

東洋の思想と宗教 第40号 令和5年(2023)3月 抜刷

ガンダルヴァの都城
——『根本中観頌』の「意味」——

齋藤直樹

ガンダルヴァの都城 ——『根本中觀頌』の「意味」——

齋 藤 直 樹

1.

Dharma, bhāva, vastu, pratyaya などと並んで、適用可能な文脈が多岐にわたるがゆえにその譯語の選定が特に困難なサンスクリットの名詞が artha である。その語義は二つの範疇に大別されうる。一つは外在的な諸対象を包攝する概念であり、日本語においてはさらに具體的かつ現動的な「事物」と、教理體系上の基礎的な諸項目などを表す padārtha とほぼ同義の「事項」とに譯し分けられる。bhāva も artha 同様、多くの場合「事物」または「事項」と解されるが、artha がもつ概念には bhāva にはないある一定の制限が加えられる。私は artha の譯語の一つとして「實象」を使用するが、それは後述する artha のもう一方の語義の一つ「實利」を顧慮しつつ、「事物」と「事項」とを取えて一語に統合し、「實利をもたらす対象、事象もしくは物象」を表示するための便法である。龍樹(Nāgārjuna, ca. 150-250 C.E.) 作『根本中觀頌 *Mūlamadhyamakārikā*』(MMK, 以下略號として漢譯名『中論』を使用)におけるこの語義での artha は七例、たとえば *santy arthā ye ca ke cana* 「諸實象としてあるもろもろのもの」(11.7)¹ や *anānārtham* 「種々の實象がない」(0, 18.9, 11)² などが挙げられる。

1 月稱(Candrakīrti, ca. 600-650 C.E.)はMMK 11.7の artha を padārtha と解釋し、その具體例を列挙している。Cf. PrasPa, p.225: *api ca ye 'py anye padārthā jñānajñeyapramāṇaprameyasādhanasādhyāvayavāvayaviṅṅagunyādayas teṣāṃ api pūrvā koṭi na vidyata iti yojyaṃ*. 「知、所知、知量、所知量、能證、所證、部分、有部分(全體)、屬性、屬性擔體など、他の語實象にも以前の極致は現存しないということが適切である。」

2 *anānārtha* は歸敬偈にも現れる重要な語であり、従来の研究においても解釋の相違によりことなる譯語が提示されており、意見の一致は見られていないが、私は(後述する)MMK 全體の論理構成を根據として、否定接頭辭を存在の否定、artha を「實象」と捉えて、「種々の實象の無」と理解することを提案する。Cf. チベット譯(叶 2011, p. 12): “*tha dad don min*”, 鳩摩羅什(叶 2011, p. 13): 「不異」, 三枝 1984, p. 85: 「[何ものも] 異なっている

「實象」を表す artha の語義に加えられる内包的制約によって artha にはそれとは別のいくつかの語義が與えられる。それはすべて人間の諸活動における肯定的もしくは有益なものとして捉えられる「意味」「目的」そして「實利」である。釋迦牟尼の固有名 Siddhārtha の artha はこれら三つのどの語義においても捉えられるが、具體的な事物あるいは特殊な事項とは見なされがたい。三語義に應じて、その名はそれぞれ「意味を完成したもの」「目的を成就したもの（漢譯「義成就」）」「實利を獲得したもの」と解釋される。上述の「實象」も含めて、これらの語義はそれぞれの抽象性をことにしており、「意味」から次第に低下し具體的または外在的な「事物」に至る。artha を端的にそれだけで表すことができる日本語の名詞はないが、しかしそれらの概念の基礎において共通する一つの意味内容を見出すことは可能である。それは「獲得されるべきもの」であり、肯定的な価値の擔體あるいは「よきもの」である³。artha から派生する動詞 arthaya の語義「得ようと努める、請い求める」⁴がその基礎語がもつ包括的な意味の抽出の傍證となる。artha とは概念的であれ事物的であれ人間がそこに到達して取得することを試るべき一つのものである。

『中論』での artha の用例は、複合語の末尾におかれて副詞句「のために（を目的としてもつ）」をつくる場合を除いて十一を数える⁵が、上記の七例を除く以下の四例の artha を具體的かつ外在的なものを表す語によって捉えることには無理がある。それらは「意味」乃至「實利」というより高い抽象度をもつ概念によって理解されうる。

ことなく」、Kalupahana 1986: “the non-difference”, 奥住 1988, p. 53: 「別異なる意味がないもの」、本多 1988, p. 3: 「不多義」、丹治 1988, p. 2: 「多数のものでもなく」、Inada 1993, p. 39: “non-differentiation”, 立川 1994, p. 78: 「種々なるものなく（あるいは、種々なるものでなく）」、中村 2002, p. 320: 「何ものもそれ自身において分かたれた別のものであることはなく」、瓜生津 2004, p. 187: 「何ものも別異であることなく」、Weber-Brosamer/Back 2005, p. 1: “Nichtvielheit”, 叶 2011, p. 13: 「无有多」、Siderits/Katsura 2013, p. 13: “(neither singularity) nor plurality”, 桂・五島 2016, p. 9: 「不異」、丹治 2019, p. 180: 「種種のものなく」。

3 英語の good(s) と獨語の Gut が「物品」の語義をもつことに語の意味の同様の轉移が看守される。Cf. pw. s.v. artha 7) Gut, Besitz. なお、「もの」としての bhāva にはそのような肯定的な含意はない。

4 pw. s.v. arthay 1) streben, 2) sich etwas erbitten.

5 MMK, 0 (2), 1.6, 4.2, 10.16, 11.7, 18.9, 11, 24.7, 8, 10.

我および諸有は同一性をもつ、または個々各別であると述べるひとびとを、わたしは教令の意味 (artha) を熟知したものとは思わない。⁶

以上 [の非難] に對してわれわれは言う。きみは空性への動機と空性 [という語]、そして空性の意味 (artha) を知らず、そのことによって [われわれを非難する] というしかたで無益な勞苦をなしている。⁷

「教令 (śāsana)」に屬しうる artha は「實象」ではない、それは「目的」あるいは「實利」とも解釋されうるが、より廣範な意味領域を含みうる「意味」がその譯語として適切である。龍樹が萬有を規定する基底質として提示する「空性 (śūnyatā)」にも「實象」という屬性は適合しない。これら二例以上に『中論』の思想の論究において重要な概念が paramārtha という複合語のそれである。この artha も上記の三語義のいずれとも對應するが、漢譯の「勝義」を勘案して、ここでは便宜上「至高の意味」をその譯語とする⁸。この概念は龍樹を祖師とする思想系統のみならず、インド佛教全般の修道論においても教理論においても極めて高い價值をもつ諸事項に係わる思惟を制約する概念である。たとえば、世親 (Vasubandhu, ca. 400-480) は「善 (kuśala, śubha)」を區分する際、「涅槃は至高の安寧であるがゆえに至高の意味として善である」⁹と述べている。『中論』のなかでもっとも長大でその論説の核心が表明される第二十四主題「四聖諦の考査」にその語が三度、しかも、『中論』全體で以下の二詩節にのみ現れる。

二つの眞在に依據してブツダがたの諸法の説示がある。[すなわち、] 世間

6 ib., 10.16: ātmanāś ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca prthak prthak/ nirdīśanti na tān manye śāsanasyārthakovidān//

7 ib., 24.7: atra brūmah śūnyatāyāṃ na tvam vetsy prayojanam/ śūnyatāṃ śūnyatārtham ca tata evaṃ vihanyase//

8 鳩摩羅什による ib., 10.15 の (na ... cāsanasya) artha (kovidān) に對する「(不得佛法) 味」の譯が artha の語義の一端をあらわにしている。

9 AKBh, p. 202, 7: nirvāṇam hi sarvadubkhavyupaśamah. tataḥ paramakṣematvāt paramārthena kuśalam ārogyavat.

の被覆による真在と、至高の意味としての真在とである。¹⁰

言語的慣行に依據せずして至高の意味は示されない。至高の意味に到達せずして、涅槃は證得されない。¹¹

これら二詩節は、諸有 (bhāvāḥ) の空性 (śūnyatā) という条件のもとでは四聖諦のみならず、佛教教理において不可缺のその他の諸事項さえもすべて非有 (abhāva) になるという論敵からの非難に對して¹²、論敵による空性の理解に三つの過失があることの指摘がなされた直後に提示される¹³。「至高の意味としての」と「被覆による」という真在 (satya) の二領域への区分は諸事項の眞理性を制約する、佛教教理の體系構成上の仕様であり、龍樹はそれをここで「ブツダの甚深なる教令における本眞」に適用する¹⁴。佛教における「眞在」の典型は聖者のための四事項すなわち「苦」「集起」「抑絶」及び「道」であり、「本眞 (tattva)」あるいは「法性 (dharmatā)」については第十八主題などの他章でその内容の規定がなされている。それは特に「ブツダの教令」の本質¹⁵、ま

10 MMK, 24.8: dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā/ lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ//

11 ib., 24.10: vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate//

12 ib., 24.1: yadi śūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayah/ caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate// 「もしこのすべてが空であるならば、現出はあらず、亡失 [もあら] ない。きみにとって四つの聖なる真在は非有であることが歸結される。」

13 論敵の三つの過失は三つの疑問と見なされ、それらへの直接の回答が同章第十八詩節で與えられる。これら二つの詩節の連關に關して拙稿、齋藤 2016 を参照されたい。

14 MMK, 24.9: ye 'nayo na vijānanti vibhāgam satyayor dvayoh/ te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāsane// 「これら二つの眞理の区分を認識しないものたちはブツダの甚深なる教令における本眞を認識しない。」

15 ib., 15.6: svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca/ ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane/ 「自有と他有、有と非有を見るものたちはブツダの教令における本眞を見ない。」、18.8-9: sarvaṃ tathyam na vā tathyam tathyam cātathyam eva ca/ naivātathyam naiva tathyam etad buddhānuśāsanam// aparapratyayaṃ śāntam prapañcāir aprapañcitam/ nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣanam// 「あらゆるものは眞實である、あるいは、眞實でない、あるいは眞實でありかつ非眞實である、あるいは非眞實ではなくかつ眞實ではない」。これ [らすべて] がブツダがたの教令である。他者を依因とするものではなく [、みずから得るものである]、静寂である、諸多端によって多端化されることがない (aprapañcita),

たは知者が具備するもの¹⁶として捉えられている。それとは對照的に、「至高の意味」そのものについて龍樹はただの一語も費していない。

續く詩節における「至高の意味」には「として（具格または從格）」という、他の概念への制限となる副詞的使用のための語尾または格が付されておらず、その語が一つの獨立した概念の提示として使用されている。第十詩節を敷衍すれば「至高の意味は言語的慣行に依據して示されえ、涅槃は至高の意味への到達によって證得されうる」という解釋が得られる。これによれば、「至高の意味」が示される可能性、そして涅槃への到達の可能性が、少なくとも龍樹の思惟に抱懷されていることが示唆される。思想の提示に關してこれほど肯定的な言明は、否定を貫徹するこの論書の他の箇所には一つとしてない。

しかも、これらの詩節が傳える積極的な思想の前半は「思の活動域が無効となる時、所言が無効となる。法性は、涅槃のごとく、生起したものであるものでも抑絶したものでもない」¹⁷という言明に抵觸する。「法性」と「涅槃」が「所言」から除外されるならば、「至高の意味」もそれらと同様に示されえないものとして扱われなければならないのではないか。その後半は「流轉を涅槃から區別するいかなるものもない。涅槃を流轉から區別するいかなるものもない」¹⁸という言明に抵觸する。涅槃が流轉と同等であるならば、その達成はいかにして目的たりうるのか。言語的慣行によって示されうる、そして涅槃の證得の條件となる「至高の意味」という語は龍樹の思惟においていかなる「意味」をもつのか、その疑問が本稿の考察の發端をなす。

2.

『中論』はその冒頭から全篇にわたって否定に満ち溢れている。それは存在の否定である。「ある」を表す二つの動詞 *asti* (*du. stah, pl. santi*「現在する」)及び

離分別である、種々のものではない、これらは [すべて]、本眞の特徴である。

16 *ib.*, 26.10: *na vidvāms tattvadarśanāt*/「知者は[その]本眞の知見のゆえに、[作爲體では]ない」

17 *ib.*, 18.7: *nivṛttam abhidhātavyam nivṛtte cittagocare/ anutpannāniruddhā hi nirvānam iva dharmatā//*

18 *ib.*, 25.19: *na saṃsārasya nirvānāt kim cid asti viśeṣanam/ na nirvānasya saṃsārāt kim cid asti viśeṣanam//*

vidyate (pl. vidyante 「現存する」) は『中論』全 448 詩節¹⁹のなかでそれぞれ 84 回もしくは 91 回 (samvidyate の 3 回を含む) 現れる。そして假定、反語、傳聞、論敵の発言及び肯否の対比を述べる文での使用を除けば、兩動詞はその全用例において否定詞 na を伴っている。言い換えれば、すべての主語について、ある条件のもとでは「如來 (tathāgata)」でさえ、その指示対象の存在が否定される²⁰。

『中論』においてその存在が否定されるすべてのものを包攝する概念が「有 (bhāva)」であり、それは「空性 (śūnyatā)」によって規定されるはずのなにかである。ただし「有」は「非有」を對極とする概念であり、どちらに對しても「あらない」という述定がなされるゆえ²¹、言い換えれば両者は存在によって規定される、つまり存在よりも下位の概念であることは注記されなければならない。

龍樹は「依存共起 (pratityasamutpāda)」, いわゆる「緣起」の教理を傳統的な因果系列、たとえば「十二支緣起」の枠組みから解放して一般化し、諸有すなわち諸事物と諸事項（以下「事物-事項」と表記）のすべてを相互依存的二項對立關係の一つの項として措定するための原理として適用する。原因と結果も、生起と抑絶や一と多などの對極的に對立する兩項も、そこでは相互に依存しつつ共起するものと見なされる。その原理は「一方がなければ他方もない」という定式に還元されうる²²。あらゆる有は二項連關の一方の極に過ぎず、他者から獨立したそれ自體としては存在しない。端的に「いかなる有もあらない」²³とも述べられている。

あらゆる諸事物-事項の存在を否定する一方で、『中論』のなかで決して

19 叶 2011 は第十二主題第五詩節を除外し全 447 詩節とする。

20 たとえば、MMK, 22.7: na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃ cana/ na cāsti nirupādānaḥ kathaṃ cana tathāgataḥ// 「しかも、[いまだかつて] 取り込まれたことのない、いかなる [五分支の] 取得も生じない。そして [五分支の] 取得をもたない如來は、どのような在りかたでもあらない。」

21 ib., 25.16: naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate/ 「もし涅槃が非有として [現存] せず、かつ有として現存しないならば」

22 Cf. 齋藤 2020, pp. 5-6.

23 MMK, 19.6c: na ca kaś cana bhāvo 'sti.

否定されない諸概念が認められる。それらのうちの一方は「ブッダの教令 (buddhaśāsana)」あるいは「本眞」、一般的に眞理に類するものであり、それらに對して龍樹がくだす評價については特段の検討を要しないであろう。それらとは別に、龍樹は一つの原理を固守している。「至高の意味」が示される可能性を示唆し、自分が乗っている馬を忘れているとして論敵を揶揄したあと、龍樹は論敵の見解が因果の有效性に對する支障となることを指摘する。

もしきみが諸有の自有として現實有を見やるならば、そのようであるとき、きみは原因と依因をもたない諸有を見ている。

[従って] きみは作果と作因、作爲者と作具と能作、生起と抑絶、並びに結果を毀損している。²⁴

「作爲 (karman)」に關連する諸事項に對する龍樹の竝々ならぬ關心は、上記の引用文の重要性からのみならず、それらに關して二つの主題 (第八, 十七) が立てられていることから窺われる。『中論』全二十七主題のなかで、二度取りあげられる事項は「作爲」以外にない。しかも、第二主題「既歩所、未歩所、現歩所の考査」において歩行運動と歩行者との同一性の假定から作爲と作爲者との同一性という教理上は認められない歸結が導かれることが述べられており²⁵、作爲-作爲者關係が歩行-歩行者關係よりも基底のあるいは一般的なものとして捉えられていることが看取される。しかしそれら二章において「作爲」に係わる諸事項の「ならない」ことが論證されている。その存在が否定されるにも係わらず、それらを毀損するとして龍樹が論敵を非難する理路が問われるべきである。

龍樹は「作爲者」(または「作爲體」と「作爲」とを「現實有のもの」「非現

24 ib., 24.16-17: svabhāvād yadi bhāvānām sadbhāvam anupaśyasi/ ahetupratyayān bhāvāms tvam evaṃ sati paśyasi// kāryam ca kāraṇam caiva kartāram karaṇam kriyām/ utpādam ca nirodham ca phalaṃ ca pratibādhase//

25 ib., 2.19: yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi/ ekībhāvah prasajeta kartuḥ karmaṇa eva ca// 「すなわち、もし歩行運動そのものが歩行者そのものとしてあるとすれば、作爲者と作爲も同一のものであるということになろう。」

實有のもの」「現實有かつ非現實有のもの」とに区分し、一方のものがそれら三つのどの規定のもとにあっても両者の連關が成り立たないことを解明する。この箇所は恐らく、その作者がこれら三規定によって区分される「歩行者」と「歩行」との連關について、その不成立という歸結だけを述べて、その理由の提示を控えた第二主題第二十四と二十五詩節²⁶を引きとって敷衍するものである。月稱（Candrakīrti, ca. 600-650 C.E.）の注釋『明澄な語句 *Prasannapadā*』による解説を参照しつつ、作爲と作爲者がともに現實有である場合の両者の不連關を明らかにしよう。

現實有〔の作爲者〕に屬する能作はあらない。そして作爲は作爲者をもたないものとなろう。

[なぜなら、]作爲體という表現は能作を導因とするからである。「[かれが]なす」と[言われるように]、能作と結びつくなんらかの現實有のものだけが、作爲體という表現を得る。従ってまた、そのような能作を原因として[すでに]作爲體という表現を得たものに、[その作爲體が]それによって作爲をなすであろうような、さらに別の能作はない。能作がないがゆえに、作爲體が作爲をなさないとき、作爲は作爲體を必要としない、[つまり]作爲者をもたないものとなろう。しかるに、作爲者をもたない作爲はありえない。²⁷

26 ib., 2.24-25ab: *sadbhūto gamanaṃ gantā triprakāraṃ na gacchati/ nāsadbhūto 'pi gamanaṃ triprakāraṃ sa gacchati// gamanaṃ sadasadbhūtaḥ triprakāraṃ na gacchati/* 「現實有の歩行者は三種 [すなわち現實有、非現實有、現實有かつ非現實有という三種] の歩行運動 [のいずれか] を歩かない。非現實有の [歩行者] も、[それら] 三種の歩行運動 [のいずれか] を歩かない。現實有かつ現實有でない歩行者が三種の歩行運動 [のいずれか] を歩くこともない。」

27 *PrasPa*, p. 181, 4-8: *sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syād akartṛkaṃ /8.2ab/ kriyānibandhanatvāt kārakavyapadeśasya / karoti [iti (tib.: byed do shes bya ba'i) kriyāyukta eva kaś cit sadbhūtaḥ kārakavyapadeśaṃ labhate / tataś ca tasyaivaṃvidhasya kriyāhetukala bdhakārakavyapadeśasyāparā kriyā nāsti yayā karma kuryāt / kriyābhāvāc ca yadā kārakaḥ karma na karoti / tadā kārakanirapekṣaṃ akartṛkaṃ karma syāt / na cākartṛkaṃ karma sambhavati /*

現在する一つのものが「作爲體」という名稱で呼ばれるとき、それは能作 (kriyā) をもつものとしてそう呼ばれる。「かれがなす (karoti)」という現在形の言明は、ある作爲體に能作が結びついている限りにおいて意味をなす。従って「作爲體」と呼ばれるあるものが現實有であるならば、それはすでに一つの能作と結びついているはずである。しかるに、その命名の根據となる能作、つまりあるものを現在する作爲體たらしめている能作は、その作爲體がなんらかの作爲をなすときの能作と同じ能作ではない。なぜなら、作爲體がなんらかの作爲をなすとしても、その作爲をなすための能作はその命名の根據となる能作とは別のものであるから、そしてすでに一つの能作と結びついている作爲體がさらにそれとは別の能作と結びつくことはない。従ってほかならぬその作爲體はいかなる作爲もなさない、ということになり、そこから、なんらかの作爲は作爲體を必要としない、という言明が導かれる。この歸結は一般的に承認されているはずの、作爲體をもたない作爲はありえないという知見に相反する。全く同じ理路が「作爲者」と「作爲」を置換した言明の解説にも適用される。

龍樹は作爲體 (作爲者) と作爲とを媒介する第三項として能作すなわち現動的な働きまたは行いという概念を作爲體に結合するものとして導入する。一つの能作と結びついた作爲體は作爲をなすための別の能作をもたないという見解は、すでに一つの結合者をそなえたものがそれとは別の結合者をもつこと、あるいは、一つの同じものが二つのことなる結合者をもつことを誤謬と斷定する、龍樹の思考のもっとも基本的な規則の一つの適用例である。この規則は、第二章で現歩所または歩行者と歩行との關係の不成立の根據として三たび示された「二つの歩行」を導いたその規則にほかならない。「それでもなお歩行者が歩くのであれば、二つの歩行運動があるということになる。すなわち、それによって「歩行者」と言われるときの [その歩行運動] と、現在する歩行者がそれを歩くときの [その歩行運動] とである。」²⁸

しかしある作爲體もしくはある作爲への複数の能作の結合の禁止の根據を龍樹は述べていない。それらが同一性を保持しつつ二つの別個の能作をもつとい

28 ib., 2.11: gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati/ ganteti cocyate (dJ: cājyate) yena gantā san yac ca gacchati//

う可能性は想定されていない。それを正當化するための「同時に」という条件も、時間の推移によって、あるいは轉變においては同じ一つのもが異他のものを擔う——その歸屬系列の究極の基體が原質（prakṛti）——というサーンキヤの學說などへの言及もない。注釋にもそれに關する説明は加えられていない。つまり龍樹は作爲體と作爲という運動すなわち必ず時間を含む事象に係わる二項關係の分析において時間的推移もしくは變化という条件、そして屬性を擔う基體という圖式を無視していることになる。同一のものにおける結合者の重複が拒否されなければならない理由は、恐らく言語的慣行に訴えるものであろう。つまり「ひとりの歩行者が二つのことなる歩行をもつ」あるいは「一つの作爲體が二つのことなる能作をもつ」という言明は、時間の経過と、一つの同じ事物が複数のことなる性質をもちうることなどを考慮すれば眞とも判斷されうるが、しかし反省的思考を介さない判斷においては容易に偽と見なされるということである。

ただし二つのものの結合の分析において時間が除外されていることは、龍樹の思考の瑕疵では決してない。「有」または「法（dharma）」と呼ばれる諸事物-事項が取り結ぶ諸關係の考査において時間が等閑に付される理由は、むしろ龍樹の論敵がかれらの論說の基礎におく「自有（svabhāva）」という概念のうちにある。後述するように、のちの章で「作爲」をふたたび批判の俎上に載せる際に龍樹はその概念を適用することになる。

續いて非現實有の作爲體と非現實有の作爲との連關の假定から、兩者の無因性が導かれる。

もし非現實有の作爲體が非現實有の作爲をなすならば、作爲は原因をもたないものとなるであろう。作爲者も原因をもたないものとなるであろう。²⁹

月稱によれば非現實有の作爲體は能作をもたないが、能作は「作爲體」という名稱の原因であるから、その作爲體は原因をもたないものであることになる。

29 ib., 8.3: karoti yady asadbhūto 'sadbhūtam karma kāraṅkaḥ/ ahetukaṃ bhavet karma kartā cāhetuko bhavet//

作爲についても同様である³⁰。能作すなわち現動的な働きをもたない作爲者と作爲には過去のそれらも含まれるはずであり、それらに無因性を歸することによって、龍樹は流轉の概念の理論的な根據となる諸事項の存在の否定を導いていく。第四から第六詩節にかけて、無因という前提からただちに作果、作因の存在の否定が導かれ、そこからさらに能作、作爲者、そして作具の存在が否定され、法と非法の、結果の、解脱と天への道までの存在の否定が続く。

『中論』ではさらに「現實有かつ非現實有の」という組み合わせられた規定に係わる作爲者と作爲との連關の不成立を表明する詩節が続くが、それらの分析を割愛しても、そこでの議論の主旨に關する考察に支障をきたすことはない。

3.

『中論』第十七主題「作爲と果の考査」では、正量部のいわゆる「不失法 (avipranāśah dharmah)」すなわち作爲に屬する消失しないものの教説への應答が展開される³¹。それに先立つ第十五主題「自有の考査」で明確に規定された「自有」が、ここで作爲とそれに連關する諸事物-事項の在りかたに關する理論の重要な論據として導入される。

なぜ作爲は生起しないのか。[作爲は] いかなる觀點からしても離自有であるから。

そしてそれは生起しないものであるがゆえに、消失しない。

自有としてあるとするならば、作爲は疑いなく永續するものであろう。

そして作爲はなされないこととなろう。なぜなら、永續する[作爲]はなされないから。³²

30 PrasPa, p. 182,5-7: asadbhūtaḥ kāraḥ kriyārahitaḥ / kriyā ca kārakavyapadeśe hetur iti kriyārahitaḥ kāraḥ 'pi nirhetukaḥ syāt / karmāpy asadbhūtaḥ nirhetukaḥ syāt / 「非現實有の作爲體とは能作をもたないものである。そして能作は作爲體という表現における原因であり、よって、能作をもたない作爲體も原因をもたないものであることになろう。非現實有の作爲もまた原因をもたないことになろう。」

31 第二十偈までの論敵の發言と第二十一偈以降の龍樹の答辯というこの章の構成が廻諍論のそれと一致することは興味深い。

32 MMK, 7.21-22: karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaḥ yatas tataḥ/ yasmāc ca tad

「自有」とは因果連關から獨立して存在し、ある有をそのものたらしめている、その有の存在性の本然的な形式であり、その自己同一性の根據である。それはつくられることもこわされることもない、變化を免れたもの、推移しないもの、時間に屬さないものと見なされる。その極めて嚴密な自己同一性は、そのものの獨立自存性または他者からの異他性を内包する³³。龍樹の論敵は諸有を自有として、つまりそれ自體として個別に自存するものとして捉えている。³⁴ 論敵のそのような見解に反して、龍樹自身は自有としての諸有の存在を徹頭徹尾否定する。

依存して生成するあれやこれやのものはすべて自有としては終熄したものである。それゆえ、生起しつつあるものは終熄したものであり、生起そのものも終熄したものである。³⁵

しかし、一つの有それ自體そのものこそが自有であることを主張する論敵は、「別様になる (anyathābhāva)」、すなわち變化する諸有はたしかに「離自有 (niḥsvabhāva)」ではあっても、たとえば空性という性質によって規定される諸有は、その性質がそれに歸屬するはずの一つの同じものであり、決して「非自有 (asvabhāva)」ではありえないという反論を提示する。

諸有は離自有である。〔諸有における〕別様になることの知見のゆえに、諸有は空性をもつがゆえに、非自有である有はならない。³⁶

anuppannam na tasmād vipraṇāsyati// karma svabhāvataś cet syāc chāśvatam syād asaṁśayam/
akṛtam ca bhavet karma kriyate na hi śāśvatam//

33 ib., 15.2cd: akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca// 「なぜなら、自有は人工的ならざるものであり、他を必要としないものであるから。」 ibid., 15.3: kutah svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati/ svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate// 「自有の非有において、いかにして他有が生じることになるか。なぜなら他有がもつ自有が他有と稱されるのだから。」

34 ib., 1.10ab: bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattā vidyate yataḥ/ 「離自有の諸有に現在性は現存しないがゆえに」。

35 ib., 1.16: praṭītya yad yad bhavati tat tac chāntam svabhāvataḥ/ tasmād utpadyamānam ca śāntam utpattir eva ca//

この論難を受けて、自有の有無によって有の存在性が規定されるという暗黙の前提的理解にまで龍樹の批判は向けられる。自有の有無という条件のもとでは、いずれの場合にも變化が成り立たないことが暴かれる。

〔諸有に〕自有が現存しないならば、なににおいて別様になることがあるうか。もし〔諸有に〕自有が現存するならば、なににおいて別様になることがあるうか。³⁷

變化はなにものかの變化でなければならないが、そのなにものかが自有と離れているならば、なにが變化したかを特定することはできない。逆になにものかが自有としてあるならば、定義上それは變化しえないことになる。すなわち、自有と有は概念的には別立されても、存在者としてたがいに分離されえないがゆえに、なにものかにおける自有の存在か非存在かという二項對立の構圖は變化を捉えることができない。「別様になる」という一般的に認められる知見に従う限り、自有という概念は涅槃への到達を目的とする理論の枠組みにおいて不要もしくはむしろ有害である。「別様になること」は解脱の可能性に係わる、修道上の實情に即した重要な事實であるがゆえに、それを捉ええない、存在という概念の周縁に膠着する思考の構圖は放棄されなければならない。

しかし諸有がもつ存在を見、または非存在を見ている、知性の劣ったものたちは、見られるものが鎮靜している吉祥を見ることがない。³⁸

自有と他有、有と非有を見るものたちはブツダの教令における本眞を見ない。

36 ib., 13.3: bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt/ asvabhāvo bhāvo nāsti (dJ: nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti) bhāvānām śūnyatā yatah//

37 ib., 13.4: kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvaś cen na vidyate/ kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate//

38 ib., 5.8: astitvam ye tu paśyanti nāstitvam cālpabuddhayah/ bhāvānām te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam//

『カーティヤーヤナへの教誡』³⁹のなかで、有と非有とを熟慮する世尊によって「ある」ということと「あらない」ということの両方が否定された。「ある」ということは永續を捉えることであり、「あらない」ということは中斷の見解である。それゆえ、伶俐なかがたは、存在と非存在のどちらにも依存しないであろう。

「自有としてあるものがあらないことはない」と言えば、永續が、「かつて生じたがいまはあらない」と言えば、中斷が歸結する。⁴⁰

なにものかの存續に關して「永續 (śāśvata)」と「中斷 (uccheda)」という對極的對立項が想定される。しかし自有と他有との、または有と非有との對極的對立を前提的理解とする限り、やはり變化は決して捉えられない。永續は變化をこうむることのない同一物を必要とし、中斷は變化がそこで起こるはずの當體の持續が途絶するという、先の詩節ですでに提示された變化の不可能性がここで再確認される。

作爲の解明に關しても龍樹はそれと自有との結合という前提のもとでの理路の混亂を指摘する。自有をなす作爲は永續的に存在することになるはずであるが、しかし作爲が永續することはありえない。自有と結びついた作爲という見地は佛教の教理に深刻な錯誤をもたらし兼ねない。作爲とその結果との乖離への深刻な懸念が表明される。

もし作爲がなされないものであるならば、なされない〔作爲の結果〕に遭遇する危惧があろう。そのばあい、梵行不住者が梵行にあるという過誤が歸結する。

〔そうであれば、〕疑いなく、まさにすべての言語的慣行が妨げられる。しかも、〔そのばあい、〕善行をなしたものと悪行をなしたものとの區別は決

39 SN II, p. 17. 存在と非存在という無時間的極においてではなく、生成と消滅という時間の相のもとで諸事物-事項を見ることがすすめられる。

40 MMK, 15.6-7, 10-11: svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca/ ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsanā// kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam/ pratisiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā// astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam/ tasmād

して理にかなわない。

もし作爲は決着した〔まま存續する〕ものであるがゆえに、自有をなすものである〔と見なされる〕ならば、熟成が〔すでに〕熟成してしまったその〔作爲〕が、しかもなお再度熟成することになろう。⁴¹

作爲が流轉の決定的な要因であることは疑いえない。しかしそれが自有としてあるならば、なされなかった作爲を原因とする不當な結果に見舞われる可能性が認められることになり、善行または悪行のそれぞれにふさわしい結果が得られないことになる。あるいは、自有を有する作爲は落着したものとして變化することなく存續するはずであるから、一度熟成して結果をもたらしたとしても、その同じ作爲がさらにのちに再度熟成してまた別の結果を引き起こすという、是認されざる歸結が導かれることにもなる。

ここで龍樹は梵行に留まるもの、善行をなすもの、悪行をなすものがなんらかの結果をこうむることを否定していない。言語的慣行の實效性に疑念を向けてもいない。龍樹が因果連關の所與性を肯定的に了解していることは明らかである。作爲が自有としてあるという前提のもとでは、一般的に認められている因果連關に違犯する歸結が不可避となる。しかし因果連關は決して毀損されるべからざる眞實の一部であり、それに基くことにおいてそれらの諸關係のたんなる諸項としてのみ作爲とそれに係わる諸事物-事項は表示されうるに過ぎない。

作爲體は作爲に依存して、作爲はその作爲體に依存して現勢する。それ以外の成立のための作因をわれわれは見ない。⁴²

astitvanāstitve nāsrīyeta vicakṣaṇaḥ// asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam/
nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate//

41 ib., 17.23-25: akṛtābhyāgamabhayaṃ syāt karmākṛtakam yadi/ abrahmacaryavāśaś ca doṣaḥ tatra prasajyate// vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayah/ punyapāpakṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate// tad vipakvavipākam ca punar eva vipakṣyati/ karma vyavasthitam yasmāt tasmāt svābhāvika. m yadi//

42 ib., 8.12: praṭītya kāraḥ karma taṃ praṭītya ca kārakam/ karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam//

因果連關の系列もしくは相互依存する二項における結果の生成を龍樹は「現勢」という概念で捉える。その概念は、たとえば「生起」と「抑絶」あるいは「永續」と「中斷」のような一つの有と見なされうる事項としてではなく、一貫して現に起きていることを記述するための、それ自身として無規定な機能語として使用されており、その有無が問われることはなく、従ってその能作が否定されることもない⁴³。この概念の効果的な使用において、因果連關を構成する諸要素の物象化、つまりそれらを有と見なそうとする思惟傾向を回避するという作者の意圖が察知されるべきであろう。

「成立 (siddhi)」はなんらかの事物-事項の個別的規定またはそれらの関係が正しく立證されることを意味する。作爲と作爲體は相互依存によりそれぞれ現動的な事物となることにおいて成立している。なんらかの事物についての「成立」が見出されない場合、その事物の存在は肯定されない⁴⁴。第八章では言明が控えられていた作爲と作爲者の非存在がここ第十七章で明確に表明される。自有と一體となった作爲はいかなるものとも相互依存または因果連關を結ぶことができないがゆえに、その存在が否定される。従って作爲の相關項である作爲體も存在しない。それゆえ、それらの結果も存在しない。作爲、作爲者、結果の三者に加え、それらとの因果連關のうちにあるさらに三つの事項すなわち煩惱、軀體そして結果の享受者の存在も否定される (MMK, 17.26-30)。それらは呪術によって化作されたものと同様に「ならない」ものであるが、龍樹はそれらに決定的な烙印を押してその章を閉じる。

諸煩惱、諸作爲、諸軀體、諸作爲者、諸果報、[これらはすべて、] ガンダ

43 相互依存において、ib., 5.3: nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir na salakṣaṇe/salakṣaṇālakṣaṇābhyāṃ nāpy anyatra pravartate//「特徴をもたないものに特徴が現勢することではなく、特徴をもつものにおいて[も同様である]。特徴をもつものともたないものとは別のものにも[特徴は]現勢しない。」因果連關において、ib., 17.7: yo 'nkruprabhṛtir bhūjāt samtāno 'bhīpravartate/ tataḥ phalam ṛte bījāt sa ca nābhipravartate//「芽などからなる連貫が種子から現勢し、それに従って結果がある。種子がなければ、その[連貫]は現勢しない。」

44 たとえば ib., 2.21: ekibhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh/ na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate//「同一のものとしても、別々のものとしてもその成立が現存しない二つのものについて、それらの成立が一體どのように現存するのか。」

ルヴァの都城という種相をもつ、蜃氣樓や夢のごときものである。⁴⁵

作爲を始めとする、流轉に係わる主要な諸事物-事項は、自有をなすとなさざるとに限らず、どれも存在しない。それらはガンダルヴァの都城⁴⁶のような假象と同様である。この例證はこの箇所以外にも『中論』のなかでさらに二度使用されている。

幻影のように、夢のように、ガンダルヴァの都城のように、生起も、存続も、崩壊もそのようであると例示されている。⁴⁷

色形、音聲、味、可觸物、香、そして法はただガンダルヴァの都城の種相をもつ、蜃氣樓や夢のごときものに過ぎない。⁴⁸

この比喩は恐らく『中論』において俎上に載せられるすべての有に適用されよう。龍樹のその表象の源泉の一つの候補として、サンスクリットにおいて有とその外延の一部を共有し、事物-事項を表す「法」を幻影などと同等のものとする表象の一例が『八千頌般若經』に見られる。

では、良家の子息よ、諸法の實有原理とはいかなるものか。すべての法は非雜染でもあり、非純粹でもある。それはいかなる理由によるのか。すなわち、すべての法は自有として空であるから。すべての法は非生者、非生命、不成長、非人間、非人士であり、幻影に似、夢に似、反響に似、影像に似る。⁴⁹

45 ib., 17.33: kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca/ gandharvanagarākārā marīcisvapnaśamṛtibhāḥ//

46 「ガンダルヴァの都城」の描寫は Aṣṭa, p. 240 に見られる。そこは鈴の美しい音色が響く一種の樂園である。

47 MMK, 7.34: yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā/tathotpādas tathā sthānam tathā bhāṅga udāhṛtam//

48 ib. 23.8: rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāś ca kevalāḥ/ gandharvanagarākārā marīcisvapnaśamṛtibhāḥ//

49 Aṣṭa, p. 239: katamaś ca kulaputra dharmānām bhūtanayaḥ/ yad uta sarvadharmā asamkleśā

すべての法がそれ自體として空なるものとして規定され、それを根據として諸事物-事項の假象性を別決することにおいて、初期大乘經典に反映されている思想が『中論』にも引き継がれている。しかも龍樹は諸事物-事項を「ガンダルヴァの都城」などのような假象と同種のものとして断定する一方で、あらゆる事物-事項の存在を徹底的に否定する。しかし、たとい假象であるとしても、なんらかのかたちで表象されうるものとしての名稱をもつそれらに言及することは、存在の否定を貫徹しようとする龍樹の思想にとって抜き差しならぬ讓歩となりはしないか。なぜなら、その名稱が表示されるとき、それによって表象されるなにかが「ある」ということ、つまりその表象の對象としてのなんらかの「存在」が、たといそれが虚構であるとしても容認されるという不徹底に陥ることになるから。

それゆえ、みずからの理説の一貫性を破綻させ兼ねないこの例證の決して少なからぬ使用は、それを傳統の踏襲に基くたんなる修辭上の技法と判断することを躊躇させるに十分である。みたびというその回数は、假象の存在に言及することを回避するなんらかの理由の有無に係らず、表象可能なものとしてのその名稱を龍樹が十分な意圖をもって提示したことを示唆している。つまり「ガンダルヴァの都城」がその語によって表象されるのと同様に、あらゆる諸事物-事項は表示されてよい、たといそれらが「あらない」としても、なぜなら、否定は名稱すなわち對象の措定がなければありえないから、あらゆる存在が否定がなされなければならない。そのためにのみ名稱が示される。

4.

『中論』全篇を通していかなる諸事物-事項も存在しないことを明示するという龍樹の意圖の徹底は涅槃を解明した章の掉尾を飾るつぎの詩節をもって極まる。

あらゆる知得が鎮靜し、多端が鎮靜した吉祥なるもの、[そのような] い

avyavadānāḥ / tat kasya hetoḥ/ sarvadharmā hi svabhāvena śūnyāḥ / sarvadharmā hi niḥsattvā nirjīvā niḥpoṣā niḥpuruṣā niḥpudgalā māyopamāḥ svapnopamāḥ pratiśrutkopamāḥ pratibhāsoḥ /

かなる法もブッダによってどこでも、だれに對しても示されていない。⁵⁰

これは歴史上のできごとについての斷言ではない。法と呼ばれるものの理論上の地位がここで問われている。この詩節は『中論』の讀者にただちに歸敬偈を想起させ、そして兩者の言明の相反を疑わせるであろう。

抑絶なく生起なく、中斷なく永續なく、單一の實象なく種々の實象なく、到來なく出發なし。それが依存共起であり、多端が鎮靜した吉祥なるものである。それを示された完覺者、その最高の語り手に私は敬禮する。⁵¹

一方でブッダは多端が鎮靜した吉祥なる法を示さなかったと述べられ、他方で完覺者すなわちブッダは多端が鎮靜した吉祥なる依存共起を示したと述べられる。作者自身が著述の後半に歸敬偈を失念していたかも知れないという疑懼は、法と依存共起に付された二つの形容詞「多端が鎮靜した」と「吉祥なる」の一致によって拂拭される。兩者の相反を知ったうえで作者が敢えて第二十五章の最後に上記の詩節をおいたとすれば、その意圖はなにか。讀者を愚弄するためでないならば、論理的な相反の溝を埋めるなにか深遠な知識へと讀者をいざなう答えのない謎かけであろうか。

多端 (prapañca) から分別が起こり、分別から作爲と煩惱が生じるが、多端は空性において封じられると龍樹は言う (MMK, 8.5)。多端の鎮靜は『中論』が説く修道論において最重要の教理事項の一つである。その概念と「吉祥」という高遠な概念の再提示は讀者に歸敬偈を想起させることを意圖してなされていると考えない理由を擧げることは困難である。一方の「法」と他方の「依存共起」がその本質的な特徴を共有しつつ、しかも「法」は示されず、「依存共起」は示されたというこの相違はなにを暗示するのか。諸命題を對象化し、それら

50 MMK, 25.24: sarvopalambhopaśamah prapañcopaśamah śivah/ na kva cit kasya cit kaś cid dharmo buddhena deśitah//

51 ib., 0.1-2: anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam / anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam // yah prafityasamutpādam prapañcopaśamaṃ śivam / deśayāṃ āsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam //

をことなる抽象性の階層に配分することによってそれらのあいだに認められる撞着を回避するというような方策は、それらの意味の把握の用をなさない迂路になり兼ねない。ブッダが法を説かなかったからと言って、依存共起まで説かなかったことにはならない。決して難解な問題ではない。龍樹の思考において「依存共起」は「法」ではない、つまり「依存共起」は「法」に包攝されない。二つの重要な特徴の一致がむしろ逆に兩者の不一致をより一層強調する。

さらに、法に對しても空という規定が與えられていることに鑑れば、法と有は交換可能な概念であることが認められる⁵²。あらゆる有の存在が否定される思想體系のなかで、たといそれが「多端が鎮靜した吉祥なる」ものであったとしても、存在するものとしての「法」がブッダによって示されたはずはない。「依存共起」にも適用されるその特徴によって規定される「法」だけが示されなかったのではない。いかなる「法」であれ、その「ある」と「あらない」をブッダは許容しない。その二項に分裂しうるような「法」をブッダは説かなかった。そして「法」ではない「依存共起」こそがブッダによってたしかに教示されたに違いない。なぜなら、「依存共起」においてあらゆる二項對立の解消が可能となるから。

多端を端緒とする分別によってつくられる名稱が存在を招き寄せる。あらゆる事物-事項は自有をなさない空であることを示すために、龍樹はそれらすべての存在の否定を試みた。その程序としてそれらと結び付いている名稱が表示されなければならない。なんらかの存在者の存在の否定はその存在者の名稱の表示を前提とするから、表示された名稱を否定するという、般若系諸經が採用した方法を龍樹は繼承している。

5.

空性が取得による表示 (upādāya prajñapti) であり、「中の行路」であるなら、推移律によって依存共起もそれらであってよい⁵³。「空性」も「依存共起」も

52 ib., 25.22ab: śūnyeṣu sarvadharmeṣu (tib.: dngos po thams cad = sarvabhāveṣu) kim anantaṃ kim antavat/「すべての法（有）が空であるとき、なにが無際限、なにが有際限であるか。」

53 ib., 24.18: yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya

言語的慣行を可能にするための表示に過ぎず、それ自體として存在するなにかの名稱ではない。空性は自有の有無による諸事物-事項の措定の否定であり、依存共起は因果連關の可能性の根源的な條件である。依存共起は法ではないという解釋は世親 (Vasubandhu, ca. 400-480 C.E.) の依存共起の解釋についての説明によって支援される。

「依存共起は非具現物である」とある部派のものは[言う]。「諸如來の生起によるにせよ、あるいは不生起によるにせよ、その[依存共起という]法性は確定されている」という[經中の]言明に基いて、その趣旨が「諸如來の生起によるにせよ、あるいは不生起によるにせよ、つねに無明呪などに依存して具現力などの[生起または]不生起があり、[なにものにも]依存しないかあるいは[十二支]以外のものに依存しては、いかなるばあいも[生起不生起は]ないがゆえに、[依存共起は]恆常である」ということであるとき、それはその通りであると容認されるべきである。あるいは、その趣旨が「依存共起とはすなわちなんらかの恆常な獨立した有としてある」ということであるならば、それはその通りではないと拒否されるべきである。⁵⁴

依存共起はたしかに因果連關の規則として普遍的に適用可能であり、それが適用されるいかなる対象においても同様に反復されることにおいて恆常ではあるが、しかしその恆常性は生起と不生起という反復する所與の規則性への評價であり、一つの「有」としての依存共起に歸される屬性ではない。さきの『中論』からの引用で言われる「法」はここで世親が言う「恆常な獨立した有」に相當

pratipat saiva madhyamā//「依存による共起、それをわれわれは空性と見なす。その[空性]は取得による表示であり、まさにその[空性]が中の行路にほかならない。」

54 AKBh, p. 137,14-19: asamskṛtaḥ pratītyasamutpāda itī nikāyāntarīyāḥ / utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaiveyaṃ dharmateti vacanāt / tad etad abhiprāyavaśād evaṃ ca na caivaṃ / kathaṃ tāvad evaṃ kathaṃ vā naivaṃ / yady ayam abhiprāya utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā nityam avidyādin pratītya sasmkāradīnām anutpādo na kadācid apratītyānyad vā pratītyāto nitya itī evaṃ etad itī pratigrāhyam / athāyam abhiprāyah / pratītyasamutpādo nāma kiṃcit bhāvāntaram nityam asīti / naitad evaṃ itī pratīseddhavyam /

する⁵⁵から、世親のこの敘述によって依存共起は法ではないという見解も容認される。

龍樹にとって依存共起は存在に係わる概念ではない。「別様になること (anyathābhāva)」を龍樹は因果連關のなかでの修習の可能性の條件となる所與として捉えて、自有 (svabhāva) に基く有 (bhāva) の把握様式への批判の根據とした。作爲とその結果はそれらそのものとしてはどちらも存在しないが、依存共起においてのみそれらは現勢しうる。共起は因果連關の基本的な條件にほかならない。従って「依存共起」は「ある」または「あらない」という述定を受けることのない、その論書の理路の基礎をなす前提的了解の「表示 (prajñapti)」であるに違いない。

言語的慣行は涅槃の成就のために不可欠の経路である。「至高の意味」という表示はその方便に踏み留まるために必要な最少限の方便である。「至高の意味」は『中論』全篇を通じて、または『中論』全篇によって示されている。その論書のなかで自有として獨立自存するものはただ一つの例外もなく「あらない」とされるが、それは因果連關の過程すなわち「なる」が「ある」を前提とした思考の枠組みにおいては成立しえないがゆえである。涅槃へと向かう可能性の條件としての過程すなわち「中の行路」を龍樹はその思想の全域に浸透させようとした。因果連關の成立を阻害し、修習の道を閉ざし、暗黙のうちに言語がつくりだす無時間のうちに囚われている見解を除去することが『中論』の著述の中心的な目的であった。しかし「至高の意味」の意味内容を言い表すことは許されない。否定のために必要となる、それを規定する名稱または文の提示すらも卻下される。それを試みれば、作者は著述の目的の喪失を免れない。なぜなら、その意味内容を言い表すためにはなんらかの存在が指定されることになるから。

龍樹はその論書に込めた意味への一つの進路を示す表現をそのなかに三度埋め込んでいた。その意味は存在という形式の否定によって開かれる、あらゆる對極的二項對立の解消すなわち依存共起と空性の可能性にある。言語的慣行に基く多様な表示によって構成された『中論』に宿されている「意味 (artha)」

55 注45を見よ。

は龍樹から贈られた「よきもの」でもあろう。存在の假象性をあらわにする甘美な比喩に一つの否定文を添えれば、その佛弟子が決して望むはずのない、その贈與へのなげなしの返禮となるかも知れない。なにものもならない、「ガンダルヴァの都城のように」。

略號・文献一覧（アルファベット順）

- AKBh: Pradhan, P, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna 1967.
 Aṣṭa: Vaidya, P. L., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga 1960.
 dJ: de Jong, J. W., *Nāgārjuna Mūlamadhyamakārikāḥ*, Madras 1977.
 本多 1988: 本多恵『チャンドラキールティ『中論』註和譯』東京 1988.
 Inada 1993: Inada, Kenneth K., *Nāgārjuna*, Delhi 1993.
 梶山・丹治 1974: 梶山雄一・丹治昭義『大乘佛典 2 八千頌般若經 I-II』
 Kalupahana 1986: Kalupahana, David, J., *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna*, New York 1986.
 桂・五島 2016: 桂紹隆・五島清隆『龍樹『根本中頌』を読む』東京 2016.
 MMK: See 叶 2011.
 中村 2002: 中村元『龍樹』東京 2002.
 奥住 1988: 奥住毅『中論』注釋書の研究』東京 1988.
 pw: Böhtlingk, Otto von, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, St. Petersburg 1883-1886.
 三枝 1984: 三枝充憲『中論』（上・中・下）東京 1984.
 齋藤 2016: 齋藤直樹「ナーガールジュナの馬」『哲學』No. 137, 東京 2016（三田哲學會, pp. 1-35）.
 齋藤 2020: 齋藤直樹「『歩行者』の「歩行」——縁起の一形式——」『哲學』No. 145, 東京 2020（三田哲學會, pp. 1-33）.
 Siderits/Katsura 2013: Siderits, Mark & Katsura, Shōryū, *Nāgārjuna's Middle Way*, Boston 2013.
 SN II: Feer, M. Léon, *Samyutta-Nikāya, Part II Nidāna-Vagga*, London 1881.
 立川 1994: 立川武藏『中論』の思想』京都 1994.
 丹治 2019: 丹治昭義『中論』（上・下）東京 2019.
 丹治 1988: 丹治昭義『中論』釋 明らかなことば I』大阪 1988.
 瓜生津 2004: 瓜生津隆眞『龍樹一食うの論理と菩薩の道』東京 2004.
 Vaidya 1960: Vaidya, P. L., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga 1960.
 Weber-Brosamer/Back 2005: Weber-Brosamer, Bernhard & Back, Dieter M., *Die Pholosophie der Leere*, Wiesbaden 2005.
 叶 2011: 叶少勇『中論』頌』上海 2011.

〈キーワード〉 artha 「意味」、自有、存在の否定、存在の肯定、依存共起（縁起）