えられる。<sup>(18)</sup>しかしその伝承がこの注釈書に結びつけられたのは、少なくとも羅什の時代より後ということになる。

『無畏』の方が羅什の『中論』よりも新しいと考える人々は、『無畏』のなかに羅什の『中論』よりも新しい要素が認められることを指摘する。<sup>(19)</sup>譬えば「八種の否定」の説明のなかで『無畏』が引用する『八千頌般若経』<sup>(20)</sup>が、現行梵本やチベット訳、漢訳で言えば、最後の旋護訳(六〇年以降)と一致し、それ以前の諸漢訳より詳しくなっている点などである。しかしこの箇所は諸刃の剣のようなもので、もしこれが『無畏』の原型だとすると、『無畏』は少なくとも七世紀以降のものとなるが、そのようなことはあり得ない。<sup>(21)</sup>そうすれば、これは後代の修正か挿入ということになる。恐らく般若経が増広されたので、この部分も後に書き改められたと考えるのが最も穏当な解釈と言えよう。

中観派の系譜は一般にはナーガールジュナ、アールヤデーヴァ(聖提婆)、ラーフラバドラと続くとされている。三論宗の始祖である吉藏によれば、<sup>(22)</sup>ラーフラバドラはナーガールジュナと同時代の人で、八種の否定について独自の見解を表明したという。そのことの真偽は審らかでないが、このように論全体に対する注釈でなく、特定の問題、特に「八種の否定」については早くから様々な見解が発表されていたようである。『無畏』で今問題とされている箇所<sup>(23)</sup>

は、「八種の否定」の順序や意味について文法家などの見解を雑然と挙げていただけである。しかしそのなかにはラーフラバドラの見解は見当らない。吉藏は大変な読書家であったというので、何かからその情報を得たのではあるが、少なくとも羅什からではないであろう。もし羅什が知っておれば、『大智度論』でラーフラバドラの詩頌を權威として採り上げているのだから、この箇所でも当然言及していたと考えられるからである。羅什の八種の否定の説明は、『無畏』に比べて非常によく整理されており、八種の否定をインド哲学の基本的な考へ方や分類に則って手際よく解説している。彼の時代にはインド哲学の基本体系が組織され、それを外国人として彼が学んだからであろうが、インド哲学や佛教の原則に忠実に従って解説することは、羅什の注釈の特色の一つに数えることができる。この場合も彼は恐らく『無畏』が余り重要でない諸見解を並びたてているだけなのを嫌って、それを大巾に整理して自己の解釈を示したものと考えられる。しかし『無畏』が、このように議論百出した初期の活発な空気を伝えているとしたならば、そのことこそ却って『無畏』の著者がナーガールジュナでないことの証拠となる。少し横道に逸れすぎたが、『無畏』が雑然と諸説を紹介している箇所であるだけに、『八千頌』の引用による説明が後代の挿入である可能性も決して否定できないであろう。

『無畏』が青目の注釈よりも新しいことを示す証拠としては、その他に詩頌の読み方の相違や注釈が用いる学説の新旧などが幾つか挙げられている。それらの箇所は各々の前後関係のなかで厳密に検討されなければならないが、一瞥する限りでは『無畏』が青目の注釈であるという仮説に決定的な障害となるようなものは見当らない。

そこでこの仮説に立つならば、次のように言ってよいであろう。

ナーガールジュナは三世紀前半の人と言われているから、『中の詩頌』はその中葉に著述されたことになる。この詩頌には羅什以前に多くの注釈が著されたと伝えられるが、果してそれが史実かどうか疑わしい。注釈と言っても先

述の、個別的事項に関する解釈を意味するのもかも知れないが、確実に言えることは、羅什が用いた注釈が存在していたことだけである。彼は三五〇〜四〇九年の人であり、その青年期にその注釈を授けられた<sup>(26)</sup>と言うから、注釈の製作は三世紀中葉から四世紀中葉の間となろう。

羅什はその注釈の著者を梵志・青目と伝えている。彼の門弟によれば、青目は天竺（インド）の梵志（バラモン）で、原語は賓伽羅<sup>(27)</sup> (pīṅgala)、異本では賓羅伽である。pīṅgalaは赤褐色を意味するから、「青い目」と合わないし、賓羅伽に直接相当するpīṅgalaという語はない。そこで賓羅伽の原語が「青目」との関連で様々に推測され、それが佛教史上の誰に相当するのが論じられてきた<sup>(28)</sup>。最近でもラモット教授は青目をアリーヤデーヴァのあだ名<sup>(29)</sup>としてい<sup>(29)</sup>る。しかし『四百論』程の論書の著者が、この程度の注釈しか書けなかったとはとても考えられない。

青目はバラモンで佛敎研究の専門家でなかったためか、その注解は必ずしも常にナーガールジュナの真意を適確に解説するものではなかった。『無畏』を見れば明らかのように、注釈としては決して出来のよいものではない。寧ろないよりは増し、といった程度のもので評してよいであろう。羅什は恐らく他によい注釈がないままに、その注釈に、時には章全体の注釈をすべて書きかえるなど、自由に手を加えて、漢訳したものであると思われる。僧叡は論評して言う。

天竺の諸国敢へて学者に預かるの流、この論を翫味して以て喉衿となさざるはなく、その翰を染め釈をのぶる者甚だまた少からず。今出す所はこれ天竺の梵志、賓伽羅と名づけ、秦に青目と言うものの所釈なり、その人深法を信解すと雖も、而も辞は雅中ならず、そのうち、乖闕煩重なるものは、法師皆裁つて之をおぎない、經において之を通じて理尽く。文はあるいは左右し未だ善を尽くさざるなり。（『釈僧叡序』大正三・一上〜中）

インドではナーガールジュナの時代を過ぎると、中観派はやがて衰え、唯識派が台頭した。五、六世紀には『中

詩頌』が唯識派の人々によって研究されたことは既に触れたが、同じ頃あるいは少し前に中観派のなかでもブツタパーリタが現われて注釈を著した。彼にとっても『中の詩頌』研究の拠り所となつたのは、羅什が用いたかの注釈であつた。この注釈は唯一のものであつたので、インドでも辛うじて生き残つたと言つてよいのかも知れない。

ブツダパーリタの注釈文は多くその注釈の借用からなる。全く同じである場合も少なくない。しかし自由に取捨選択しているから、表現は殆んど同じでも意味が異なったり、時には解釈が逆であつたりする。しかし特に思想的に重要な箇所は殆んどが彼独自の注釈から成る。その点で彼は羅什と同じことをインドで行つたと言つてよいであらう。<sup>(30)</sup>パーヴァヴィヴェカもできる限り『無畏』に従おうとしており、論理学的注釈の部分を除くと『般若燈論』は意外に『無畏』に近い。しかし彼らの時代にはインドでは注釈の著者が青目であつたことは忘れさられ、伝承されておらず、ナーガールジュナの著作という伝承も未だ確立していなかつたと見るべきである。ブツダパーリタは第一章第二偈の注釈のなかで「或る師は『この四縁以外の日常用いられているすべて（の因や縁）はこの四縁に含まれる』と考へている」(B. P. 12, II. 14~16)と述べているが、この見解は『無畏』のそれと一致するから、この或る師は『無畏』の著者と見做すことができる。もしそうならば、ブツダパーリタは『無畏』の著者をナーガールジュナとは考へていなかったことになる。

不思議なことに次の世代に属するチャンドラキールティは『無畏』を全く無視している。アヴァローキタヴラタも、ナーガールジュナ自身に注釈があることは認め、ブツダパーリタの注釈というかたちで実質的には『無畏』を多く引用しているが、『無畏』そのものに言及し引用してはいない。このことは或いはパーヴァヴィヴェカ以後になって、この注釈に釈者、ナーガールジュナ、書名『無畏』とする伝承が成立したことを物語るのかも知れない。ナーガールジュナの著作であれば勝手に改竄することは許されないであらうし、注釈を書くのもそれに対する復注というかたちを取らざるを得ないであらう。しかし『無畏』は内容から見て、とてもナーガールジュナの著作として尊重できるも

のではないので、却って完全に無視したのではないかと考えられる。

このように見てくると、ある平凡な注釈が歴史の波に弄ばれて、一方では中国、日本で『中論』に姿を変え、他方では『無畏』として残されたことになるが、しかし歴史の浄化力と言おうか、伝統の偉大さと言おうか、インドにおいてもその注釈は徹底的に批判的に攝取されて、空本来の立場を適確に体系的に示す洗練された注釈に取って代られたのである。

羅什は『中論』で特に西域の風物を紹介している訳ではないが、彼が喩例として挙げるものの中には、時にインドのものでない、西域の風物や彼の個人的体験や性向を示すと思われるものもないではない。

「伎人の一珠を含み、出だし已りて復た人に示せば、則ち疑を生ず、是れ本の珠と為すや、更に異有りと為すや」<sup>(31)</sup>  
 (二三三)。井上靖に『崑崙の玉』とか言う短編があったと思うが、そういう珠が手品にも使われていたのではなからうか。羅什はクッチャの廣場か大路で、手品師が飲みこんだ珠を再びだすのを見て、子供心に「あれは飲みこんだ珠なのだろうか」と怪しんだことであつたのであろう。

一步郊外に出れば、山麓のなだらかな樗野か、オアシスの草原には今一つの特産、野生の馬が軽やかに走っていたことであらう。「野馬に実なきが如し」(七・七)、<sup>(32)</sup>「野馬に決定性の得可きことなきが如し」(三・六)と云う。「実」や「決定性」は実体、自性を意味するが、何故野馬が無自性の例となるのかは明らかでない。あるいは疾走する野生の馬には固定したかたちが見出しにくいというのであろうか。

水の流れも譬喩に用いられている。「水流の相続するが如し」(三・三)、<sup>(33)</sup>「水流の住せざるが如し」(三・三)。インドでは水の流れがこのような意味で用いられることはない。そもそも廣漠たるインド亜大陸では水の流れに心を奪われるといった光景はない。オアシスの水路をゆるやかに流れる水が、羅什の心に強い印象を残していたのであろう。

あるいはカシュミールの雪解水の清冷な流れか。

このような身近な例による説明が彼の譬喩の一つの特色ではないかと思われる。身体を構成する五種の要素―五蘊と単一体たる自我の關係に五本の指と拳を用いるのもその一つであろう。「五指に困りて拳あるとき、この拳は自体あることなきが如く」(三・三三)、「五指の異を離れては拳の異は不可得なり」(四・二六)。この例はインドには見られない。また「金にして銅を雜うれば、則ち真金に非ざるが如く」(五・三)、「真金の變ず可からざる如く」(三・三三)、「鉄に金性なくんば、また種々に鍛煉すと雖も、終に金と成らざるが如し」(四・三三)は、興亡恒なき西域の民の「金」に対する関心の深さのあらわれであり、同じ蜃氣樓でも、ただ「ガンダルヴァ城の如し」と言うのでなく、「乾闥婆城は日の出ずる時に現じて、而も実もあること無きが如し」(七・三三)と言っているのは、砂漠を旅する者の体験がにじみ出ていると言えよう。

西域の特産というよりも原産の葡萄も登場する。「蒲桃の漿は持戒者も応に飲むべく、蒲桃の酒は応に飲むべからず、若し變じて苦酒と為らば、還た復た応に飲むべきが如し」(二・三三)。苦酒は現代ではビールのことであるが、ワインが酔になったものか、あるいはアルコールがとんで苦くなった飲料か。それを飲むことが何のためなのかも明らかでないが、ガンモドキのように、ワインのかすかな風味をなつかしんで比丘たちが、飲んで良いとか悪いと議論したのである。西域佛教では、不飲酒戒は専らワインにむけられたのかも知れない。戒とか律と言えば、「俗人の罪を治するに、出家人に豫けざるが如し」(二・三三)はといった何を意味するのであるか。そこに住む人々は「他が菓を食するを見れば、口中に涎出ず」るが、「人は衆中に在りて、涎の出ざるを愧ずる」(二・三三)羞恥心をもった懐かしき人々である。

この小論では羅什の「縁起」即ち「因縁」を論ずる予定であったが、その基礎的資料となる幾つかの主要な章の検



討を終えることができなかったので、その資料の一つである第一章の文献学的検討を、『無畏』と羅什の訳著に絞って行い、羅什が用いた注釈が『無畏』である可能性を示すと共に、『中論』から『無畏』を消去して、羅什独自の見解を浮き彫りにすることを試みた。

## □

ナーガールジュナは冒頭に礼拝の詩頌を置く。

滅もなく、生もなく、断絶もなく、恒常でもなく、一つのものでもなく、多数のものでもなく、来もせず、去りもしない、(一)

戲論が寂靜し、安らかである縁起を説かれた等覚者、説法者の中の最もすぐれた人であるその(等覚者)に私は礼拝したてまつる。(二)

『無畏』は先ずこの礼拝の詩頌を挙げ、次に逐語的に語義を説明する。

あるものが、自在天、プルシャ、(その)両者、時、原質、宿命、自然、変化、原子を原因とすると誤解し(＝A)、無因、等しくない原因、断絶と恒常の見解に執着し、法身の直証を欠き、あれこれの自我の見解に執着しており、無因、等しくない原因、断絶や恒常の見解を除き、法身を証得し、あれこれの自我の見解を除くために(＝B)、非常に清浄になり、広大な智慧を具え、深遠な教え(を聞くことができる)器となった、教導さるべき衆生たちに対して、上述の、滅することなく、生ずることなく、断絶することなく、恒常であることもなく、来ること

もなく、去ることもなく、多様なものでもなく、一つのものでもない、あらゆる戲論が寂靜し、安らかな縁起を説かれた、その説法者の中の最もすぐれた人である等覺者（佛）に私は礼拝したてまつる、というのである。この如来を讃えることばである、尊崇の（心を言葉で表現するという）行為を伴った、礼拝という行為によって、勝義の真理（であること）が示された。（A: 34a6~34b5）

点線で示したように『無畏』は注釈のなかで実質的には詩頌を繰返しているが、そのなかで特に付け加えているのは、世尊が縁起を説かれた相手、即ち聽法者の資質や精神的状況の説明と教えの内容であるへ生じない等の八種の否定で限定された縁起（八不の縁起）が、勝義の真理であることとである。

羅什の『中論』では、礼拝の詩頌の直後に「問うて曰く。何故にこの論を造るや」（三・二中五）という質問を提示している。これは上の『無畏』の注釈をこの論書を著述する理由とか動機、又は目的を説明するものと解釈しているからだと考えられる。

先ず「答えて曰く。有る人言う、万物は自在天より生ずと。（中略）有るは言う、微塵より生ずと。かくの如き謬りありて」（三・二中五）までは羅什訳ではプルシャが韋紐天となり、宿命（*svayambhū*）を欠くが、『無畏』のAの部分を意識したものと見做すことができる。「謬りありて」は「誤解し」の取意であろう。

この部分に続く『無畏』の注釈は聽法者の資質などを説くが、經典に見られる慣用句とでも言ってよさそうな語句を雜然と列挙してきただけのように見える。普通「種々様々な見解に執着している」ものを、「法身の直証を欠いている」と同格には扱わない。ましてそういうものを「深遠な教えを聞くに価する器量のあるもの」とは決して考えない。

因みにチャンドラキールティはこの注釈を縁起に絞って、次のような洗練された注釈に昇華している。

このように諸存在物が因と縁とに依存して生ずることを説かれて、世尊は諸存在物が、無因、同一の原因、各々異なる原因から生ずること、自、他、(その)両者から造られることを否定されたのである。そしてそれらの否定によって、世俗的なあるがままの姿が説き明かされたのである。今やその同じ世俗の縁起が、自性として不生であるから、聖者の智に関して言えば、そこに滅はない。(後略) (Pr. P. 10.1.11~P. 11.1.2)

これがいわば『無畏』の注釈のインディ的展開の帰結であるのに反して、羅什では上引の『無畏』の所説をすっきりさせるためであろうと思われるが、先ずBの部分を、「無因、邪因、断常等の邪見に墮し、種々に我・我所(自我の所有物)を説き、正法を知らず。佛はかくの如き等の諸の邪言を断じて佛法を知らしめんと欲するが故に」(三〇・一中一三)と要約、整理し、次に「先に声聞法の中において十二因縁を説く」(三〇・一中三三)と補って、この部分が原始佛教の教えを受ける器を説いていると解釈する。この場合「正法を知らず」と「佛法を知らしめん」は、『無畏』の「法身の直証を欠き」と「法身を証得する」に相当する。『無畏』では次に「深遠な教えの器」が来るから、当然佛の法身であるが、羅什は原始佛教の教えの器を説明すると取って、それを正法や佛法に改めたのかも知れない。あるいは寧ろ、法身、即ちdharma-kayaという語を、佛のさとりそのものから流れ出た(法界等流)説示の法(desa-nadharmā)という意味での法身と取り、<sup>(33)</sup>正法とか佛法と意識したのではないかと考えられる。

こうして羅什の『中論』は『無畏』のCの部分とBとは切り離して、大乘の教えの器についての注釈と解釈する。

又、已に習行し、大心有りて、深法を受くるに堪ゆる者のために、大乘法を以て、因縁の相、いわゆる、一切法は不生不滅、不一不異等、畢竟空にして無所有なりと説きたまう。(三〇・一中三三~四)

「大乘法を以て」という語句を除けば、機根を説く前半は『無畏』と完全に一致する。後半の詩頌の繰返しの部分  
はここでは簡略化されている。畢竟空と無所有は、般若経に屢々見られる語で、羅什が好んで用い、戲論の寂靜に対  
応する。

羅什は次に

般若波羅蜜中に説くが如し、「佛、須菩提に告ぐ。菩薩は道場に坐する時、十二因縁を觀するに、虚空の如く不  
可尽なり」と。(三〇・二中四一三六)

と般若経を引く。このことばがどの般若経に説かれているかは詳らかではないが、思想的には『八千頌般若経』の  
第二八章が詳述している。<sup>(34)</sup>恐らくその章の取意であろう。この引用は、佛が縁起は不生不滅等であると説かれたとい  
うナーガールジュナの主張を、十二支縁起が不可尽であるという經典のことばによって具体的に例証しようとしたも  
のである。

羅什は次にナーガールジュナの「造論」の理由を付け加えている。

佛滅度の後、後の五百歳の像法中、人根うたた鈍にして深く諸法に著し、十二因縁、五陰(中略)等の決定相を  
求めて、佛意を知らず、但だ文字のみに著し、大乘法中に畢竟空を説くを聞きて、何の因縁の故に空なるかを知ら  
ずして即ち疑見を生ず。もしすべて畢竟空ならば、いかにが罪福報応等あることを分別せん。是くの如くならば、  
則ち世諦と第一義諦となし、と。この空の相を取りて貪著を起し、畢竟空中において種々の過を生ず。龍樹菩薩は  
これらのための故に、この中論を造る。(三〇・二中六下七)

佛が八不の縁起を説かれたのは、先の注釈では聴法者が大乘に価するすぐれた能力をもっているからであった。それに対してナーガールジュナがその同じ八不の縁起を解説しなければならなくなったのは、逆に「人根が鈍」となったからだと言う。即ち人々の能力が低下して、十二支縁起などを聴いて、それらすべての法を実有として執着するだけでなく、大乘でなぜ空を説くかを理解できぬままに、空を無と取り、大乘では却って善悪等の道徳的価値が成立しなくなるなどと考えようになったからであり、しかもそれは個々の人の資質の問題ではなく、ナーガールジュナの属する時代「後の五百歳」の、いわば歴史的必然であると言うのである。

佛が既に説かれた縁起をナーガールジュナが改めてこの論で論述した理由については、ブッダパーリタ以後の注釈者もそれぞれ論じている。<sup>(35)</sup> その詳細には今は立ち入らないが、このように後の五百年や正法・像法という歴史観によって説明している者はいない。この歴史観や十二支縁起等を原始佛教の教えと見做す思想は、『法華経』に顕著である。<sup>(36)</sup> 従ってこの注釈は『法華経』の訳者でもある羅什自身の独自の見解と言ってよいであろう。龍樹菩薩という表現もインド的ではない。

響に引用した箇所では羅什訳は『無畏』が礼拝の詩頌を逐語的に解説した部分を簡約にしていたが、そのためか、この造論の理由の説明の直後に詩頌そのものを改めて繰返し、その上で『この二偈（礼拝の詩頌）を以て佛を讚ずれば、則ち已に略して第一義を説く』（吾・二下三）と言う。これは『無畏』の(C)の後半を意識したものに他ならない。このように「この中論を造る」と述べて、直後に礼拝の詩頌を置いていることは、この箇所の詩頌を『中の詩頌』の本文と見做していたことを物語るとも思われるが、冒頭のものところに説かれたものどちらが本文かは明らかでない。『無畏』との関連で言えば、前者が本文となるからである。それはとにかく、羅什と『無畏』だけでなく、ブッダパーリタやバーヴァヴィヴェカも礼拝の詩頌を『中の詩頌』の一部として取扱っている<sup>(37)</sup>ので、それを本文から除いているのはチャンドラキールティだけである。

響の引用文の末尾で『無畏』は八不の縁起が勝義の真理であると説いた。羅什もそれを認めていたことは既に触れた。このように八不の縁起を勝義とする考え方は、パーヴァヴィヴェカでは不生を論証する推論式に、「勝義として」という限定詞として顔を出すなど、すべての注釈者が等しく認めるところであるが、勝義の意味は注釈者によってまちまちである。各注釈者の勝義観の具体的な考察は別の機会にゆずるが、『無畏』は八不が勝義であることを更に次にくる問答で論じている。

問う。どういうわけでこれら八つを否定するのか。

答える。この縁起は日常の慣行の真理として教示されたものであるが、勝義の真理に向うものたちの、滅などの八つのことばによる執着を除くために、へ滅もないへの八つのことばが説かれたのである。(A. 34b8~35a2)

縁起は世間の慣習としての生滅などを真に成立せしめる。しかしだからと言って、生滅などを実有として執着するならば、それは縁起の実相を誤る。ここでは勝義の真理は人間の究極的目的である涅槃とか覚りの境地を意味しようが、それを実現するためには、縁起が生滅であるという執着を断たねばならない。佛が八不を説かれたのはそのためであると言うのであろう。

この『無畏』の解答では八つのトピックだけを否定したことの理由にならないと考えたのであろうか、『中論』では「諸法は無量なり、何故に但だこの八事のみを以って破するや。答えて曰く。法は無量なりといえども、略して八事を説けば、則ち總じて一切法を破すとす」(三〇・二下三〜四)と改められている。

この解答のようにあらゆる法・事象の代表として八事を説いたという解釈は、ブッダパーリタにも見られ、チャンドラキールティに特に顕著であるが、この『中論』程に明快、率直ではない。恐らくそれらとこれとは思想的に

は直接関係がなく、この改訂は羅什によるものと思われる。

『無畏』は次に詩頌のなかで、不滅、不生の順序で述べられている点を探り上げている<sup>(41)</sup>。これはパーヴァヴィヴェーカ、チャンドラキールティでは簡単に取扱われているが、ブッダパーリタでは重要な論点となっている<sup>(43)</sup>。しかし羅什はこの詩頌の訳で既に「不生、不滅」の順序に読み改めているので、これは全く問題となり得なくなる。『中論』にこの部分の注釈がないのは、当然、羅什が削除したからだと考えられる。

『無畏』はやがてこの順序の問題から、八不の個々の意味や各々の関連などの説明に移るが<sup>(44)</sup>、その注釈は嚮に触れたように舌足らずな断片的な解釈を雑然と列挙しているだけである。それらは『無畏』以前の解釈や見解の集成という意味があるのかも知れないが、同時に後代の竄入も少なくないと思われる。『中論』の八不の説明のなかには部分的にはそれらと合致するものもないではない。例えば「不常不断を説かば、即ち不生不滅の義に入る」(三〇・二上三)などは、考え方としては『無畏』のなかの一説と合致する<sup>(45)</sup>。しかしこれら八不の関係や思想的意味も諸注釈書の関係もここでは取り上げない。

『中論』の八不の解釈は全体としては『無畏』と全く無関係であり、簡潔であるが、それなりに筋が通ったものとなっている。その注釈は四対の否定句、(一)不生不滅、(二)不常不断、(三)不一不異、(四)不来不出のこの漢訳の順序に意味を認め、それを聴法者の機根、能力の差と対応関係にあるものと解釈しているからである<sup>(46)</sup>。この順序は現行サンスクリット本における順序とは一致する。しかしチベット訳のすべての注釈書では第三と第四の対が入れ替っている<sup>(47)</sup>。このことはインドでは順序に関する二つの異本があり、かつ順序そのものに積極的な意味を認めていなかったことを物語ると取ってよいであろう。従ってこの『中論』の注釈はインドのものでなく、羅什の見解を示すものと考えられる。あるいは、漢訳の際に、中国人の門弟にその順序の意味を問われて答えたものかも知れない。

礼拝の詩頌の注釈の最後は、世間現見、即ち世間で経験されるという論拠に立って、穀、稻を例として八不を説く

注釈文からなる。<sup>(48)</sup>これはブッダパーリタ以後にはないが、『無畏』に見られ、<sup>(49)</sup>そこでも八不の一一について比較的詳しく説明されている。『中論』のそれは、八不の順序を漢訳のそれに改めて若干簡潔にした直訳である。

このように礼拝の詩頌を説明しおわると、『無畏』では対論者が「どうして別の仕方で生じないのか」(A. 385B)という質問を提起する。恐らく縁起以外の別の仕方でも不生であることを次の第一偈が、いわゆる四句不生によって示すと解釈したためと思われる。

存在するものは何処でもいかなるものも、自からも、他からも、(自他の)両者からも、原因なしで生じたものでも決してない。(一)

この第一偈に対する『無畏』の注釈は、語句の簡単な説明を出ない。わずかに「存在するもの(bhava)とは法(dharma)のことで、存在するものという語によってこれがすべての異教に共通するもの」(A. 39a2~3)であることが示されたとし、この四種の否定が生に関するすべての主張を包括して否定するものである点を強調する。

『無畏』が注釈を語句説明にとどめたのは、この第一偈が「自からの生」の否定などの四種の否定の命題を並挙しただけのものであると解釈したからだと考えられる。換言すれば、次に来る第三偈こそがそれらの否定の主張の論拠を示すものであると自覚していたことになる。

諸の存在するものの自性は縁等に存在しはしない。自性が存在しなとき、他性は存在しない。(三)

この詩頌が普通第三偈に数えられるのは、現行サンスクリット本の順序によるからであろうが、ブッダパーリタ以



後の注釈者は皆これを第二偈としている。その理由については別に詳しく述べる予定であるが、要するに、ブッダパーリタ以後の注釈者は皆、第一偈の注釈のなかで四種の否定の論拠を各々それなりに論じ尽してしまっている。今更この詩頌を論拠を示すものとして第二偈の位置に置いて注釈することが為難くなったからだと思われる。しかし本来はこの詩頌が第二偈で、そういう『無畏』の取扱いが寧ろナーガールジュナの本意を伝えていると考えられる。

『無畏』はこの偈が、自性と他性の否定による自生と他生の否定だけでなく、四種の生起の否定のすべての論拠を含蓄していると解釈する。

自性が存在しないときは他性が存在しない。従って他より生ずることはあり得ない。自性と他性が存在しないから諸の存在するものが（自他の）二つから生ずることはあり得ない。無因はまったく愚劣な（見解）であるから、それからも諸の存在するものが生ずることはあり得ない。（A. 39b4～6）

この論書の第一五章では自性、他性、有、無の四句の否定を説くから、『無畏』はこの詩頌と第一五章を互いに表裏をなすと解釈していることになる。無因論が「愚劣」*nirīṣṭa*という表現は、チャンドラキールティにまで踏襲されている。

羅什は第一偈を「汝、不生不滅の義を釈すといえども、我は造論者の所説を聞かんと欲す」（三・二中四～五）という対論者の要求に対する回答であると解する。このように彼は第一偈がナーガールジュナその人による不生の説明であることを明確に意識していた。彼がその注釈のなかで単に字句の説明にとどまらず、簡約にはあるが、積極的に四句否定の論拠を説いているのはそのことと関係があるものと思われる。

彼は先ずへ自生を自体からの生とする。これは『無畏』を訳したものであろうが、「生」は「衆因縁を待つ」

(三・中八〇) ことから、自体からの生、即ち自生はないと論じ、その論拠として、もし自生があるとすれば、その生は「無因無縁」であり、「生」が「無窮」になる(三・中二〇一) という帰謬論証を説いている。これはブッダパーリタよりも古い帰謬法の適用と言えよう。次に「他からの生」を、「自なきが故に他もなし」(三・中二二) と自と他の相対性によって否定する。両者からの生の否定は、両方の誤謬を併せもつという常套的な否定であるから論ずる迄もないが、無因論の場合は、「無因にして万物あらば、常となる」(三・中二四) という帰謬と、「因なくして果あれば、布施、持戒等は応に地獄に墮すべく、十悪、五逆は応に生ずべし」(三・中二五) と、道德的因果応報が否定されることになる場合とを挙げている。このように道德的因果關係を持ち込むことは、インドの注釈書には見られないから、これも羅什の注釈の特色の一つに数えてもよいものと思われる。

このように羅什は第一偈の注釈で四種不生の論拠をも説いているが、これは彼が第三偈をその理由を説く詩頌と理解しなかったからでもあろう。ただし彼は後のインドの注釈書のように詩頌の入れ替えをせず、「また次に」(三・中二七) と注して、第三偈をも第一偈と並列的に四種不生を説く詩頌としている。

この詩頌の前半の注釈は基本的には『無畏』の訳であって、そのなかに「但だ衆縁和合するが故に名字を得るのみ」(三・中二〇) を加えているに過ぎない。これは中觀派の原則的な見解を述べただけのことであり、第一偈の注釈で「必ず衆因縁を待つ」と説いたのと同じ方法を繰り返しただけのことである。

他性と両者という第二、三句の否定の注釈は、『無畏』を訳してその説明を若干入れ替えただけのものと取れる。<sup>(50)</sup> 羅什が「無因は則ち大過あり」(三・中三〇) と言うのは、第一偈の下で示した道德的因果關係を否定することになるという過失を意味しようが、『無畏』の「無因は愚劣なもの」の意訳であろう。

最後に羅什は「四句の中において生は不可得なり。是の故に不生なり」(三・中二六) という結論を加えることによって、ここで四句否定が一応完了したことを明確にしている。彼は第一偈の第四句を「是の故に無生なりと知る」

と改めているから、次に来るべき第三偈で始めてこの結論が論証されたことをも意識していたことになる。

(一)

縁は四種、因と所縁と等無間

及び、増上とであり、第五の縁はない (二)

注釈者は皆、この詩頌を対論者の見解と解釈する。中観派は四縁を自説として積極的に主張してはいないし、アビダルマの思想家達は縁起を有為法とし、<sup>(52)</sup>なかには大膽にも縁起とは「滅するものの生起である」と語義を解釈するものも出たが、一般的には「ものは諸縁によって生ずる」という穏当な解釈が大勢を占め、<sup>(53)</sup>結局縁起論は実質的には四縁説となっている。<sup>(54)</sup>しかも彼らは四縁説を佛の教えとするから、<sup>(55)</sup>この詩頌をそういう四縁による生を説くアビダルマの反論と見做すことは極めて的を射た解釈であると言えよう。

『無畏』は対論者を「アビダルマに通曉せるもの」とし、<sup>(57)</sup>四縁以外にない点を強調して、他の縁はすべて四縁に含まれると会通する。<sup>(56)</sup>この解釈は他の注釈書に受け入れられているが、『無畏』は特にその含まれ方を示して、生起させるもの、根拠、無間断、支配という意味で、順に四縁に含まれると言う。<sup>(58)</sup>この注釈書のもう一つの論点は、「これら四縁によって存在するものの、(一)生という作用、(二)生、(三)現出、(四)原因という同義語が言詮されている」(A. 40a1~2)と、縁の同義語を列挙している点である。原因、即ち六因が同義語であることは言う迄もない。『無畏』は次の第四偈に結論として、「従って四縁によってものの作用が説かれているという主張は正しくない」(A. 40a5~6)と注釈していることから見て、(一)はこの第四偈が説く作用(Kriya)、(二)は第五偈以下の生(Sūpāda)、(三)は第一二偈等の現出(Pravṛiti)を指すものと考えられる。ただし同義語と言っても、縁があることが作用や生があることであるといっ

た程度の意味であろう。

羅什は詩頌の第三句を「四縁にて諸法を生ず」(三〇・三下)とし、「四縁をもって万物生ずることを得」(三〇・三下二)と注釈するなど、明白にこの詩頌を四縁による生を主張する反論者の主張と読んでいる。しかし他の縁を含む点では、「一切所有の縁は皆四縁に撰在する」(三〇・三下二)と要約するだけで、四縁の各々の説明に移っている。恐らく羅什にも中国人の門弟にも縁が四種のみであることは佛教学上の常識で、寧ろ他の縁の方が馴染がなく、それを論じるよりも四縁を説明することの方がこの場合は相応しいと判断したからだと思われる。

羅什は普通、能作因を除く五因と言われる<sup>(59)</sup>因縁を「一切の有為法」(三〇・三下三)と説明する。五因も法としては一切の有為法と言えようが、あるいは、因縁を縁起と見做して、アビダルマの縁起の説明である有為法をここに採用したとも考えられる。「過去現在の阿羅漢最後の心心数法を除いて、余の過去現在の心心数法」という次第縁の規定は、『俱舍論』などと同じである<sup>(61)</sup>。羅什は(所)縁縁と増上縁は共に「一切法」(三〇・三下五)であると言う。普通前者は一切法で、後者は能作因と言われるが、後者が一切法であることも一般に認められている<sup>(62)</sup>。しかし所縁縁の場合、同じ一切法と言っても羅什の説く一切法は六識の所縁としてのそれではなく、諸佛が説かれた真実微妙の一切法である。このようにこの四縁説は『俱舍論』のそれに近いが、相違は六因説を使用していない点にある。ただし不使用の理由は明らかでない。それはとにかく、四縁の個別的説明はブッダパーリタの注釈にも未だ現れないことなどから見て、これは羅什自身の注釈であると思われる。

この論書の主題が佛教の最も根本的な教えである縁起説であることは注釈書が言うとうりであろう。そのなかで第一章は「縁の考察」という章題が示すように、基本的に常識的な語義に当る「四縁によって生ずる」というアビダルマ的な教理を考察していると言うことができる。ナーガールジュナが第三偈で、縁に自性はない、と自性を採り上げたのは、上述のように直接的には「自からの生」を否定するためであった。しかし自性の否定から他性の無を導く四

句否定の適用は、実質的には縁の問題を離れ、空の一般的な論証となってしまう。そういう意味ではこの詩頌までが論の總論を成すと見做すことができる。裏から言えば、各論としての第一章は四縁を説く第二偈と第四偈以下から成る。

ナーガールジュナは縁が存在しないことを先ず生という作用との関連において明す。

縁をもつ作用は存在しない。縁をもたない作用はない。

作用をもたない諸縁は存在しない。作用をもつ（諸縁）はたしかに（ない）。（四）

ブツダパーリタなどは、第三偈では縁から法が生ずるといふ主張を否定しているのに対し、この詩頌は縁が生ずる作用を生じ、その作用が法を生ずるといふ見解を否定すると解釈する。<sup>64</sup>しかしこれは分析し過ぎであろう。ここでは単に「法は縁によって生ずる」といふ基本的な縁のあり方を否定しているにすぎない。ただそのためにナーガールジュナが縁と作用とを所有という関係に分析したまでのことである。否定のために所有の關係に分析して考察するのは、彼の方法の特色の一つである。<sup>65</sup>その意味では作用と縁を同義語とした『無畏』の解釈の方が寧ろ原意に近いと言えよう。

第四偈は羅什訳では作用でなく結果となつてゐるから、原文とは全く異なつたものになつてゐる。

果は縁より生ずとなすや、非縁より生ずとなすや。

是の縁に果ありとなすや、是の縁に果なしとなすや。

既に指摘されているように、羅什は因縁という語を四縁のなかの「因なる縁」や「因と縁」という場合の他に、*pr-*  
*atītyasamutpada* (縁起) や *pratyaya* (縁) の訳語としても使用している。<sup>(66)</sup> 因縁という語のこのような無差別な使  
用は、しかし彼の訳の弱点というよりも、却って縁や縁起に関する彼の基本的な認識を表していると考えべきである。  
縁起は原始佛教のなかで根本教理としての位置を確立したが、アビダルマのなかでそれが因果律に解消されてしまっ  
たことは既に述べた。そのアビダルマ・小乗佛教の研究者として出発した羅什は、この章で否定の対象とされた縁起  
が因果関係に過ぎないことを見通していたものと思われる。「因と縁」と言っても「縁」と言っても、具体的には六  
因であり四縁であり、しかもこの二種の分類はトートロジーに過ぎない。彼が縁起と縁とを同じ因縁という語で訳し  
たのは蓋し当然の帰趨である。

それだけでなく、中国では、そして恐らく西域でも縁とか縁起という表現や考えがインドの佛教圏におけるように  
定着していなかったと思われるが、このことは後の第一一偈の注釈でも明らかのように、一般的にはインドでも言い  
うることのようなのである。羅什は「法は縁より生ずる」という語義解釈的定式を採り上げて論ずるよりも「果は因より  
生ず」という因果律を論ずることに意味があると判断したものと思われる。

羅什が因果を重視していることは第三偈まででは「生ずるもの」を原本通りに法とか万物と表現しているのに、こ  
の第四偈以下では、所縁縁と増上縁の場合を除けば、「法」(*dharma*、七、八偈)「事物」(*artha*、六偈)を果と訳  
しかえていることから窺える。

ロビンソン教授は *karya* (結果) という語は男性であるから、*pratyayavati* (縁をもつ) などの女性形と合わせこ  
とを指摘しながらも、羅什訳の「果」を原本の *variant* の反映と見、これの方が、同じか、よりよいとされている。<sup>(67)</sup>  
しかし国訳一切経が注記するように、それは決して *kriyā* (作用) の (誤) 訳でも、原本が *karya* であつたという単  
なる異本の問題でもないであろう。<sup>(68)</sup> 縁起をどう評価したか、畢竟縁起観の相違に基づく読み替えである。

この根本的な相違を除くと、羅什訳は表現形式の上では意外に『無畏』に近い。『無畏』は前半も後半も「持つか持たないか」という二者択一の問題と解し、各々両肢を否定する。羅什訳は形式的には全く同じで、『無畏』を踏襲したものと思われる。それどころか詩頌そのものまで同じ形式になっているのは、羅什が『無畏』の形式を詩頌へも適用した結果であると言ってよいであろう。ロビンソン教授はサンスクリットでは両選言命題を否定しているのに、羅什訳では「生ずるとなすや」という肯定的な選言命題に改められている<sup>(69)</sup>と云うが、後代の注釈によれば、この詩頌の四種の否定命題は否定の論理的展開の必然的順序を示している<sup>(70)</sup>のであって、決して単に二種の二者択一を並記しているのではない。

縁と作用を所有の關係に分析して否定しながらも、ナーガールジュナは、後代の注釈者の解説に見られるように、この分析が縁の問題に相応しくないと考えるのではないかと、對論者の氣持を推し量っていたもののように思われる。第五偈の前半にある「<sup>(71)</sup>と言われている」と言われている<sup>(71)</sup>という語がそのことを示す。この語は本人が信じていない、或いは反論者の見解に言及する場合に用いられる<sup>(71)</sup>と云うからである。

これらによって生ずるから、これらを縁と呼ぶと言われている。(五 a b)

ここで反論者は縁と生起とが所有關係にあるのではなく、依存關係にあると言っているのではない。縁と生起とは依存關係の關係項であるから、生起の成立によって縁も必然的に成立すると言っているのである。ナーガールジュナはそれが却って相対的な概念に過ぎないことから、

生じないかぎり、どうしてこれらは縁でないものでなからうか。(五 c d)

と批判する。

このようにこの詩頌は極めて平明であるためか、『無畏』はそれを単に繰返しているに過ぎない。羅什は前半を「この法によって果を生ずるとき」その法を縁と呼ぶ(三〇・三下二)と読んで、第四偈と同様、縁と果との関係とし、この詩頌を第四偈の立場を否定する論拠と解釈する。ただし実質は第四偈の最初の二者択一を否定する論拠に過ぎない。羅什は注釈のなかで「諸縁には決定なし」(三〇・三下三)とか、「縁の成ずるは果に由る」(三〇・三下四)と述べて、縁と果とが相对概念であることを強調し、果が後で縁が前であることによって、果がないときには縁も縁たり得ないと述べ、水と土との和合による瓶の生起を例として示す。瓶を造るのに粘土を水で捏ねる必要があるからであろうが、このことは羅什自身の注釈であることを示している。彼は更に偈にない非縁よりの生起の否定を注釈で論じている。羅什を除く他の注釈は第六偈を一括として縁を否定する論証の第三と取る。

事物がなくても、あっても縁は成り立たない。

ない何ものに縁があるろうか。あるものに縁が何になろう。(一六)

『無畏』は詩頌の事物(artha)を有(bhava)と言ひ換えた(A.; 40a8)外は、前半では事物がある場合を「生じたもの」、ない場合を「生じていないもの」に譬え(A.; 40a8~b1)、『後半ではないもの、を生れつき眼の見えない人に、あるもの、を全知者に譬えている(A.; 40b1)だけである。このように実例だけを挙げるのも『無畏』の注釈法の一特色である。

羅什はこの詩頌をも縁と果の問題を論ずる偈と解釈する。彼の訳偈の前半は次のとおりである。

果は先に縁の中において、有と無と俱に不可なり。



『中論』の注釈は実質的には詩頌の繰返しに過ぎない。羅什が簡単に説いたものと考えられる。『無畏』の説く実例は決して適切と言えないし、彼が実例だけを挙げるといふ注釈を好まなかったからでもあろう。しかしこの羅什訳の偈の前半とその解釈は、いわば縁中有果論と無果論の立場の否定となり、縁中に自性と他性のあることを否定した第三偈と同じことを繰り返しただけのことになる。

『無畏』と羅什訳は第七偈からは四縁の各々を個別的に否定すると解釈するが、そのことを述べる反論者の問は『無畏』と羅什訳のどちらにもあり、全く一致する。<sup>(73)</sup>

存在する法も存在しない(法)も存在し存在しない(法)も生じないとき、どうして生起せしめる因があるうか、  
 そうであれば、(因縁は)あり得ない。(七)

このようにナーガルジュナは因を「生起させるもの」(nirvartaka)と定義する。羅什はここでも法を結果とし、その定義の部分を読んではいないが、注釈の前半では次のようにそれを示す。「若し縁にして能く果を生ずれば、応に三種あるべし、若しくは有、若しくは無、若しくは有無なり、先の偈中に説けるが如し」(三・三上四ノ五)。この注釈はしかし『無畏』の取意を見做すことができる。この引用文に続く羅什の注釈(三・三上五ノ一)は、先に有でも無でも有無でも「果が生ずる」ことの不成立を論証するものである。羅什の注釈と思われるが、果を法と変えると、チャンドラキールティの注釈文と変らないので、強いて言えば、羅什使用の原典が『無畏』と異なり、そのようなものであったとも取れないことはない。

この正法は所縁をもたないと教示されている。このようにこの法が所縁をもたないとき、どうして所縁があるう

か。(八)

所縁縁の批判は言う迄もなく四縁のなかの一つの縁としての所縁が否定の対象となるべきものであり、ブッダパーリタ以降の注釈者は皆そう解釈している。<sup>(75)</sup>しかし『無畏』の注釈は「世尊は般若波羅蜜(經)で『八万四千の法の集りとして説かれた法は、それは一味で所縁でないものに他ならぬ』と仰せになった。このように法は所縁でないものと説かれたとき、そこでどうして所縁があると説くのか。その所縁は妥当しない。虚空のように」(A: 40b6~7)であるから、いわゆる所縁とはなっていない。点線が示すように後半は偈の後半をパラフレーズしたものに過ぎない。

『無畏』にある偈の前半のチベット訳は『明快なことば』のそれと全く同じで、「この有なる法は所縁をもたない」と説かれている<sup>(76)</sup>である。しかしそれはチベット訳者がそう読んだ迄のことであって、「説かれている」のを八万四千の法蔵という意味での法と解釈したのであるから、『無畏』の著者自身が「有なる法」と読んでいたとは考えにくい。佛が説かれた法は一味、無区別で、対象として認識できないものであると言ふとき、その法は「有なる法」というよりも「正法、妙法」(saddharma)を意味していたものと思われる。このように所縁縁を解釈したことは、しかし『無畏』の著者が四縁説という佛教の基本的教理についての正確な知識を持っていなかったことを物語る。

羅什がアビダルマの教理に通暁していたとしても、彼に与えられていた原本が上述の『無畏』であったとしたら、彼がこの詩頌を

諸佛所説の眞実微妙の法の如き、この無縁の法に於て、云何が(所)縁縁あらん。

と訳したとしても驚くには当たらないであろう。屢々言われるように「眞実微妙の法」は「正法」の意識であろう。羅

什の注釈「佛は大乗の諸法を説いて若しくは有色、無色、有形、無形、有漏、無漏、有為、無為等の諸法の相は法性に入れば、一切皆空にして無相無縁なり、譬うれば衆流の海に入りて同じく一味と為るが如し、と。実法は信ず可し。随宜の所説は実となすべからず。この故に（所）縁縁なし」（三・三四〇）は、この無縁なる眞実微妙の法の法性を解説するものであるが、同時にこれは『無畏』の般若經の引用を下敷にしたものである。眞実微妙の法と随宜の所説等は羅什の法華經の考え方を反映していると考えられる。上述の礼拝の詩頌の場合同様、彼の思想に法華經が重い意味をもっていたことを物語るものと言えよう。このように見てくると、『無畏』が羅什訳の原本であったとしたら、この詩頌を羅什が最も深く関心をいだいた法性の問題を説くと原本が解釈し、しかも彼が最も尊重したと思われる法華經と関係のある「正法」(saddharma)という表現を含むものであったことが、羅什をして四縁説を逸脱した解釈に走らせたと理解することができる。羅什が先に四縁の説明のなかで所縁縁を「一切法」としたのは、「有色、無色」等の一切法の意味であり、一切法が無所縁であるということは、すべての法が「所縁でないこと」、所縁となり得ないことで、「所縁がないこと」ではない。<sup>(79)</sup>

諸法が生じていないとき、滅はなりたたない。それ故に等無間（縁）はあり得ない。滅しているものに対して、何が縁であろうか。（九）

『無畏』は過去と現在の心と心作用というアビダルマの等無間縁の定義には全く触れていないが、羅什はその定義に則って先ずこの縁を簡単に説明している。それは恐らくこの心の因果関係が中国の門弟には本来馴染みのない思想だからであろう。先ず「諸の心、心数法は三世のなかにおいて次第に生ず。現在の心、心数法の滅して未来の心のために次第縁となる」（三・三四〇）と解説する。これはアビダルマの考え方を平明に述べたものであるが、同時に

等無間というよりも、次第の説明になっている。周知の通り、彼はsamanantara（等無間）を次第と訳している。その点でこの注釈は羅什の訳語に沿った説明であるから彼自身の注釈であろう。注釈における次第縁の否定は詩頌のそれと全く一致しない。羅什は詩頌の前半を「果もし未だ生ぜざるときは、則ちまさに滅あるべからず」(三〇・三上二)と読んでいるから、果が未来のときは、因である現在の心、心作用の滅があり得なくなると解していたことになるが、注釈では「未来の法未だ生ぜざれば、誰が与に次第縁とならん」(三〇・三上二)と、滅があり得ないのでなく、滅が縁となるべき果がないから滅は縁たり得ないと主張し、更に「もし未来法すでに有らば即ちこれ生じたるなり。何ぞ次第縁を用いん」(三〇・三上二)等と、詩頌とは全く異なった展開となっている。

彼は詩頌の後半を「滅法何ぞよく縁たらん。故に次第縁なし」(三〇・三上三)と、ブツダパーリタなどが殊更に論じる通りに、第二句と第四句を入れ換えて訳し、滅法<sup>(81)</sup>といって、積極的に滅という法を採り上げている。これは『無畏』の「縁として説かるべき無、それは何か」(A. 41a1~2)によるものと思われるが、『中論』はここでも滅法は常となるから「則ち罪福なし」(三〇・三上三)と、道徳的因果に言及し、次に論じる「滅しつつある」(滅時、欲時)法などの否定はインドの注釈では採り上げられていないので、この詩頌の注釈はすべて羅什自身のものと考えられる。<sup>(82)</sup>

自性のない存在物は有ではないから、「これがあるとき、かれがある」というこのことは成立しない。(一〇)

この詩頌で、ナーガールジュナは増上(adhīpati)という表現は用いていないが、前後関係から判断して、増上縁の否定を説く詩頌という諸注釈の解釈は間違いないと思われる。

ここでは増上縁は「これがあるとき、かれがある」と定義されている。この定義はアビダルマにおける増上縁の説明とはかなり異なったものとなっている。<sup>(84)</sup>周知の如く、これは縁起の、特に十二支縁起の定式であり、縁起の順観に

相当するものである。しかしインドの注釈者たちはこの定義を十二支はもとより、縁起と結びつけて論じてはいない。換言すれば、彼らは十二支の關係が増上縁の因果關係であることを認めることを暗に避け、或は拒んでいるものと考えられる。<sup>(85)</sup>唯識派では十二支を増上縁と解釈しているようであるが、羅什は明らかにこの詩頌の「これがあるとき、かれがある」を十二支縁起の公式として扱っている。「經に十二因縁を説いて、この事有るが故にこの事有りといは、此れ則ち然らず」(三・三・中二ノ三)と注釈しているからである。このように注釈している以上、十二支の公式は増上縁の關係を表すものであり、従って「無明によって行あり」等は、無明を増上縁として行という結果があることを示すことになる。

羅什がこの定義を十二支の公式と取ったのは、中国の門弟、即ち訳業に参加していた学僧たちを考慮したからかも知れない。佛教の歴史的発展を知らない彼らは、この表現を見れば極く素朴な疑問として十二支縁起の公式との關係を問題とし、質疑するでもあろうからである。あるいは天才と言えども羅什も、異邦人であり、インド大乘佛教を主として書物を通して学んだものである。そういう羅什にとっては相互依存を空と認めてはいいても、「これがあるとき、かれがある」という表現を見れば、それを十二支縁起の公式と取る以外に解釈するすべがなかったのかも知れない。全く同一の表現でありながら、それを十二支の公式としていないインドの注釈者たちと比較するとき、これは一面では異国の文化を撰取する者の限界とか宿命といったものを示しているように思われる。こうして羅什は十二支縁起の公式が妥当しない理由を次のように解説する。

諸法は衆縁より生ずるが故に自ら定性なし、自ら定性なきが故に有相あることなし。有相なきが故に何ぞこの事有るが故にこの事有りと言うを得んや。(三・三・中三ノ四)

後半は詩頌の反復に過ぎない。あるいは『無畏』の訳かも知れない。<sup>(87)</sup> 羅什はここでは無自性を自無定性と訳し変えている。(この訳語に関する問題は別に検討する。) 彼は法が無定性である論拠として、ここでも「衆縁より生ずる」ことを挙げている。嚮にも触れたように羅什は第一偈の注釈では「必ず衆因縁を待つ」から無自性であると述べ、第二偈でも「ただ衆縁和合するが故に名字を得るのみ」と、縁起であることを表に出して自性を否定している。チャンドラキールティもこの箇所では「諸存在は縁起したものであるから自性がないとき、へこれ」と、原因として示されたものと結果として示されたものがどうしてあろうか(Pt. P. 8)と述べて、縁起を論拠として「これ」の有、自性を否定している。このように両人は思想的には同じ見解に立つが、これは思想的関連を示すものではないであろう。羅什は注釈の末尾で「佛は凡夫が有無を分別するに随うが故に説けり」(三〇・三中一四〇)と言う。「説けり」は言う迄もなく十二支縁起の公式としての「これがあれば、かれがある」を、である。<sup>(88)</sup> 嚮に論じたように彼は礼拝の詩頌の注釈のなかで、佛は先ず声聞法によって十二支縁起を説かれたとするが、その理由がここに示されたと言うこともできる。即ち佛はいわゆる原始佛教で対機説法として、有無を分別する凡夫のために「これがあるとき、かれがある」という有の立場の十二支を説かれたと解釈したことになる。このように羅什は十二支縁起の公式を増上縁の定義としたので、チャンドラキールティのようにこの表現を大乘の縁起の公式とは認めることができなかつたようである。チャンドラキールティはこの表現を「相互依存的成立」(Parasparāpekṣasiddhi)を示すものとして、積極的に大乘の縁起の公式とする。<sup>(89)</sup> 従ってあれもこれも有、自性として認める増上縁の因果関係は、寧ろあれもこれも空で相互に依存して成立するに過ぎないという縁起によって却って否定されると主張しているものと考えられる。しかし羅什も思想としてはこのような相互依存的成立を認めていたようである。そのことは「長と短、彼と此の、定性なきが故に他を待ちて而して有るが如きに非ず」(三〇・三上二二)と説いていることから窺えるが、羅什の縁起論については今は深入りしない。

『無畏』は第二偈に次のように冠注を付ける。

六一

これら(四)縁は一括しても個別的にも否定されたので、

個別的にも一括しても諸縁にその結果は存在しない。

諸縁のなかにないものがどうして諸縁より生ずることができようか。(一一)(A, 41a4)

この冠注は今迄の詩頌で一括的と個別的とに縁を否定して来たので、ナーガールジュナがこの第二二偈で何らかの意味でその結論を説いていると『無畏』が解釈していることを示すが、しかしこの解釈は必ずしも適切ではない。今迄の詩頌は一括的と個別的とに縁そのものを否定して来たのに反して、この詩頌では否定されるのは縁ではなく縁に結果が存在すること、即ち結果の存在だからである。嚮にも触れたが、ナーガールジュナはこの詩頌で始めて結果(*phala*)という表現を使うが、否定の内容は実質的には第二偈の縁に自性がないという否定と同じである。ブッダパーリタなどではこの詩頌が予想する反論者は、今迄の縁の否定によって縁を理論的に論証することはできなくなったと認めつつも、種子から芽が生ずるといった日常経験に基づいて縁の存在を主張する者となっている<sup>(9)</sup>。従って彼らの解釈ではこの第一一偈はそういう日常的因果関係を否定する詩頌ということになるが、しかし日常的理解では、縁ではなくて因であろうから、そういう意味では彼等の解釈も原意を離れていると言えよう。今迄は存在するもの(*dharma*)や法(*dharma*)について論じて来たので、次にここで結果を採り上げたまでのことではないかと考えられるが、第一四偈までの四偈で結論として縁を否定していると取るならば、『無畏』の解釈も成り立たないではないであろう。羅什は既に一貫して縁と結果の問題として来たので、ここでは「復た次に」(三・三二)と、縁の否定の別の問題として並列的に取扱っているが、縁を因縁と訳し、因果の問題であることを強調している。

ロビンソン教授は「略と広との因縁中」という、詩頌の羅什訳は「個別的」と「一括的」の誤訳であると言<sup>(91)</sup>う。「略広」は決してよい訳語ではないが、誤訳とも言えないように思える。寧ろこの略と広とが舌足らずであるからこそ、羅什は注釈の冒頭に「略とは和合の因縁中において果なきなり、広とは一一の縁中においてまた果なきなり」(三〇・三上二八〇) という説明を、『無畏』を訳す前に加えたものと考えられる。略広に相当するサンスクリットの *vyastasamasta* が特に注記する必要がある程不明瞭なものでないことは、インドの注釈者が誰一人としてその語義解説や説明を与えていないことからも解るし、この『中論』の説明の仕方は決してインド的ではないから、羅什自身の注釈であり、その次に来る注釈は『無畏』を少し簡略にしただけのものであるから、羅什の意識と見做すことができる<sup>(93)</sup>。第一二偈の所説は前偈から導かれた展開である。

あるいはもしそれ(結果)が(諸縁のなかに)なくても、それら縁から現われるのであれば、縁でないものから、結果はどうして現われないのか。(一一)

『無畏』は、縁に結果が存在しないならば、結果が存在しないという点では縁も縁でないものと同じである点を強調<sup>(94)</sup>する。この強調はブツダパーリタに受け継がれているが、羅什はこの理由の説明を全く省略している<sup>(96)</sup>。この点でも彼は寧ろチャンドラキールに近いが、羅什が説く「泥の中に瓶無きが如くんば、何が故に乳の中より出でざるや」(三〇・三中二四) という例は、これだけではいわゆる因中有果論を認めていると取られかねないであろう。

結果はへ縁がつくられたもの $\searrow$ で、縁はへ自分からつくられたもの $\searrow$ でない。自分からつくられたものでない(縁)から(できる)結果がどうしてへ縁からつくられたもの $\searrow$ であろうか。



それ故にへ縁からつくられた（結果）もへ縁でないものからつくられた（結果）も存在しない。結果が存在しないから、縁と非縁がどうしてあろうか。（一四）

『無畏』は第一三、一四偈を一括して注釈する。『中論』がその形式を踏んでいるのはその訳と見れば当然のことである。『無畏』は更にこれらを「縁と非縁が存在する」という反論者に対する解答と読むが、これは第一四偈の結論「縁に非縁がどうしてあろう」の反映に過ぎない。羅什が「また次に」（三〇・三二四）と言うだけなのは、この問答が無意味と考えたからであろうし、そもそも前の二偈で、縁と別異なものである結果が縁のなかにないことから縁を否定し、次にここでいわば縁と同一である果、即ち縁からつくられ、縁からなる結果を否定することによって縁を否定しようとしているものだからである。

『無畏』は結果がへ縁からつくられたもの（*pratyaya*）、即ちへ自分からつくられたものでない（*asvayam-maya*）ことから、縁もまたいわば縁の縁からつくられたものとしてへ自分からつくられたものでない（規定した上で、一転して縁がそれ自身即ち縁そのものからつくられたものでないことを理由に、結果が縁からつくられたものであることを否定している。これが最も原意に忠実な解釈だと思われる。ただし『無畏』は非縁からつくられた結果がどうして存在しないかは問はず、偈文通りに縁と非縁の否定によって果が否定されるとし、次いで結論として「結果がないとき非縁と縁は正に結果のように自性として存在しない、陽炎のように」（A: 31b3）と注釈する。これは結果や縁の否定が無ではなく空として陽炎の如く成立することを含意しようから、中観派の「縁の考察」の結論として決して悪いものではない。恐らく『無畏』はへ自分からつくられたものでないが、究極的には存在論的意味で無自性を示すと解釈したものとと思われるが、しかしこの結論は可成り唐突で上来の論述からは飛躍があることは否めない。

羅什は恐らくへ自分からつくられたものでない（という表現が不正確で曖昧であるだけでなく、『無畏』がそれを

本質的には無自性と解釈していると取ったからであろう、その語を詩頌のなかで既に無自性(三三・三三三三)と訳し、「もし無自性ならば則ち法なし、法なければ何ぞ能く生ぜん」(三三・三三三三下)と注釈している。これは自性がなければ、有(法)もなく、有(法)がなければ、有(法)が生ずることもないという中観派の原則的立場で、果がないことから縁と非縁を否定していることになる。従って羅什の注釈は原意とは大きく懸け離れてしまっていると言わなければならない。彼はへ非縁からつくられた結果について、「縁を破するが故に非縁を説くも、実には非縁の法なし」(三三・三三三)と注釈している。縁という法が存在しない以上、非縁という法も存在しない。ただ縁の否定との行掛り上非縁に言及したまでのことで、その否定に本質的な意味はないと言っているのである。この見解はバーヴァヴィヴェカのそれに近いと言える。それはとにかく、この二詩頌に対する羅什の解釈の特色はそれらを縁の考察の全体的で原則的な結論と読んだ点にあると言ってよいであろう。

ブッダパーリタなどのインドの注釈者たちもへ自分からつくられたものでないを無自性と取る点(10)は羅什と同じであるが、しかし彼らはへ縁からつくられたものを羅什のようにへ縁から生ずるという一般の意味に還元せず、寧ろ糸からつくられた布や粘土からつくられる瓶を事例とした縁の変化(11)という特殊な意味に理解している。従ってこれら二詩頌は縁より生ずることを主張する特殊な見解の否定を説くものと解釈されるが、この点については別に考察する。

このように第一章に関しても、羅什が用いた原本が『無畏』であったという仮説に対する障害は見当らない。同時にこの章の検討から羅什の中論解釈には法華経の影響が認められることと、縁起観にインド中観派の伝統とは異なる独自性が見られることを指摘することができる。

## 注

- (1) *Madhyamaka kārikā* 詩頌の番号は注(6)のプーサン刊本によった。この小論の題名中の「中論」はこの詩頌を指す。インドでもこの論書を *madhyamaka śāstra* 即ち中論と呼ぶ場合がある。しかし中論という書名は注(2)に挙げた鳩摩羅什(以下慣用によって、羅什)の訳著『中論』(青田釈を伴ったもの)と重複するので、以下これを『中の詩頌』とした。
- (2) *Dbu ma rtsa ba hi hgral pa ga las higs med* (*Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhaya*)。北京版 No.5229 (Tsa 34a2~114a8)。テルゲ版 No.3829 (Tsa 29b1~99a7)略号A.:小論では北京版を底本とした。
- (3) 青田釈『中論』。大正大藏経 No.1564 第三〇巻 一~三九頁。引用箇所は、巻数、頁、段、行によって示した。
- (4) Max Walleser, ed., *Buddhapaṭiṭṭha. Mūlamadhyamakavṛtti*. Bibliotheca Buddhica XVI, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970. 略号B..
- (5) Max Walleser, ed., *Prajñāpradīpa*, Bibliotheca Indica, work 226, new series No.1396, Calcutta, 1914. 略号P.P..
- (6) L.de la Vallée Poussin, ed., *Mūlamadhyamaka kārikās de Nāgārjuna avec la Prasamnapadā commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970. 略号Pr.. ナグムン訳註 北京版No.5260 (Na1~225b7)とよべた。
- (7) Avalokitavrata, *Prajñā-pradīpa-tīkā*, 北藏経 No.5259 *Ses rab sgron mahi rgya cher hgral pa*, (Wa1~Za 406a8).
- (8) 安慧 *Sthiramati* 著 大正大藏経 No.1567 卅大藏経 XXXVI 1。

- (9) 池田澄達『根本中論疏無畏論註』東洋文庫論叢 第一六 東洋文庫 昭和七年、緒言参照。又、平川彰『インド佛教史』下巻 春秋社 一九七九年、三五頁参照。これは池田説を採用したものと思われる。
- (10) 「無畏と青目注」印度学佛教学研究 第三一卷第一号 昭和五七年。
- (11) 特に、宇井伯寿 「三論解題」(『国訳大蔵経』論部第五巻 大正十一年)一三頁以下、及び羽湊了諦「三論解題」(『国訳一切経』中觀部一 昭和五年)三三三頁参照。
- (12) *Madhyamaka-hrdaya-kārikā, Dbu mahi sñin pohi tshig lehur byas pa*, 北京版' No.5255 (Dsa 1~43b7).
- (13) *Madhyamaka-hrdaya-ṛtti-tarkajalā, Dbu mahi sñin pohi hgral pa rtog ge hbar ba*, 北京版' No.5256 (Dsa43b7~380a7).
- (14) *Madhyamakāvātāra, Dbu ma la hjug pa*, 北京版' No.5262(Qa 245a2~264b3).
- (15) *Madhyamakāvātāra-bhāṣya, Dbu ma la hjug pahi bsad pa*, 北京版' No.5263 (Qa 264b8~411b1).
- (16) チベット大蔵経では『中の詩頌』は『般若と名づけられた根本中の詩頌』*Prajñā-nāma-nūl amadhyamaka-kārikā, Dbu ma rtsa bahi tshig lehur byas pa ses rab* (北京版' No.5224) と命名されている。
- (17) 『明快なことば』の礼拝の詩頌 (Pr., pp.1~2) 特に、山口益『中論釈』I 弘文堂 昭和二年、三頁、注④参照。
- (18) ナーガールジュナに『無畏』という論書があったことは、羅什訳『龍樹菩薩伝』(大正大蔵経 No.2047) 『付法蔵因縁伝』(No.2058)に『造無畏論(滿) 十万偈中論出其(於無畏部) 中』(五・二六四下、一六中二、三六中二八)とあるが、このような伝承はインドに元来あったのではなからうか。そしてその伝承が誤ってこの注釈書と結びつけられたのではないかと思われる。
- (19) 池田澄達 前掲書、一一頁以下。

- (20) 『無畏』の引用文は施護訳よりも現行サンスクリット文に近く、梶山雄一、丹治昭義訳『八千頌般若経』Ⅱ(大乘佛典3 中央公論社 昭和五〇年)一四七頁以下にほぼ一致する。
- (21) 五世紀末から六世紀前半に活躍したと考えられるブッダパーリタは、既に『無畏』を利用して、自己の注釈を著述している。
- (22) 「羅睺羅法師は、是れ龍樹同時の人なり。八不を釈するに乃ち常樂我淨の四徳を作して之を明かす」(宮本正尊、梶芳光運、泰本融訳『中観論疏』上、国訳一切経、論疏部六 大東出版社、昭和四二年 一五二頁)。
- (23) A, 35a2 ff.
- (24) 宇井伯寿「羅睺羅、即、羅睺羅跋陀羅」(『印度哲学研究』第一 岩波書店)参照。
- (25) 『釈僧叡序』(大正三〇 一上二二)、本文三六頁参照。
- (26) 横超慧日 諏訪義純『羅什』(人物 中国の佛教 大蔵出版 一九八二年)四二頁、一四八〜一五〇頁参照。
- (27) 前掲『釈僧叡序』、本文三六頁参照。
- (28) この問題については、宇井伯寿、前掲解題 一六頁以下などに種々に論じられて来たが、三枝充憲『中論』上(第三文明社 一九八四年)解題 四六頁以下に一応要約されているので、個々の事項の注記は一切省略した。
- (29) cf. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Tome III, Louvain, 1970, p. 1373.
- (30) 以下に論ずる『無畏』に対するブッダパーリタ以後の注釈者たちの態度は、第一章、第一八章、第二三章の検討の結果である。それらの検討については近く別に発表する。なお第一八章前半に関しては、拙稿「無我と実在」(南都佛教 第四六号 昭和五六年)を参照されたい。
- (31) ただし羅什の祖国、龜茲は天山南路に属するのに、「玉」や次の「馬」の主産地は崑崙山脈の側である。以下、ここでは引用箇所を簡便のため、章と偈の番号によって示した。

- (32) この詩頌（帰敬偈）のサンスクリット原文は Pr., p. 11, ll. 13~16 に与えられている。
- (33) 『宝性論』 (E. H. Johnston, ed., *Ratnagotravaiśhagā-mahāyānotaratantra*, Patna, 1950, P. 70) では、法身を二重の意味に解釈し、一を法界 (dharmadhātu) である「証得の法」 (adhigamadharmā) とし、二をここに述べた、法界に至る因となる「説示の法」とする。ただし羅什がこのような解釈を知っていたか否かは詳らかでない。
- (34) 前掲訳『八千頌般若経』 II 二九五~三〇〇頁。
- (35) B., P. 4, l. 18~P. 5, l. 20. Pr., P. 4, l. 1, 1, ヴーヴァヴィヴェーカは「論の sambandha」のなかで触れる。(P., P. 2, l. 19~P. 3, l. 6) だけである。
- (36) 敢えて管見を述べれば、菩薩乗の「六波羅蜜」の思想を「般若波羅蜜」へと展開したのが般若経であり、同じ「六波羅蜜」から「十波羅蜜」と「妙法蓮華」へと脱皮していったのが、各々『十地経』（『華嚴経』）と『法華経』であると考えられる。そのうちで『十地経』は十二支縁起を積極的に受け入れ、大乘佛教の中心思想としての縁起説に昇華している。空、無相、無願の三三昧を主とする般若経は本来は十二支縁起観とは無縁であったが、後にそれを採り入れている。それが『八千頌般若経』のサンスクリット本では第二八章で説かれている「十二支縁起は不可尽である」という思想である（ただしこの箇所の所述では一切法が不可尽ということになって、十二句の支分にも縁起ということにも積極的な意味は認められてはいない。しかし十二支に言及しているのは『八千頌』では元来はこの箇所だけであるから、般若経に典拠を求めたとすれば、既述のように羅什がここを教証としているのも当然と言えよう）。同経のサンスクリット本では第三章の冒頭にある不去不来の縁起を説く教説は羅什の時代にも既に成立していたが、これは寧ろ中観派の思想の逆輸入ではないかと考えられる。（以上般若経の縁起説の成立については、拙稿「初期大乘経典に於ける縁起説」〔関西大学東西学術研究所紀要 第九輯 昭和五二年参照〕。これらに反して『法華経』では十二支縁起をいわば原始佛教の教説として、大乘とは無縁の教理と見做している。

即ち同經典では過去の如来方が、始め、声聞や人々に四聖諦と十二支縁起を、菩薩達に六波羅蜜等を説き、後に法華經を説くという構成を持つ（ケルン本 (H. Kern and B. Nanjio, ed., *Saddharmapundarikasūtra*, Bibliotheca Buddhica X, St. Pétersbourg, 1909-12) 一七〇八頁、一八頁末、一七九、一九一、三七六頁等)。これらは原始（小乘）佛教や大乘佛教といった歴史上の事実の反映であろう。ただし釈尊の説法の場合は「譬喩品」に説かれているためであろう、声聞乘には四聖諦だけが説かれ、十二支縁起は独覺乘に対して説かれたことになっている（ケルン本 八〇頁）。しかもまことに都合が悪いことに羅什訳ではこれらの箇所が殆んど「譬喩品」と同じ趣旨のものに改められている。その限りでは『法華經』では声聞に十二支縁起を説いてはいないことになるから、この『中論』の所述とは合わなくなる。ただし「化城喩品」の場合だけは例外で、羅什訳もサンスクリット本と同じである。この箇所では説法の対象が一六人の王子達であって、声聞とか獨覺が問題となっていないからかも知れない。十二支縁起が原始佛教の中心教理であることは当時としても常識であったと言えなくはないとも思われが、しかしアビダルマでは十二支縁起を「別意趣」（『俱舍論』卷九 冠導本一二丁）として佛教思想の主潮から除こうとしている。そういうなかで、兔に角、佛の初めの教説が十二支縁起であることを繰返し明確に述べているのが『法華經』であることは疑えない。羅什訳の場合は、羅什が三乘を一佛乘に帰することが「法華經」の中心的教理、少なくともその一つと見て、それに合わせるべく、原本では声聞などに四聖諦や十二支縁起を説くとなっていたのを書き改めたものと思われる。それはあく迄も彼の『法華經』の解釈であって、彼も一般的には声聞に十二支縁起が説かれたと考えたのではなからうか。

「後の五百年（歳）」という表現は大乘經典に屢々見られるが、大別すると、いわば像法とか末法という歴史観と結びついたものとそうでないものがあるようである。『金剛般若』ではサンスクリット本では一応四箇所（六、一四b、一六b、二二b）に「後の五百年に正法が滅するとき」という決り文句が見られるが、羅什訳では、その

うちの二回は「後の五百歳」だけ(岩波文庫『般若心経 金剛般若経』四八、七六頁)、あとは「末世」(八八頁)、「未來世」(一〇六頁)だけになっている。つまり、末世は末法の世ではなく、単なる未來世である。『金剛般若』では釈尊が「解空第一」のスピーチに般若・空の教えを説き、後の五百年にこの教えを受持するものは持戒、修福の智者(五〇頁)〔希有(七八頁)〕であり、佛に供養する者よりもこの経を末世に受持する者の功德の方が計り知れない程大きい(八八頁)と言う。このことはこの経典を提唱し宣教した者達が、自分たちの教えは佛説であり、自分達はいわば、後の五百年の菩薩大士として佛によって予言され、保証されていることを示そうとしていたものと考えられる。平川博士(『初期大乘仏教の研究』春秋社 六五―七二頁)は、この「後の五百年」が大乘佛教成立の年代を示すものでないことを論じておられる。歴史的な事実を示すものでないことはその通りであるが、しかし『金剛般若』の提唱者などの意識のなかでは彼らの時代が正に「後の五百年」であったことは疑えない。しかし彼らはその時代を「正法の滅するとき」とは考えていない。末世にこの経を受持する者の功德が大であるのは、時代が末法だからではなく、この経が甚深で真の教えだからである。サンスクリット本の「正法が滅するとき」は、後代にこの経典を正しく理解していかないものが機械的に附加したものである。後「後の五百年」と「正法が滅するとき」というこの二つの表現は元来別個の背景のなかで成立したものと考えられる。般若経の明るさは末法といった歴史観とは無縁のものである。平川博士によれば、『大般若経』の「後の五百年」は後代の附加で『小品』のそれは訳者、羅什の附加(七一頁)となるが、羅什はこの場合は『金剛般若』によって附加したことになる。一方『法華経』では「葉王菩薩本事品」と「普賢菩薩勸発品」に見られる「後の五百年」にはサンスクリット本にも「正法が滅するとき」という表現は加えられていない。羅什訳の「葉王品」の二箇所(二〇四、二〇八頁)にもないが、「普賢品」では「於後五百歳濁悪世中」(三二〇、三二二頁)と濁悪世が加えられている(三三二頁にはなし)。これは『法華経』を貫く歴史観に基づいて羅什が訳し加えたものであろう。「安樂行品」では「後の五百年



に正法の滅するとき」という決り文句がある（ケルン本 二八二頁）が、羅什はこれを「末法」（二五六頁）と訳している。羅什は恐らく「後の五百年」は濁悪世ではあっても、末法ではないこと、しかし「正法が滅するとき」は正に末法に他ならぬと解釈して、「後の五百年」を削除したのであろう。しかも正法の次に像法が来るといふ考え方は『法華経』にも既に明瞭に述べられている。そこで羅什は濁悪世を像法と解したものと思われる。この『中論』で羅什は龍樹の時代を「後の五百歳の像法」と呼んでいるが、この両者を結びつけたのは、羅什であって、その背景にあるのは、彼の「濁悪世」という解釈であり、それは『法華経』の歴史観によるものであると考えられる。少なくとも般若経的な「後の五百年」観に由来するものではないと考えられる。この問題についてはしかし別に詳しく検討する。

(37) 『明快なことば』は冒頭で「注釈しようとする論者は『自よりも生じない、他よりも生じない』等である」と、いわゆる第一偈からが本文であることを明らかに述べている（Pr., P. 2, I, 5）。なお以上の問題については、三枝、前掲『中論』（上）三七頁、注(1)参照。

(38) バーヴァヴィヴェカは八種の否定がすべて勝義であると主張する（P. P., P. 6, II, 4～5）。ブッダパーリタも生等は世間的言説（*lokavyavahāra*）によると述べ（B. P. 5, II, 3～5）、第一偈の注釈の冒頭と末尾にそのことを繰返し強調する（B., P. 10, I, 15, P. 12, I, 3）。チャンドラキールティについては嚮の引用文（本文四二頁）参照。

(39) B., P. 6, II, 3～6.

(40) Pr., P. 11, II, 4～5.

(41) A., 35a2 ff.

(42) 両名共に一問答とし、前者はどちらが先でも同じことだと答え（P. P., P. 7, I, 15～P. 8, I, 1）、後者はブッダパーリタに従って『中の詩頌』第一章第三偈を引用し、生が先とは決まっていまいと答える（Pr., P. 12, II, 4～8）だ

けである。

- (43) ブッダパーリタの注釈では「礼拝の詩頌」は一〇頁迄、約九頁に亘って注釈が与えられているが、この問題はそ  
の中の約四頁を占めてゐる (B. P. 7. 1. 4 ~ P. 10. 1. 14) から、少なくとも量的には大きな問題として扱われている。  
(44) 『無畏』では A. 35b8 あたりから、生と滅の前後の問題から、生滅等の各々の否定の意味の説明へと論旨が移っ  
てゐる。  
(45) 「不断によって不滅である」等 (A. 35b4 ~ 5)。  
(46) 三〇 一ノ二一ノ二上八。なおこのような考え方の萌芽と言えるものとして、前の四つの否定を佛教内、後の四  
種の否定を異教の否定に配する解釈が『無畏』(A. 36b4 ~ 6) に既に見られる。  
(47) cf. A. 34a5, B. P. 2. 11. 5 ~ 6, P. P. P. 3. 11. 8 ~ 9, Pr. P. 11. fn6.  
(48) 三〇 二上八 ~ 中四。  
(49) A. 37b2 ~ 38b7.  
(50) A. 39b2 ~ 6 ~ 三〇 一ノ中二一ノ二五を比較せよ。  
(51) 四句 = 四縁<sup>⑤</sup>。羅什は第三偈の「縁中に在らず」の「縁」を注釈のなかで「衆縁」とするだけであるが、それ  
が四縁を指すことは言う迄もないであろう。しかしそれとの関連でこの箇所を四縁と読んで、次に来る四縁否定の  
伏線とすることは文脈的に無理である。  
(52) 縁起を一切有為法と解するのは『品類足論』大正蔵 二六 七二五下に既に見える。なお中村元「アビダルマの  
縁起説」(『福井博士頌寿記念東洋文化論集』早稲田大学出版部) 七二二頁以下参照。  
(53) 以上の二説は P. Pradhan, ed., *Abhidharma Kosābhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series  
VIII, Patna, 1967, (以下 A. K.) P. 138, 冠導本、卷九、一七〇一八 a に紹介され、Pr. P. 5 以下にも論じられて

いる。『俱舍論』のその前後の所述からこのように理解できると考える。

- (54) 「縁に待して起するが故に縁起と名づく。何等の縁に待するや。謂く、因縁等と。」『大毘婆沙論』大正蔵 二九四八一上。このように縁起が四縁説に解消されることは、前者の大徳 *Śīlabha* の語義解釈でも同じであろう。

- (55) 山口益『中論釈』1 弘文堂 昭和二年 一一六頁注6参照。

- (56) 正確に言えば『無畏』は第三偈のなかの縁等を分析して、縁を因縁等の四縁とし、等は異教が説く諸縁を示すと解釈する (A., 39a8~b1)。また『無畏』は第二偈の注釈で *Prakarana-praneti*. (ワレサーとよる) *rab tu byed pa r'tcom pa dag gis* とよしてあれこれの同義語で説かれたすべての縁がこの四種に含まれると言ふ (A., 39b7)。この *Prakarana* は『品類足論』に相当するのではないかと思われる。同論は未検証であるが、*Patthāna-pakarana* (『発趣論』) には二四縁が説かれている (木村泰賢全集、第五卷 大法輪閣 昭和四三年 六二五頁) とのことであるから、あるいはこの『無畏』をバーヴァヴィヴェカなどが受けついで、具体的に縁名を挙げたのではないかと考えられる。

- (57) バーヴァヴィヴェカは佛教他派の採用する諸縁が含まれているとし、『清浄道論』 (*Vissuddhimagga*, H.O.S., 41, 1950, P.457 ff.) が説く二四縁説のなかの一〇' 二一' 二二縁を挙げ (P.P., P.24, 1.19~P.25, 1.1) ' チャンドラキールティも、一〇' 六' 一一縁を挙げて四縁に含まれると説く (Pr., P.77, 1.5)。ブッダパーリタは『無畏』を引用して (?), 四縁に含まれるとする (本文三七頁参照)。『無畏』は二四縁説等を知らなかったのか、或いはその説が未成立だったのか?。前注参照。

- (58) A., 39b8~40a1. 各々順に *bskyed pa* (*utpādāna*) 'rten (*āsraya*) 'bar du ma chod pa (*anantya*) 'dhan byed pa (*ādhipatyā*)。

- (59) A.K., P.98, II.7~8 (第二章第六一偈 d)。

- (60) 注五ニ参照、羅什の訳語「因縁」と縁起については本文五三頁参照。
- (61) A.K., P. 98, l. 9 ~ P. 100, l. 2. (第二章第十六個 a b)。
- (62) A.K., P. 100, ll. 3 ~ 18. (第二章第十六個 c d)。
- (63) B., P. 26, l. 14 ~ P. 13, l. 7.
- (64) B., P. 15, l. 11 ff, P.P., pp. 29 ~ 30, Pr. P. 79. これらの注釈はこの偈が、眼や色等によって識が生ずるという認識上の縁起を説くと解釈する。
- (65) 『中の詩頌』第一〇章第一四偈などに説かれているようにナーガールジュナは二者の関係を「同一 (ekatva)」、  
 「別異 (anyatva)」、  
 「一 (AはBの) 基体 (adhara)」、  
 「四 (AはBに) 依存しているもの (adheya)」、  
 「田 (Aが) それ (B) を所有する (tadvat) に分析する。今はその第五の tadvat を縁と生という作用とに適用したものである。
- (66) 国訳一切経 中観部一 五七頁 脚注一参照。
- (67) R.H. Robinson, *Early Mahayana in India and China*, The University of Wisconsin Press, 1967, P. 84, P. 87.
- (68) 国訳一切経 中観部一 六五頁 脚注二七参照。
- (69) Robinson, *op. cit.* P. 84.
- (70) B., P. 15, l. 11 ~ P. 18, l. 16, P.P., P. 29, l. 12 ~ P. 35, l. 1, Pr. P. 79 ~ 81.
- (71) 山口前掲『中論釈』 一 一二五頁 注「参照」。
- (72) 三〇 二下一六 ~ 八。普通インドでは粘土 (mirā) を瓶の質料因として示し、瓶が水土和合して生ずるとは言わな  
 5。
- (73) A., 40b2 vニ〇 一二一四 ~ 一二上二を比較せよ。

- (74) Pr., P. 83, ll. 10~3. しかしこの程度の一般的な論述の場合は、羅什の説明なのか、原本の訳なのか決める決め手は見出し難い。
- (75) B., P. 23, l. 8~P. 25, l. 4, P. P., P. 43, l. 3~P. 45, l. 14, Pr., P. 84 ff.
- (76) yod pahi chos hdi dmigs pa ni / med pa kho nar ñe bar bstan / pū san はこの yad pahi chos とらう訳と、恐らくチャンドラキールティなどの注釈とによって偈のサンスクリットを san dharma と校訂している (Pr., P. 84, fn. 1&2)。
- (77) 前偈、中観部 一六一頁 脚注三四、宇井伯寿 国訳大蔵経 論部五 大正一一年 一四頁 脚注四〇。
- (78) 羅什訳の『法華経』には「真実微妙法」という表現はないようであるが、特に「方便品」には「甚深微妙法」という表現があり(坂本、前偈『法華経』上、七〇、七四、七六頁等)、それが「随宜所説」(二三六頁)「随宜(而)説法」(八八、一三二、一四〇頁)と、或る内的関連をもって用いられているようである(この点については別に考察する)。羅什はここでも真実微妙法(実法)を随宜所説と対照させて解釈していると考えられる。ただし「甚深」(gambhira)でなく、「真実」であるのは、原本が *gata* であったからであろう。
- (79) 『中論』では所縁縁と等無間縁の順序が入れ替っている。従って第八偈と第九偈は順序が逆である。それは羅什の第二偈の前半が「因縁次第縁 縁縁増上縁」と、五言づつに第一句と第二句をまとめるために、次第縁を先に、縁縁を後にする必要があったからで、それに合せて、偈と注釈の順序を変えたまでのことだと考えられる。因みにこの順序は『俱舍論』のそれと同じである(A. K., P., 98 ff. 第二章第六二~二偈参照)。
- (80) A., 40b8~41a2. 実質的には偈の繰返しに過ぎない。
- (81) 偈の後半を「だから滅しているものに対して何が縁であろうか。それ故に等無間(縁)はあり得ない」と読むべきだと注釈している(B., P. 25, l. 10, Pr., P. 86)。ただしバーヴァヴィヴェカはこの解釈を採っていない(P. P., P. 46,

1.14~P.48,1.4)

(82) 三〇 三十一一〜九。

(83) 「滅しつゝある」法は、偈自身にも説かれていないし、諸注釈にも見当たらない (cf. B. P. 25.1.4~P.28,1.1, P. P. P. 45.1.14~P.48,1.4, Pr. P. 85.1.7~P.86,1.16)。

(84) アビダルマでは増上縁 (*adhipatipratyaya*) の語義を「広大な」*adhika* で解釈し、あらゆる法はそれ自身を除いたすべての有為法の増上縁であるという点を強調する。そこでは増上縁たる本質はすべての他の有為法の存在を妨げないという障礙に求められている。従って増上縁はスッポンが月の存在を妨げないという意味で月の原因となると言われような、いわゆる「無力」で消極的な意味の縁となる。しかし『成唯識論』では「増上縁とは謂く、有法の勝れたる勢用ありて能く余の法において或は順じ、或いは違するなり。前の三縁も亦是れ増上なりと雖も、而も今第四は彼を除きて余を取る」(新導『成唯識論』卷七、法隆寺 三二八頁) と言う。後半は因、所縁、等無間縁も増上縁であるが、それらを除いた残りを増上縁と呼ぶということであるが、孰れにしてもここでは増上の意味は「勝れたる勢用」として理解されている。これは語義を *adhika* ではなく、*adhipateya* (力勝れていること) としていると考えられる。『無畏』以下も増上をそう理解している。先ず『無畏』は増上縁の意味を「有力性」(*adbhaya* *pa, adhipateya*) (注五八参照) とし、ブッダパーリタも増上縁を *adbhaya po nid* (*adhipateya*: cf. Pr. P. 87, fr. 2) で、*adbhaya pohi dnos po* (*adhipatibhava*) であるとこた上で、「それはまた、要約すれば、AがあるときBがあり、AがなければBはないとき、AがBの増上(縁) *adhipateya* である」(B. P. 28, II. 1~3) と述べて、「あるときある」だけでなく、十二支縁起の逆観の公式「ないときない」をも増上縁に含めている。スッポンがいなくても月は存在するであろうから、「あるときあり、ないときない」というこの増上縁は無力な無障礙の意味でなく、「有力」な積極的な原因であることを示そう。十二支のこの「あるときあり、ないときない」が論理学におせる肯

定的必然性(anvaya)と否定的必然性(vyatireka)になったと言われる(桂紹隆「ダルマキールティの因果論」(南  
部佛教 第五〇号 昭和五八年 一一一頁)が、それもこの増上縁観と関係があるのかも知れない。『成唯識論』  
の「順」と「違」はこの両者に相当するのではないかと考えられる。チャンドラキールティはブツダパーリタに従  
う(Pr.,P.87,1.1)が、逆観の公式は除いている。バーヴァヴィヴェカはこの増上縁観には全く触れていない。

- (85) B.,P.28,1.1~25, P.P.,P.48,1.4~14, Pr.,P.88,1.17~P.87,1.3. 前注で論じた点を除けば、これら諸注釈は増上  
縁については皆極く簡単に偈をパラフレーズするだけで、この縁起の公式に深入りするのを避けている如くでさえ  
ある。

- (86) 例えば『撰大乘論』(長尾雅人『撰大乘論』上 講談社 昭和五七年)一・二八、一七五頁。  
(87) A.,41a3. 『無畏』の注釈は偈に二三語加えただけのものである。

- (88) 説+縁③(大正三〇 三頁 脚注8)。これに従えば、「佛は(増上)縁を説けり」となるが、採らない。

- (89) Pr.,P.54~5.

- (90) B.,P.28,1.16~P.29,1.2, P.P.,P.48,1.15~6, Pr.,P.87,1.4. バーヴァヴィヴェカとチャンドラキールティは  
\*(tantu)と在(pata)を例とす。

- (91) Robinson, *op. cit.* P.86.

- (92) A.,41a4~5, B.,P.28,1.16~P.30,1.4, P.P.,P.48,1.15~P.50,1.6, Pr.,P.87,1.4~20.

- (93) A.,41a5-υ110 三中一九~二〇を比較せよ。

- (94) A.,41ab.

- (95) B.,P.30,1.10~17.

- (96) 三〇 三中1三~1四。  
三〇 三中1三~1四。

- (97) Pr., P. 87, 1. 12 ~ P. 88, 1. 4. この点は何に論じる。
- (98) A., 41a7.
- (99) A., 41b3.
- (100) P. P., P. 52, 1. 12 ~ P. 53, 1. 2. 「バーヴァヴィヴェーカは非縁の否定を「単純否定」(prasaṅgyapratishedha) とする」といふ。
- (101) B., P. 31, 11. 8 ~ 9, P. P., P. 51, 11. 9 ~ 10, Pr., P. 88, 1. 10, P. 89, 1. 2.
- (102) B., P. 31, 1. 1 ff, P. P., P. 51, 11. 2 ~ 4, Pr., P. 88, 1. 9 ff. チャンダラキールティは「縁からつくられたもの」(pratyaya-maya) や縁の變化(pratyaya-vikāra) (1. 9) とする。粘土と瓶を例とするのはバーヴァヴィヴェーカである。注九

○参照。