

『十二門論』「観性門」の偈と『中論頌』第13章第3偈をめぐって

石飛道子

要旨

龍樹作と伝えられている漢訳『十二門論』の著作者問題を一考する。現在多くの学者によって龍樹作であることは疑問視され、『中論頌』の注釈者や漢訳者などが、著作者として候補にあがっている。

本論では、安井広済氏の指摘した、『十二門論』「観性門第八」の偈の解釈をめぐる問題を取りあげた。「観性門第八」の偈(8.1と略す)は、龍樹作『中論頌』第13章第3偈(13.3と略す)と同じものと考えられており、『中論頌』のこの偈をめぐって、注釈者たち間で解釈が割れている。13.3偈を龍樹本人の説くものとするのが青目などであり、反論者の説とするのは、月称などである。従来の研究では、この解釈の相違はそのまま承認され、どちらが正しいかを検討するという考察は行われてこなかったように思われる。つまり、『中論頌』における龍樹本人の意図というのは探られていない。

そこで、今回『中論頌』13.3偈の意味を確定するために、これまでわたしが龍樹著作と確定してきた著作を用いて比較検討を行った。これらの著作は、『方便心論』『廻諍論』である。また、龍樹の自註と伝えられる『無畏註』も参考にして『中論頌』13.3偈は、反論者の偈として読むべきであると結論づけた。

その上で、『十二門論』の解説を行い、この書は龍樹著作として見るべきであると結論づけるに至った。そのような結論を導くキーになったのが、文中に散見される論法の用語である。他の龍樹作品と合わせて検討すると、論法を対話の基盤において、龍樹は他の人々を「空性」へと導いていっている様子が明らかになる。これら論法用語をめぐる検討がなされずにいたことにより、龍樹の作品が解明されてこなかったと考える。実際に多くの非仏教徒らと対話し、問答をくり返した龍樹の実際の議論のありさまを反映しているのが『十二門論』であり、この書は、異教徒や仏教の反対派との議論の終結を宣言して「空性」を鮮明にうたいあげた大乘仏教への指南書である。

キーワード：十二門論 龍樹 中論

はじめに

『十二門論』は、中国や日本において『中論』『百論]¹と合わせて三論として盛んに研究されてきた作品である。作者は龍樹(ナーガールジュナ)とされ、鳩摩羅什の訳で知られている。漢訳でしか伝わっていない書である。

『十二門論』は、その内容そのものよりも、著作者が誰かという問題の方が大きく取りあげられてきた書であるように思う。三論教学の伝統の中でも、この書の作者について問題視する人がいたようで、『中論頌』の注釈者である青目の名が挙がったことがあるが、しかし、三論宗の大成者嘉祥大師吉蔵が、龍樹自身の作品であるとして以来、『十二門論』は龍樹自身の作ということで了解されてきた。

ところが、現代の文献学的研究においてこの著作者問題は再び取りあげられるようになり、今では、多くの学者が龍樹の著作であることを疑っている²。著作者の名は特定されていないが、誰か龍樹以降の注釈者であったらうと考えられるに至っている。

『十二門論』研究の問題点

このように、『十二門論』が常に作者は誰かという問題への関心を引き起こしてきたのは、なぜなのだろうか。その理由は、この書が、『中論』の「入門書概論」³として早くから性格づけられてきたことと深く関係していると思われる。

このことは、安井広済氏も指摘するとおりである。『十二門論』にある全二十六偈のうち、十七偈が『中論頌』の偈の引用であることが確かめられており、また、龍樹作『空七十論』からの引用も二偈あることが著作者自身の表現から知られ、さらに、残った偈に関しても『中論頌』の偈と極めて親密な関係にあるという、これらの点から、『十二門論』は、「中論のための入門書、或いは綱要書」⁴と見られてきたと安井氏は指摘する⁵。

このように指摘した上で安井氏が問題にしたのは、それが龍樹自身でなされたのか、あるいは、龍樹以後の人

1 『中論』は、梵志青目の注釈による龍樹の書である。龍樹の偈の部分だけをいう場合、『中論頌』と述べることが多い。こゝでも、その呼び名を採用している。『百論』は、龍樹の弟子提婆の作品で、婆薮闍土の注釈をともなう。いずれも鳩摩羅什の訳である。

2 主要論文に関しては、五島清隆氏の「『十二門論』の構成と著者問題」(『櫻部建博士喜寿記念論集』、2002年)の註3を参照のこと(pp.461-2)。

3 宇井伯寿「三論解題」『国訳大藏經』論部第五卷、p.71。また、羽浜了諦氏も、『十二門論』を「中論の綱要」としている(『三論解題』『国訳一切經』中観部一、p.43)。

4 安井広済「十二門論は果たして龍樹の著作か」『中観思想の研究』法蔵館、1970年(第2刷)、p.374。

5 現代においても、たとえば、中村元氏は、『十二門論』を「中論頌」を抄述したものと説明している。中村元『龍樹』(講談社学術文庫)、p.314。

によってなされたのか、という点である。安井氏は、「観性門第八」にある偈をめぐる解釈の混乱を取りあげ、従来いわれてきた龍樹著作説に疑義を提示したのである。

この研究の流れを受けて、五島氏は、『十二門論』の十二の各章の構成を、『中論頌』などと比較し分析している。「この研究の流れ」というのは、あらためて述べると、『十二門論』は、『中論頌』を理解するための入門書あるいは綱要書として書かれている、という点に立っての研究ということである。五島氏は、『十二門論』の著者について得られた結論を次のように述べている。

「著者は、『青目註』（『中論』を指す）の著者を含めそれ以降の人で、かつ訳者である羅什以前の中観学者であること。つまり、青目か羅什、または青目と羅什の間に位置する第三者ということになる。⁶」

五島氏は、このように、著者を龍樹とする説をしりぞけ、青目か漢訳者の鳩摩羅什かまたは名前の知られていない第三の中観学者を著者とした。

さらに、『十二門論』の書としての性格については、次のように述べるに至った。

「『十二門論』の著者は、『中論頌』の単なる要約的解説を目指したのではなく、『中論頌』やそれ以降の注釈を含めた諸文献の諸論を踏まえて彼自身の思想、少なくとも彼が生きていた時代の彼自身が共感する〈中観的知識体系〉をまとめたのであろう⁷。」

この結論は、『十二門論』研究それ自体の問題点を、逆に、浮き彫りにしているように思われる。順序立てて経過を説いてみよう。まず、『十二門論』は、三論合わせて研究される中で、『中論』の入門書かあるいは綱要書である、との位置づけを与えられたのである。それを出発点として、いったい誰がこの綱要書としての『十二門論』を書いたのか、という問題の検討に入ったはずである。そして、その結論は、五島氏によれば、龍樹本人ではなく、後代の別の人物であろうということであった。そして、そのような結論に到達すると同時に、実は、『十二門論』は、『中論』の綱要書ではなく、著作者自身が共感する〈中観的知識体系〉をまとめたのではないかと、として、研究の立脚点であった「『中論』の入門書あるいは綱要書」という立場を翻すに至ったのである。

研究の立脚点が崩れると、これまで得られてきた著作者問題の成果はどうなるのであろうか。これらもまた白紙に戻ることになるのではないだろうか。なぜなら、「彼が生きていた時代の彼自身が共感する〈中観的知識体系〉をまとめた」という説明を受け入れると、この説明がもっとも妥当するのは、やはり龍樹本人ではないかと思われるからである。

『十二門論』研究の特徴

また、『十二門論』を龍樹の『中論頌』の綱要書として位置づけたことによって、これまでの研究は、研究対象として主に『中論頌』に対する注釈の検討に焦点がしぼられていたのである。すでに見た青目註である漢訳『中論』の他、龍樹の自註と伝えられるチベット訳の『無畏註』、月称の梵文『プラサンナパダー』、仏護の『根本中論釈』（チベット訳）、清弁の『般若灯論』（漢訳・チベット訳）などが必要に応じて参照されたのである。

一方、龍樹の著作として知られている『中論頌』以外の書、たとえば『廻諍論』などは、示唆されることはあっても本格的に検討の対象に加えられることはなかったように思われる。その意味で、従来の『十二門論』の研究は、先入見の入った研究であったと言えるだろう。

さて、この他に特筆すべきことは、五島氏が説く『十二門論』の著者の特徴である。それは次のような表現から見えてくる。

「著者にとって、『中論頌』は空観を説く優れた著作ではあるが、手を加えることをはばかる神聖な宗教的文献では必ずしもないこと⁸。」

もし、五島氏の述べるとおりであるとすれば、『十二門論』は、『中論』の綱要書と見ることはむずかしいであろう。また、『中論頌』に手を加えても不思議に思われない人物といえ、やはり著作者の龍樹本人であろう。そうなると、あらためて、この書は誰が何のために書いたどういう内容の書なのか今一度検討されねばならないことになるのではないだろうか。

6 五島清隆「『十二門論』の構成と著者問題」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店、2002年、p.460.

7 五島清隆「『十二門論』の冒頭偈について」、p.99.

8 五島清隆「『十二門論』の構成と著者問題」、p.460.

『十二門論』の研究手法

さて、『十二門論』はどのような書と考えねばならないかについては、あらためて検討すべきであることが知られたと思う。わたしは、従来のやり方とは異なる方法によって、『十二門論』研究を行い、すでにインターネット上に拙論を公表している⁹。

詳細はそちらにゆずるが、研究方針を要点だけ述べると、まずは、漢訳が記している「龍樹菩薩造¹⁰」のことばにしたがって、龍樹作品として読んでいくという方針を採ったのである。文献操作のもっとも基本は、とりえず書いてある通りに読むということだと思う。すなわち、『中論頌』の綱要書という立場を離れて、『十二門論』それ自身の文脈を大事にして解明していくという方針である。

そのためには、『中論頌』に限らず、龍樹著作とされている論書などを適宜検討の対象に加えていくことが必要とされる。また、論法の用語が散見される『十二門論』については、龍樹論法を著した『方便心論』などの成果も踏まえて、議論や対論の構造に注意して読んでいくことが重要である。龍樹が、非仏教徒である他の人々や仏教徒の中の反対派の人々と実際に対話していった記録にもなっているということを考慮することが必要だからである。

以上の点に配慮して検討した結果、ある程度の成果を得たので、ここに要点のみまとめておくこととしよう。拙論「『十二門論』における論法の用語をめぐって」の中で、『十二門論』作者は龍樹であるとして、問題はないことを明らかにしたと思う。龍樹論法の用語を検討することにより、龍樹は、実際に他学派の人々と対話して、空性を身をもって実践的に伝えていることが浮かびあがってきたことと思う。

それと同時に、論の展開にも順序があることがわかってくるであろう。龍樹は、『方便心論』という論理学書をまず著して論法を人々に教え、それを実際に用いながら『中論頌』の理解を促しているようにも見えてくる。理解のむずかしい空性に関しては、問答を駆使して無諍の立場へと導くかれの『廻諍論』という書があり、これら『方便心論』『中論頌』『廻諍論』の展開を経て、大乘の空性の意義を明らかにするべく著されたのが、『十二門論』ということになるだろう。『中論頌』などをただ切りはぎして造られた書なのではない。

その点からいうと、『十二門論』は『中論頌』の綱要書という側面ももつが、それだけではなく空性を得て大乘の道へと向かうあらたな指南書のようなはたらきをもっていることが特徴づけられる。

さて、この他には、青目の解釈に問題があることも指摘しておいた。そのため、鳩摩羅什は、自身が漢訳した青目訳『中論』との整合性を考えて苦慮の末『十二門論』中のことばを改ざんしたのではないかという、その可能性のあることを示唆した。

このような内容をふまえて、『十二門論』「観性門第八」の内容について、安井氏、五島氏の考察と合わせて検討してみよう。

「観性門第八」の偈をめぐる解釈

『十二門論』の十二の法門の中で、この「観性門第八」は、もっとも難解でかつ重要な意味をもつ章と考えてもよいであろう。観性門というタイトルの中にある「性」の文字は、サンスクリット語の svabhāva の訳語と考えられ、この svabhāva(自性)をめぐって議論が展開する。

安井氏が問題として取りあげたように、この章の冒頭の偈は、たしかに多くの問題をはらんでいるように見える。そして、この冒頭偈は、多くの学者が『中論頌』第13章の第3偈(13.3と略す)と同じ偈であると見ている。この点は、わたしも、そのようにとらえている。これから検討に入るが、結論を先取りすると、「観性門第八」は、『中論頌』第13章の主題である「空性」の意義を明らかにする門なのである。

その点がわかってしまうと、安井氏が問題にした冒頭偈の解釈が、注釈者たちの間で異なっているということも、それほど問題になるとは思えない。「観性門第八」の検討に入る前に、安井氏の提起した問題について簡単に述べたい。

かれは、『中論頌』13.3に関して、青目の解釈と月称の解釈が異なるとして、二つの解釈の傾向を指摘した。青目訳では、この偈は龍樹の説く主張と見ているのに対して、月称訳では、反論者の主張となっている、として問題視したのである¹¹。青目と同じく龍樹の主張とするのは安慧であり、月称と同様に反論者の主張とみるのは、『無

9 石飛道子「『十二門論』における論法の用語をめぐって」(2017年9月9日アップロード) <http://manikana.la.cocacn.jp/twelve/twelveindex.html>

10 『十二門論』「大正新脩大藏經(大正蔵)」30, p.159 c.

11 安井広済「十二門論は果たして龍樹の著作か」, p.376.

畏註』作者、仏護、清弁であるとして検討し、安井氏は推測を交えながら次のように述べる。

「若しも十二門論が龍樹の真撰でないという推定が許されるならば、中論第十三章第三偈に対する二つの異なった解釈は、この偈頌に対する理解の相異であり、十二門論は龍樹以後の人、しかもそれは中論第十三章第三偈を青目や安慧のように理解した論師、によって述作されたということになる。¹²⁾」

12 安井前掲論文、p.382.

安井氏の論は、推測の上に推測を重ねるような構造になっているため、明確な結論として示されることはないが、示唆されるだけでも影響力をもって「学説」のように見えてしまうので注意する必要がある。問題なのは、『十二門論』の作者が誰かを推測することではなく、ただ『中論頌』13.3 がどのようなことを説いた偈であるのか、龍樹の意図を正確に知ることであるように思われる。この点が解決すると、『中論頌』の注釈者の解釈が的を射ているのかそうでないのかもわかるだろう。

この点を解決するために参考になるのが、拙論『十二門論』における論法の用語をめぐる¹³⁾である。拙論中、青目と月称では、『中論頌』4.8 と 4.9 をめぐって、解釈がまったく異なることを指摘しておいた¹³⁾。これらの偈は、「空」を、論議の中で言及することについて論じているもので、「空性」を明らかにする「観性門第八」の内容と軌を一にするものと言ってよいだろう。結論としては、青目の解釈は龍樹の説くものではなく、月称の方がより適切であることを指摘した。であるから、「観性門第八」の冒頭偈も、青目の解釈は龍樹の説くものとは言えないと思われる。それでは、問題の冒頭偈を検討して、ほんとうにそうなるかどうか検討していこう。

13 石飛前掲論文、pp.11-21.

「観性門」8.1(冒頭偈)と『中論頌』13.3

まずは「観性門第八」を冒頭から偈まで鳩摩羅什の漢訳を示して、次に、和訳をあげてみよう。この冒頭偈は、第八章の第一番目にあるので、他の偈と区別するために、8.1 として示すことにしよう。

復次一切法空。何以故。諸法無性故。如説

見有變異相 諸法無有性
無性法亦無 諸法皆空故¹⁴⁾ (8.1)

14 『十二門論』『大正藏』30, p.165 a.

また次に、一切のものは空である。どうしてであるのか。諸々のものは無性であるから。

(次に)説くように

変異の相があるのを見るから、諸々のものには、自性が有ることはない。
自性ならざるものであるようなものは、ない。
諸々のものは皆空であるから。(8.1)

すでに述べたように、この『十二門論』8.1 偈は、『中論頌』13.3 偈と同じと見てよいと思う。そこで次に、月称訳『プラサンナパダー』から梵文で、また、青目訳『中論』から鳩摩羅什訳で 13.3 偈をあげよう。

bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt /
nāsvabhāvo bhāvo 'sti bhāvānāṃ sūnyatā yataḥ ¹⁵⁾//13.3//
諸法有異故 知皆是無性
無性法亦無 一切法空故¹⁶⁾ (13.3)

15 *Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. by Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica. IV, Osnabrück: Biblio, 1970, p. 240.
16 『中論』『大正藏』30, p.18a.

まず、漢訳どうしを比較してみよう。いずれも鳩摩羅什訳であるので、同じ偈を訳しているならもっと表現が似てもよいと思うが、完全に一致するのは「無性法亦無¹⁷⁾」の句だけである。

これらの訳語のちがいは、鳩摩羅什がそれぞれ著作の内容に合わせて巧みに意識しているからだと考えられる。著作者や注釈者の意図を汲んだ意識なので、それらに添った内容をつかむのは容易になるが、逆に原語を特定しにくいという難点がある。『中論頌』13.3 には、niḥsvabhāva(自性を欠くもの)と asvabhāva(自性ならざるもの)という二つの語があるが、鳩摩羅什は、『十二門論』では、「無有性」と「無性」というように訳し分け、『中論』では

17 宋、元、明の三本には、最後の文字は「無」ではなく「空」とある。安井氏は、「空」の説みを採用しているが、「無」をとるのが正しい。安井前掲論文、p.375.

訳し分けずにどちらも「無性」としており、かれの訳語からは原語が定まらない。そのため、『十二門論』8.1 偈に入る前の導入部分に、「諸法無性故」という句が見えるが、ここに説かれる「無性」が *niḥsvabhāva* なのか、*asvabhāva* なのかははっきりとしてこない。そのため、ここでは「無性」のまま訳さずにおいている。ただ、『十二門論』「観性門」では訳し分けているので、*asvabhāva* の訳語を「無性」にして訳している可能性は高い。これから検討して、この訳語の元になった原語を確定していくならば、訳語の確定とともに、龍樹作か、その他の人々の作かも定まっていこう。

他にも、鳩摩羅什は *sūnyatā* を「空性」「空義」とせず「空」と訳しており、*sūnya* (空) と区別がつかない。つまり、鳩摩羅什訳だけでは、偈頌を著した龍樹の意図がつかみにくいのである。したがって、一つの方針としては、解釈の分かれる注釈に頼らず、龍樹作とされている作品だけを用いて、龍樹の意図を探っていくのが確実である。

まず、龍樹作として筆頭にあげられる『中論頌』の第 13 章は、第 13 章冒頭にある次のような二つの偈によって、ブツダによる空性の教示であることが知られる。梵文を基本とし、それにしたがって訳す。

虚妄な法であるものは、虚妄であると尊師(ブツダ)は語った。

一切の虚妄の法は、行(*samskāra*)である。

これによって、これらは、虚妄である。(『中論頌』13.1)

もし、何であれ虚妄な法であるものが、虚妄であれば、

そこでは、いったい何が虚妄とされるのだろうか。

これは、尊師によって、空性を明らかにするものである。(『中論頌』¹⁸ 13.2)

最初の行に「尊師(ブツダ)は語った」とあるのは、『スッタニパータ』757 の偈を指している。その偈は、「あるものをそのとおりのものとして考えるとしても、そのものはそれとは異なったようになってくる。それにとって、そのこと(考え)は、虚妄であるから、虚妄の法はしばしのものである」というものである。ここに説かれていることは、わたしたちが仏教のことばとして人口に膾炙している「諸行無常」のことだと気づくことだろう。それを、虚妄という点から説明したものと察知できるだろう。龍樹は、この 757 偈から、ブツダが「虚妄な法であるものは、虚妄である」と語ったのは空性を明らかにするためであると、読み取っているのである。ブツダの法を解明する卓越した龍樹の洞察と分析である。

そして、問題の 13.3 偈がある。梵文にしたがって訳すと

諸々のものは自性を欠くものである。変異を見るからである。

自性ならざるもの(*asvabhāva*)であるようなもの(*bhāva*)は、ない。

諸々のものにとっては、空性があるからである。¹⁹ (『中論頌』13.3)

さて、この偈が、反論者の説くものなのか、龍樹の説くものなのか、一行目をちょっと見ただけでは判断することはむずかしい。というのは、一行目の「諸々のものは自性を欠くものである。変異を見るからである」という文は、上に説く『スッタニパータ』757 と内容的に矛盾しないからである。斎藤明氏は、この一行目を龍樹のことばと見て、二行目を反論者のことばとしている²⁰。机上の議論としては、そのような可能性を考慮しうるかもしれないが、しかし、現実的に、また、表現の細部を検討すると²¹、この解釈はいささか無理であるように思われる。実際の文脈でどうであったのかをさらに検討していこう。龍樹の自註と伝えられている『無畏註』の説くところを検討しよう。『無畏註』は、伝えられるとおりに龍樹作として扱う。

「自性を欠くもの(*niḥsvabhāva*)」と「自性ならざるもの(*asvabhāva*)」

『無畏註』を見ると、13.3 偈は、全体が反論者の説くところである。さらに『無畏註』では、「勝者(ブツダ)によって虚妄であると説かれたことは、無や法無我のためではなく、諸々のものにおいて、『人』の自性がないというところのためである²²」と解説している。

この説明は重要なヒントになるだろう。「人」とあるのは、個人存在、あるいは、個物を示すことばと考えると

18 『中論頌』のテキストは、叶少勇『中論頌』(中西書局、2011)を使用する。pp.210-211.

19 叶少勇『中論頌』、pp.212-213.

20 斎藤明『中論頌』解釈の異同をめぐって 一第 13 章「真実の考察」を中心として一『仏教学』第 14 号、1982 年、p.77.

21 たとえば、「*anyathābhāvadārśanāt* (変異を見るから)」という表現は、ブツダの説くものというよりサーンキヤなどの思想を思わせる。また、*niḥsvabhāvatvam* (自性を欠いていること)という *-tva* という接尾辞を用いた名詞止めの表現は、本来仏教の言い方ではない。ニヤーヤ学派などがよく用いる。自性を認める立場であることをほめかすかのようなものである。ただ、龍樹は相手に合わせて説くので、これらの表現をまったく用いないとは言えない。

22 *Dbu ma rtsa baḥi ḥgrel pa ga las ḥjigs med (Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhāyā)*、『デルゲ版チベット大蔵経』、東北目録 No.3829, Tsa 58a. 『影印北京版西蔵大蔵経』、大谷目録 No.5229, Tsa 68b.

よい。「無や法無我のためではなく」とわざわざ挿入されていることから、ブッダのこぼしを無や法無我の意味に理解している人々がいたのかもしれない、という想像も働くだらう。ブッダは、これを「『人』の無自性」を意図して説いたというのが、注意すべき点である。これらの意味を具体的に知るために、『廻諍論』でみていこう。こちらにも、梵本を用いる。

冒頭、反論者の反問から突然のように始まるのが、『廻諍論』の論の特徴である。相手は、實在論的な立場に立つ人々である。かれらは、空論者(龍樹)に向かって、次のように言い始める。

一切のものにとって、どこにも認められないのが、自性である、というならば、あなた(空論者)の(この)言明は、自性ならざるもの(asvabhāva)である。(だから)自性を否定することなどできはしない。²³(『廻諍論』第1偈)

ここには、『中論』13.3 偈にある「諸々の存在は自性を欠くものである」と「自性ならざるものであるようなものは、ない」という、二つのことがらに関連する内容が説かれている。実際に、空論者は、何をどのように述べていたのだろうか。「自性を欠くもの」というのは、どのような状態をいうのだろうか。『廻諍論』の龍樹の自註をみてみよう。以下の文章は、龍樹が直接語っているのではなく、實在論者が龍樹から聞いたその内容である。

もし一切のものにとって、原因(因)においても、条件(縁)においても、原因と条件の全体においても、あるいは、それとは独立にであっても、どこであれ、自性(svabhāva)が認められない、となすならば、「空であるのは、一切のものである(sūnyāḥ sarvabhāvāḥ)」ということになる。

というも、たとえば、種は原因となるが、その中に芽はないからである。地、水、火、風などのそれぞれが、条件(縁)と呼ばれるとしても、そのそれぞれの中にも、あるいは、条件全体の中にも、原因と条件の全体の中にも、原因と条件とは別に独立していても、芽はないのである。

この場合、どこにも自性はないのだから、それだから、自性を欠いているもの(niḥsvabhāva)が芽なのである。自性を欠いているから、空である。例えば、この芽は自性を欠いている、自性を欠いているから空であるように、同じように、一切のものも、また、自性を欠いているから空である²⁴。(『廻諍論』1の自註)

種と芽の例で考えると、具体的でわかりやすいだろう。原因である種の中に結果である芽はないし、間接的な諸条件の内(全体でも、個々でも)にも、外にも、芽はないように、諸々のものは因や縁によって生じてくるから、自性を欠いている。自性を欠いているから空であると、このように龍樹は説いている、と、反論する實在論者を通して語られる。

さて、これは、『無畏註』の説く注釈と密接に関連している。『無畏註』には、「無や法無我のためではなく、諸々のものにおいて、『人』の自性がないということのため」とあったが、「『人』の自性がない」というのは、個物や個体がそれ自身の存在(自性)のままであるということはない、ということである。それらはみな原因や諸条件によって生じてくるのである。「人」とあるが、一般的には「もの(bhāva)」すなわち、「個体」「個物」と考えてよい。

『無畏註』の簡略な説明を、具体的に説き起こしているのが『廻諍論』ということになるだろう。いずれも、龍樹作として伝わっている書なので、論の展開がスムーズにつながっている印象である。

さて、『廻諍論』の反論は、『無畏註』にある「無や法無我のためではなく」の中の「無」を意図したものである。「あなた(空論者)の(この)言明は、自性ならざるものである。(だから)自性を否定することなどできはしない」とあり、自性をもたない空である言明は、自性を否定することなどできない、としている。實在しない火によって燃えないように、實在しない刀によって切ることができないように「實在しない言明によって、一切のものの自性を否定することはできない²⁵」と、「空」を「無」に等しいと見る實在論の立場が説かれている。このように、『廻諍論』では、反論者は、まず「空」を「無」と理解して非難したのである。

また、『廻諍論』で確かめておきたいのは、反論者は「あなた(空論者)の(この)言明は、自性ならざるもの(asvabhāva)である」と述べ、「自性ならざるもの」という表現によって、空論者の立場を特徴づけていることである。これを受けて、空論者龍樹の答えも、また、反論者の表現のまま肯定している。「もし、原因と諸条件の集まりにおいても、それらとは独立していても、わたし(空論者)の言葉がないなら、まったく、空であることは成立する。

23 *The Dialectical Method of NĀGĀRJUNA (Vigrahāvartanī)*, tr. by Kamaleswar Bhattacharya, and *The VIGRĀHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA, with the Author's Commentary*, ed. by E. H. Johnston and Ar-nord Kunst, Delhi, 1978, p. 10.

24 *The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA*, p. 10.

25 *The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA*, p. 11.

諸々のものは自性ならざるものであるから²⁶ (『廻諍論』21)」と。

したがって、「自性ならざるもの (asvabhāva)」ということばは、龍樹自身も承認することばであるということがわかるだろう。これにより、「自性ならざるもの (asvabhāva) であるようなものは、ない」と語る『中論頌』13.3 偈は、龍樹の説くものではないことが、はっきりしてきたように思われる。次に、13.3 偈のこの個所を検討しよう。

「自性ならざるもの (asvabhāva)」と「空性 (śūnyatā)」

それでは、『廻諍論』から『中論頌』13.3 偈に話を移そう。『廻諍論』において、實在論者は、「あなたのことばも自性ならざるものであるから、自性を否定することはできないだろう」と非難したが、龍樹は、あっさり「因と縁により生ずるわたしのことばは自性ならざるものであるから、空であることは成立する」と答えて非難を斥けた。

そこで、反論者は、今度はこの「自性ならざるもの」を手がかりに勝機を見いだそうと、「自性ならざるもの (asvabhāva) であるようなもの (bhāva) は、ない。諸々のものにとっては、空性があるからである (『中論頌』13.3 後半)」と非難してくるのである。話には流れがあり、議論が、何冊かの龍樹作とされる書をまたいでつながっていることがわかるのではないだろうか。今度は、『無畏註』の説明の中にあつた「法無我」を用いて反論をしてきていることを知るのである。

「自性ならざるもの (asvabhāva) であるようなもの (bhāva)」とは、何のことだろうか。13.3 偈の梵文テキストでは、この bhāva の語だけ単数形であつて、他の二個所にある bhāva は複数形である。したがって、特定できる一つのものと考えらるなら、ここも、『廻諍論』第1 偈に示されたように、「空論者のこの言明」を指していると思われるべきであろう。単数形の bhāva の語が指し示すものは、一つの「もの (bhāva)」、すなわち、龍樹の言明である。

反論者の立場としては、この龍樹の言明が「自性ならざるもの」であつてはならないのである。「自分のことばも空である」と述べる空論者龍樹に対して、反論者は、空であると語る龍樹のことばが「自性ならざるもの」であれば意味をなさないと考え、「あなたのことばは『自性ならざるもの』ではないだろう」と批判しているのである。その理由については、『廻諍論』21 の自註に次のような文章がある。空論者龍樹が説いたものだが、かれの實在論者批判の中に、實在論者の立場が顕れている。

ここで、あなた (實在論者) が述べた、「あなた (空論者をさす) のことばが空である (śūnyatva) 以上、一切のものに空性 (śūnyatā) があるのは、適切でない」と述べたのは、正しくない²⁷。

實在論者の意見だけを抜いてみるならば、あなた (空論者) のことばが空であるならば、「一切のものに空性がある」ということは言えないだろう、という内容である。そう述べるのは、空論者の「空であるのは一切である」というこのことばが自性をもたないなら、何の意味も伝えないと實在論者 (= 反論者) は考えているからである。したがって、これだけは「自性ならざるもの」であつてはならないのである。ここ『廻諍論』に説かれたことと 13.3 偈は、内容的にも、また、表現をとつても同じと考えられる。

反論者の意味するところを解釈するなら、およそ次のようであろう。反論者には、いくらか表現のすり替えがあるが、そこを無視して語ることにしよう。『廻諍論』にあるように、あなたのことばが空であることになると、あなたの「空であるのは一切である」ということばは、自性をもつことにならねばならないだろう。そうであるとき、「一切のものに空性がある」という空論者の主張は根拠をもつことになるが、しかし、その場合自ら語ることばだけは自性をもつことになって例外ができるので、「一切のもの」についての空性は、言えないことになるだろう。以上が趣意である。

表現のすり替えと語つたのは、『廻諍論』に出てくる空論者のことばは「空であるのは一切である (śūnyāḥ sarvabhāvāḥ)」という表現だったが、『中論頌』では「一切のものに空性がある (から) (bhāvānām śūnyatā (yataḥ))」という表現を採用していることである。いずれの表現も、結局のところ、実際的には、空論者に対立する反論者である實在論者の側から説かれているものであつて、空論者がどのような表現を自分の表現としているのかは明瞭ではない。空論者である龍樹は、ただ相手に合わせて説いているだけとも言えるので、微妙に異なる表現は、異なるままに考えることにしよう。

これは『無畏註』で説かれていた「法無我」にもとづいて、反論者が非難するものと考えられる。「法無我」という

26 The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA, p. 23.

27 The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA, p. 23. tvadiyavacasaḥ śūnyatvācchūnyatā sarvabhāvānām nopapadyata

のは、この場合の意味は「法(ことば)が自性をもたないこと(=無我)」をさし、具体的には、「自性ならざるもの」のことである。反論者は、この「自性ならざるもの」という特徴を、「一切空」を語る空論者のことばに認めることは適切ではないとして、非難するものである。

一方、これに対し、空論者龍樹は反論者の説くところを斥け、「空性(sūnyatā)」ということの意味を明らかにしようとする。かれは、『廻諍論』の中で、実在論者に対して「あなたは、諸々のものの空性の意味を確かめなくて、『あなたの言明は自性を欠いているから、ものの自性を否定することはありえない』と述べているだけである²⁸」と言うのである。すなわち、法無我の立場で非難する反論者に対して、龍樹は、次に、『無畏註』にある「『人』の自性がないということ(=個物が自性を欠いていること)」という立場を取っていることを教えるのである。『廻諍論』には次のようにある。

諸々のものが、縁って存在すること(pratitya-bhāva)が、空性ということであるといわれた。
なぜなら、縁って存在しているものは、自性ならざるものであるから²⁹。(『廻諍論』22)

『無畏註』と『廻諍論』がきれいに重なって、互いに説明し合っていることがわかっただろうか。内容的に、まったく矛盾なくスムーズに理解できる。「空性」を誤解し非難した反論者に対して、「無や法無我」の見解によってなされた非難を斥けつつ、「因と縁によって生じてくるものは自性がないから空である」と教えて、さらに、龍樹は簡潔に「縁って存在することが、空性である」とまとめたのである。

『中論頌』の説く「空性(sūnyatā)」

さて、『廻諍論』で論の展開が一つにまとめられたが、それは、どのように『中論頌』や『十二門論』に引き継がれて行ったのだろうか。『中論頌』13.3偈の最後の句は、反論者の提示した理由で、「諸々のものには空性(sūnyatā)があるから」であった。この「空性」ということばを、『中論頌』は、どのように説明したのだろうか。また、『十二門論』では、どのように展開していくのだろうか。

ここから、『中論頌』と『十二門論』では、議論の展開が二手に分かれていくことになる。

『中論頌』は、「空性(sūnyatā)」ということばについて、『廻諍論』とは別にその意味するところを明らかにしていくのである。一方、『十二門論』は、「自性ならざるもの(asvabhāva)」ということばを中心に話を進めていくことになる。論展開の順序としては、『中論頌』が先で、その後、『十二門論』が来るという流れと考えられる。それは、読んでいくとすぐに気づくであろう。そこで、まず『中論頌』の「空性」から話をしよう。

『中論頌』第13章は、偈の数は少なく八つだけであるが、ここは、『中論頌』の議論の中でももっとも難しいところであろう。『十二門論』がテーマであるので、『中論頌』は深入りせず、結論の部分だけを述べることにしたい。「空性」とは何か、ということであるが、龍樹は、『中論頌』の中で結論としてこのように述べている。

空性とは、一切の見解からの出離であると勝者たちによって説かれた。しかし、
空性という見解をもつ人々については、成就不能の人々と呼んだのである。³⁰ (13.8)

この解説は、「空性」の究極の意味を明らかにするものと言えよう。「空性」ということばは、今までの議論を考慮しても、文字通り自性を欠いていることが察知されるであろう。空性というそれ自身(自性)の意味がまったくないこと、すなわち、それは「見解から出離していること、見解のないこと」であるが、まさしくそれが、「空性」ということだといわれるからである。となると、わたしたちには、ただ「空性」ということばだけがあるようにしか見えないかもしれない。

したがって、これを聞くだけでも、13.3偈が反論者のものか龍樹のものかはっきりする。何か意見や見解を述べているとすれば、反論者の側からしかないのである。

龍樹は、「空性」についてどのようなものかを積極的に語ることはない。13.3偈では、「諸々のものにとっては、空性(sūnyatā)があるからである」というように、「自性ならざるものであるようなものは、ない」という主張の理由づけに「空性」の語を用いていたのである。このような語の使用法は、相手論者のものとしか考えられまい。見

²⁸ The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA, p. 24.

²⁹ The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA, p. 23.

³⁰ 叶少勇『中論頌』, pp.214-215.

解から出離している(=見解をもたない)ことが、「空性」ということなのだから、自分の主張の根拠に「空性」ということをあげることは間違ってもありえない。したがって、『中論頌』13.8の後半にある「空性という見解をもつ人々」というのは誰かという、直接には、13.3偈を説いて龍樹に反論した人々ということになる。

以上に従うと、『十二門論』8.1偈も、同様に龍樹の説くものではなく対論者の主張である。空性を知るなら、龍樹の語り方が了解されてくるのではないだろうか。もともと見解がないのが龍樹なのだから、相手が主張や反論をもって語ってはじめて、「そうではない」として、龍樹は語るようになるからである。

『廻諍論』の語りも、實在論者からの反論で始まっていた。その中で、必要に応じて、空論者の側から「自性を欠くこと」や「空であるのは一切である」などの語句が説かれていたが、これも、わたしたちは、實在論者の反論を通してしか知ることができないのである。直接、龍樹が、自分の意見や見解として「自性を欠くから、空であるのは一切のものである」と主張しているところを見つけることはできない。最終的には、それらの見解からも出て、沈黙して終わることになるのである。龍樹が積極的に説いているように見えるならば、それは、相手を説得するための仮の表現である。

以上の検討により、「空性」には、二つの意味が説かれていることが明らかになった。一つは、『廻諍論』が説く「諸々のものが、縁って存在すること」、もう一つは『中論頌』が説く「見解から出離すること」である。

それでは、『十二門論』では、「空性」はどのように説かれているのだろうか。二つの空性を念頭において語られる。

『十二門論』8.1偈は反論者が説いた

「観性門第八」が、空性を教示する門であるならば、自ら主張することのない『十二門論』作者にとっては、論を起す相手論者が必要となる。「空性」を明らかにするときはずも、反論者の問いから始まるのである。

ここからは、あらためて『十二門論』「観性門第八」を和訳し、詳細に解説していこう。

【和訳】

(作者) また次に、一切のものは空である。なぜならば、諸々のものは、自性ならざるもの(無性)であるから。次に説くように。

(反論者) 変異の相があるのを見るから、諸々のものには、自性が有ることはない(niḥsvabhāva)。

自性ならざるもの(無性)であるようなものは、ない。

諸々のものには皆空性³¹があるから。(8.1)

(作者) 諸々のものに、もし自性が有るなら、まさに変異しないことになるだろう³²。しかし、一切のものが皆変異していくのを見ている。これ故に、当然諸々のものは自性ならざるもの(無性)であると知るだろう。

また次に、もし諸々のものが定まった存在(=定性)³³であるならば、諸々の因縁によって生ずることがあるはずがない³⁴。もし、自性が諸々の因縁によって生ずるものなら、自性というのは、作られたものである。作られたものではなく、他に依存しないものを自性と名づけるのである³⁵。これ故に、一切のものは空である³⁶。

一見すると、反論者と『十二門論』作者の話は、噛み合っていないように見えるかもしれない。両者ともに諸々のものは変異していくと見ているのに、結論は互いに正反対になっているからである。しかし、『無畏註』『廻諍論』で見てきたように、すでに前提となる議論があると知るならば、整合性のある議論であることが理解されてくるだろう。

ここでの論点は、「自性ならざるもの(無性)とされるようなものは、ない」とする反論者に対して、「変異するのを見ているのだから、それは自性ならざるもの(無性)である」と特徴づける『十二門論』作者の意見の対比にあると考えるとよいだろう。『廻諍論』『中論頌』で見てきたように、反論者は、空性を説く『十二門論』作者のことばだけは、自性をもち、「自性ならざるもの」とはならないと見ている。であるから、「自性ならざるもの(無性)とされるようなものは、(少なくとも一つは)ない」という意図で語っている。それに対して、『十二門論』作者は、当然自分のことばも空であり「自性ならざるもの」であるとしている。文字通り、「一切は空である」という立場である。

以上のことから、鳩摩羅什の訳にある「無性」の語は、みな、asvabhāva の語の訳語と考えて「自性ならざるもの」

31 鳩摩羅什の漢訳どおりに訳すと「諸法はみな空であるから」となるが、『中論頌』などの読みをふまえて「空性」と訳しておく。

32 『中論頌』13.4に「自性がないならば、何にとって変異があるだろうか。もし自性があるならば、何にとって変異があるだろうか」とあり、後半の内容が一致している。

33 「定性」とあるのは、おそらく sadbhāva の訳語であろう。svabhāva (自性)よりさらに、實在(sat)に重きが置かれているように感じられる。

34 『中論頌』24.16の「もし、諸々の存在するものが自性として存在すると、あなたが認めるなら、あなたは、そうであるとき諸々の存在を因と縁によらないものと見ている」に対応する。

35 『中論頌』15.1-2に対応。「自性は、因と諸々の縁から集起するというのは正しくない。因縁から集起した自性は、作られたものとなってしまう(15.1)」「どうして自性は作られたものであるとなるのだろうか。自性は作られたものではなく、他に依存していないのだから(15.2)」

36 『十二門論』「大正藏」30, p.165 a.

として訳すと、『十二門論』作者の意図が一貫して明瞭なものとなる。

また、反論者の説くところに振り回されることなく、『十二門論』作者は、常に自分の立場を守って、自性が有るなら変異しないだろうし、定まった存在なら因縁によって生ずるはずがない、と説明を一貫させているので、反論者の主張や論点が右顧左眈しても、それによって混乱することがない。非常に安心して内容理解につなげていけるのが『十二門論』作者の論展開の特徴である。相手の語りにあわせて語っても、自説の立場をコロコロ変化させていないことがよくわかるだろう。

それに反して、反論者は、相手非難という意図だけははっきりしているものの、そのためには手段を選ばず、あるときは「空」を「無」として非難し、また、あるときは「空」を「法無我(=法の無自性)」として非難するので、主張や非難の論点に一貫性がない。たとえば、「諸々のものには空性(sūnyatā)があるから」(『中論頌』13.3, 『十二門論』8.1)と述べても、この「空性」の語そのものがどのような意味をもって語られているのか、反論者の立場ははっきりしない。反論者自身は、「空性」の一語に自性を見ているようにも見えるが、その点は何も言われていない。龍樹(あるいは『十二門論』作者)の立場が明瞭であればあるほど、反論者の立場に疑問が出てくる事態となっている。

したがって、『十二門論』作者の語りに注目して読むと、「観性門第八」が、「自性ならざるもの(無性)」をキーワードにして、「空性」へと向かう門であることが次第に明らかになってくることと思われる。

また、『十二門論』作者は、「もし諸々のものが定まった存在(=定性)であるならば、諸々の因縁によって生ずることがあるはずがない」と語っており、諸々のものが、因と諸縁によって生ずることに言及している。このような語りは、『廻諍論』の「空性」の説明である「諸々のものが、縁って存在すること」に関連するものと言えるだろう。この語り方は、世俗諦と言われる。一方、『中論頌』にあるような「見解から出離すること」という「空性」の説明は、第一義諦と考えられる。これらは、次の展開の中で説かれる。

世俗諦と第一義諦

「観性門第八」の解説を続けよう。次に、反論者は、『十二門論』作者の前文最後のことば「これ故に、一切のものは空である」を取りあげて、非難し始める。この、反論者の「問い」に対して『十二門論』作者の「答え」の最後にある「失處に墮す(敗北の立場に陥る)」というこのフレーズが、「観性門第八」の議論の性格を決める要である。これは論法の用語である。詳しく解説しよう。

【和訳】

(反論者の問い) もし、一切のものが空であるならば、生ずることはなく滅することはない。もし生滅がなければ、苦諦はない。もし苦諦がなければ、集諦はない。もし苦諦・集諦がなければ、滅諦もない。もし、苦の滅がないなら、苦の滅に至る道がない。もし諸法が空で自性ならざるもの(無性)なら、四聖諦がない。四聖諦がないから、また、四沙門果もない。四沙門果がないから、賢人聖者はいない。これがいないから、仏法僧もまたない。世間の法はまた皆ない。(しかし)この事は適切ではない。これ故に、諸法がことごとく空であるとは言えないだろう(是故諸法不應盡空)。(あなたのことばだけは空ではないことになろう。)

(作者の答え) 二つの真理(諦)がある。一つは、世俗諦である。もう一つは、第一義諦である。世俗諦によって第一義諦を説くことができる。もし世俗諦によらないならば第一義諦を説くことはできない。もし第一義諦を得られなければ、涅槃を得ることはできない。

もし、人が二諦を知らないならば、自利も利他も共利(=自利利他両方)も知らないのである。このように、もし世俗諦を知るならば第一義諦を知り、第一義諦を知るならば世俗諦を知る。あなたは今世俗諦を説くのを聞いて、これを第一義諦だと言う。これ故に、敗北の立場に陥っている(墮在失處)³⁷。

反論者の非難は、すでに多くの学者が指摘しているように、『中論頌』第24章の第1偈に対応している³⁸。さらに『中論頌』第24章第2偈～第6偈³⁹も、『十二門論』のこの個所とほぼ同じと見てよい。反論者からの非難の最後の一文「是故諸法不應盡空」は、『中論頌』第24章には相当語句が見当たらないが、この中にある「盡(ことごとく)」の字によって、「諸法がことごとく空であるとは限らないであろう」という部分否定の意味になり、ここから、『廻諍論』に説かれたように「あなたのことばだけは空ではないことになる」というニュアンスが出てくるので、それを

37 『十二門論』『大正蔵』30, p.165 a.

38 「もし空であるのがこの一切であるならば、生起はなく衰滅はない。あなたにとって、四聖諦はないことになるだろう。」(『中論頌』24.1)叶少勇『中論頌』, pp.416-417.

39 「四聖諦がないのだから、完全に知ること、(煩惱を)断滅すること、修習、(涅槃を)体得することも起こりえない。」(『中論頌』24.2)「それがいないのだから、四種の聖なる結果も存在しない。結果がなければ、結果に住する者もないし、結果に向かう者もない。」(24.3)「このような八種の人々(四向四果の人々)もいないなら、僧団もない。聖なる真理がないから、正しい法もない。」(24.4)「僧団と法がないとき、どうして、ブツダ(賢者)がいるであろうか。このように、(空性を)説くならば、あなたは三宝(仏法僧)を破壊するだろう。」(24.5)「空性の中において、あなたは、結果が実在であること、法と非法、すべての世間の言語活動を破壊するだろう。」(24.6)叶少勇『中論頌』, pp.416-419.

括弧で補った。

これに対する『十二門論』作者の解答も、前半の段落は、『中論頌』第24章第8偈～第10偈⁴⁰に対応している。しかし、後半の「もし、人が二諦を知らないならば云々」の部分は、『中論頌』には具体的に説明されていない。これは、『中論頌』の「誤って見られた空性は、智慧のにおい者を破壊させる(『中論頌』24.11)」ということを解説する個所である。これを知るためには、『十二門論』中に出てくる「敗北の立場に陥っている(墮在失處)」が、決め手になってくる。この「墮在失處」とは、論法の用語であって、『方便心論』中にも「負法」「負處」「墮負處」などの表現で出てくる。

『十二門論』作者は、反論者に対して、わたしが世俗諦を説いているのにあなたは第一義諦と誤解している、として批判している。「敗北の立場」にはいろいろな種類があるが、これは、どのような特徴を持つのだろうか。考えられるものとしては、「対論者(ここでは『十二門論』作者)の論が正しいのに、過ちがあると思込むこと」⁴¹があげられるかもしれない。というのは、すでに『十二門論』作者は、反論の8.1偈の後に、「自性ならざるもの(無性)」であると説明している上に、さらに、自性をもつなら因縁によって生ずることはない、とも語っており、「空性」の意味としては、『廻諍論』22に説かれていた「諸々のものが、縁って存在すること」という説明にもとづいて解答していると考えられるからである。この説明は、世俗諦に属することはすでに見たとおりである。

反論者は、それを知りつつ「自性ならざるもの」を否定して、『十二門論』作者のことばだけは自性が有るはずだと考えている。これは「自性ならざるもの」は「無」に等しいと見ているからである。その上また、さらに空であるということになれば生ずることも無く滅することも無いと反論者は曲解している。これは、「自性ならざるもの」を「法無我(=法無自性)」として見ているとも考えられる。

しかるに、『十二門論』作者は、この反論者の非難を、こちらが世俗諦で説いているものをかの反論者は第一義諦と誤解して非難している、と解釈したのである。この結果、『十二門論』作者は、この点を指摘して「敗北の立場」としたのである。世俗諦で説いているものをあえて第一義諦に誤解したと、『十二門論』作者が断じたことによって、ここで、議論は一気に終息してしまったのである。

実際のところ、反論者は、ほんとうに、このように誤解したのかどうかはわからない。おそらくはいろいろな思惑をもって相手非難の意図で論を運んだのかもしれないが、内情はどうあれ、いったん論法の誤りとして指摘されてしまうと、同じく、論法によって反論できないかぎり、これで決着することにならざるをえない。論法は、議論の上で両者共有の基盤となっているからである。

もし、ここに論法の用語がおかれていなければ、誰がどんな意図で何を語ったのか、外から議論を見ているものには、了解できず混乱したことだろう。安井氏が、8.1偈の解釈を決定できず、注釈者の解釈に委ねざるを得なかったのも、論法の用語を考慮しなかったからだと思われる。どちらかが意図的に混乱させようとするなら、議論は簡単に錯綜してしまい、よほど論理的な考察に強くなければ、ただ言い争うだけになってしまうだろう。一方が論理的に整合性をもって語っていても、相手が曲解に曲解を重ねて受け答えすれば、簡単に混迷してくるのである。これを避けるために、論法がある。

さらにまた、この論法の用語により、実際に議論が起こっていたことがわかる。このことも重要である。反論者は、現実には『廻諍論』や『中論頌』で説かれていたように、何度も丁寧に説明を受けていたにもかかわらず、それらをあえて了解しようとせず、くりかえし「無」「法無我」など論点をずらしながら非難をくりかえしたため、とうとう「敗北の立場」を宣言させられた、と解することができるだろう。

論法の用語が一つ、これらの論の中に入ることによって、現実の論議がどのような状況であったのかが、いっそう具体的かつ明瞭になるのは、印象深いことである。

何度も同じような内容が断片的にくり返し説かれているので、文脈を考えなければ、あちこちから引用してつないだ綱要書のように見えるかもしれないが、実際は、そうではない。まったく議論に同じものはない。話題や論点がその都度異なっていることが、よく展開を調べていくとわかるだろう。そして、テーマは同じであっても、語り方がそれぞれ異なっていることに気づくであろう。したがって、自説を主張し論争に勝ちたいと願う人々が何度も相手(龍樹、あるいは、『十二門論』作者)に挑戦して、議論を持ちかけていると見るべきである。

40 「二つの真理にもとづいて、諸仏の法の説示がある。世俗の真理(世俗諦)と第一義の真理と(第一義諦)である。」(『中論頌』24.8)「これら二つの真理の区別を知らない者は、ブツダの教説の深遠な真実義を知らないのである。」(24.9)「言語活動によらずには、第一義を説くことはできない。第一義に到達しなくては、涅槃を獲得できない。」(24.10)叶少勇『中論頌』, pp.420-421.

41 石飛道子『龍樹造『方便心論』の研究』(山喜房弘書林, 2006年), p.129.

一切の法は空である

以上が、「空性」に関する議論の一切である。「敗北の立場」を告げて、この一連の議論は終わる。全体としては、『中論頌』『無畏註』『廻諍論』『十二門論』が、「空性」という一つのテーマをめぐる大きな議論のありさまを、異なった側面から描き出している、ということがわかるだろう。これによって、龍樹の成し遂げた業績の大きさがしのばれることだろう。表面的に似たようなフレーズを比較する研究だけでは、議論や対話の様子は生き生きしたものとして理解することはできない。真剣に真理を求めて追究する営みとして、実際の議論を想定してはじめて詳細がわかってくる。

次に、『十二門論』作者自らの立場が、明らかにされる。

【和訳】

諸仏の因縁の法(因縁法)を名づけて深淵なる第一義となすのである。この因縁の法は、自性がないので、わたしは、これを空と説くのである。

もし、諸法が種々の縁によって生ずるのでないならば、それぞれ五蘊は定まった存在であることになろう。(そうなら)五蘊に生滅の相があることはないはずである。不生不滅であるものは、無常ではない。もし、無常でないならば、すなわち、苦聖諦はない。もし苦聖諦がないならば、因縁生法の集聖諦がない。諸法がもし定まった存在であるならば、苦滅聖諦もない。なぜなら、自性は変異することがないからである。もし、苦滅聖諦がなければ、すなわち、苦滅にいたる道がない。これ故に、もし、人が空を受領しなければ、四聖諦がない。もし、四聖諦がないなら、四聖諦を得ることもない。もし、四聖諦を得ることがないなら、苦を知って、集を断じ、滅を証して、道を修めることもない。この事がないのだから、四沙門果もない。四沙門果がないのだから、(四沙門果を)得た者・向かう者はない。得た者・向かう者がなければ仏はない。因縁の法を破るが故に法はない。法がないことによるがゆえに、僧伽はない、もし、仏法僧がなければ、三宝がない。もし三宝がなければ、世俗の法は壊れる。これは適切ではない。これ故に一切の法は空である⁴²。

最初にある「因縁の法(因縁法)」は *pratitya-samutpāda* (縁起)の訳語と考えられる。『廻諍論』22 には、*pratitya-bhāva* (縁って存在すること)ということばが見られた。また、『中論頌』24.18 には「縁起している (*pratitya-samutpāda*) ものは空性であるとわたしたちは説く。それ(空性)は執って仮設することであり、中道である⁴³」ともあり、青目註『中論』の鳩摩羅什訳では、「縁起しているもの (*yaḥ pratitya-samutpādaḥ*)」に相当する語句が「因縁生法」⁴⁴ となっている。この表現は、関係詞節であるから、「生」の一字が入ったものと考えられる。「因縁法」は、「因縁(という法)」と考え、*pratitya-samutpāda* (縁起)を指していると見てよいであろう。

諸仏の説く「因縁の法」そのものを、深淵な第一義とする、というのは、空性を意味しているのだろう。そして、この因縁の法、すなわち、縁起は、これ自身が無自性であるから、わたし(=『十二門論』作者)は空と説く、としている。あらゆるものが、つまり、縁起の理法すらも空であることが、ここに示された。『十二門論』のはじめに「大分の深義はいわゆる空なり⁴⁵」と説かれていたが、それに通じている。また、『中論頌』24.14 にも「空性があてはまるものにとっては、一切があてはまる。空があてはまらないものにとっては、一切があてはまらない⁴⁶」ともあり、また、『廻諍論』70 では、「この空性が会得されているなら、その人にはすべてのことがらが会得されている。空性が会得されていないなら、その人にはいかなるものも会得されていないのである⁴⁷」ともある。

わたしたちが龍樹作としてよりどころとしてきた、『中論頌』や『廻諍論』に説かれているところ、『十二門論』のこの箇所は、きわめてよく符合する。因縁の法もまた、自性がなく空であることが理解された。これにより、一切の法は空であり、空性を受け入れるなら一切を手中におさめるとわかるだろう。すなわち、一切を手中におさめるのだから、一切を会得した者には見解はなく、見解から出離していることも知るだろう。『中論頌』13.8 にある「空性とは一切の見解からの出離である」とも呼応しており、これにより、空性は「一切」かかわることが、ここ『十二門論』「観性門第八」においても明瞭に示された。

それから次に、「諸法が衆縁によらないならば」と仮定して、その場合、定まった性質をもつことになるので、五蘊は生滅の相がないことになると語りはじめ、これより、次々に、苦聖諦はなく、集諦はなく、などと展開していく。この箇所は、『中論頌』第 24 章題 20 偈以下とほぼ同じ内容と考えられる。衆縁から生じないのであれば、

42 『十二門論』『大正蔵』30, pp. 165a~165b.

43 叶少勇『中論頌』, pp.426-427.

44 『中論』『大正蔵』30, p.33b.

45 『十二門論』『大正蔵』30, p.159c.

46 叶少勇『中論頌』, pp.424-425.

47 *The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA*, p. 52.

無常がなくなり、苦聖諦がない。そうなれば、因縁生法である集聖諦がない。諸法が定まった存在であれば滅聖諦もない。そうなれば道諦がない。以上により、空を受容しなければ、四聖諦がなくなる。そうなれば、最後は、三宝までなくなって、世俗の法が壊れる、と述べている。先ほど言われた反論者の説く反論の内容を、そのまま使って、反論者に応答している。『十二門論』中にある「もし三宝がなければ、世俗の法は壊れる」という文は、『中論頌』24.36「あなたが縁起と空性であるものを破壊するなら、あなたは世俗の一切の言語活動を破壊する⁴⁸」とあるのに対応している。なぜなら、仏法僧の三宝もまた、「縁起と空性であるもの」に含まれるのであるから。

48 叶少勇『中論頌』, pp.436-437.

しかし、また、『十二門論』と『中論頌』の相違に注目するならば、『中論頌』は理論的な構造を主体にして第一義的に語るのに対し、『十二門論』は、その第一義諦を知って、そこからまた世俗諦を語る語りになっている。先に、『十二門論』の中で「もし世俗諦を知るならば第一義諦を知り、第一義諦を知るならば世俗諦を知る」とあったが、この箇所は、後半の「第一義諦を知るならば世俗諦を知る」という部分に相当する。ちなみに、『廻諍論』では、「空性を会得するならば」とあり、その場合には、縁起が顕れてくるので、三宝もあることになり、世間の一切の言語活動や慣行が確立してくると、肯定的に説かれている。どの論書についても、比べてみると、まったく同じ書き方をしているものは一つもない。

「自性ならざるもの」から「我も空である」へ

さらに、『十二門論』作者は続けて言う。諸法が定まった存在なら、最終的には、世間は常に一つの相しかない、として、諸法が自性ならざるものであることを再び説いている。

【和訳】

また次に、もし諸法が定まった存在であるならば、生なく滅なく罪なく福がない。罪福の果報がない。世間は常に一つの相しかない。これ故に、まさに諸法は自性ならざるもの(無性)であると知るべきである。

もし、諸法に自性なく他性によってあるというとしても、これもまた適切ではない。なぜなら、もし自性がなければどうして他性によることがあるだろうか。自性に因って他性があるのだから。あるいは、他性もまた、これは、自性なのである。なぜなら、他性とは、これは、他のものの自性のことだからである⁴⁹。もし自性が成り立たないのであれば、他性もまた成り立たない。もし、自性他性が成り立たないなら、自性と他性を離れてどこにさらにまた法があるだろうか⁵⁰。もし、有が成り立たないならば、無も成り立たない⁵¹。

49 『中論頌』15.3「他のものにとって自性となるのが、他性であると説かれるから」

50 『中論頌』15.4「自性と他性を離れて、どうしてももの(存在)があるだろうか」

51 『中論頌』15.5「有が一般に成立しないなら、無もまた成立しない」

52 『中論頌』15.6「自性と他性と、有と無を見る者は、ブッダの教えにおいて真実を見ない」

53 『十二門論』『大正藏』30, p.165 b.

これ故に、今推究するに、自性はなく他性もない。有がなく無もない⁵²から、一切の有為の法は空である。有為の法が空であるから無為の法もまた空である。有為・無為すらなお空である。どうして、我が空でないことがあろうか⁵³。

最初の段落は、諸法が自性ならざるもの(無性)であることをあらためて教えるものである。ここは、世俗諦である。

さらに、以下の自性と他性に関する議論は、『中論頌』第15章で確かめられる。この段落は、自性と他性を否定し、有と無を否定する第一義の教えが説かれている。『中論頌』には、「カーティヤーヤナの教えにおいて、『有る』と『無い』という二つが、有と無を明らかにした尊師によって否定された(15.7)」とあり、これに呼応している。

「自性」を否定して「他性」を持ち出したとしても、「他性」とは他のものが持つ自性のことである、として、他性も相対的に否定してしまう。こうして、思惟の中から、自性と他性が消え、そうすると、存在するもの(有)が否定され、有が否定されると無もまたない。

こうして、有もなく無もないことにより、一切の有為法が空となり、有為法が空であれば無為法も空となる。そうであるから、どうして、我(アートマン)が空でないだろうか、と結んでいる。

最後の段落は、一章の終わりにおかれる定型的な内容である。一切の法が空におさまるものとしてまとめられる。

結論

以上が、「観性門第八」の和訳と解説である。龍樹作として伝えられてきた『中論頌』『廻諍論』『無畏註』を基礎に置いて『十二門論』の読解を試みたが、これら四つの書は、互いに矛盾することがないばかりか、どの書によっても他の諸書の理解を促すはたらきをしており、全体を合わせながら読み解いていくと、一切に広がる「空」の思想(法)が浮かびあがってくる。これが明瞭に了解されたのではないだろうか。

『十二門論』は、「一切の法は空である」とする大乘の深義に分け入って、十二の門によって「空性」の意味を明らかにする書である。この書は、『中論頌』をあらたな視点で組み立て直したようでもあり、『方便心論』の論法を用いた議論の要点を整理したようでもあり、『廻諍論』の問答のありさまを主題に合わせて書き直したようでもある。これらのどの書とも関連づけることができるが、しかし、『十二門論』は、「空」を明確に打ち出す決定的な書として独立性ももっている。ブツダがあえてはっきりとは説かなかった「空」を、ここまで断定的とも言えるくらいはつきりと打ち出した書は、他にはないだろう。

『方便心論』『廻諍論』『中論頌』にみられるように、非仏教徒や、仏教の中でも反対する人々と、地道に対話を続けて誤解をはらい説得してきた龍樹だからこそ、この「空」を鮮明にした『十二門論』を著すことができたのではないかと思われる。

「一切法空」を語ることはほぼタブー視されてきたであろう初期仏教の世界で、このように、十二章のほぼすべてにわたって、空や空性をこれでもかといわんばかりにくりかえし論ずる書は、破格である。このようなことを実際行うためには、あらかじめ仏法にもとづいて論法を整え、それを以て異学の人々・反対する仏教徒たちと対話して、論理によって理解させていなければ、到底不可能である。もし失敗すれば、かまびすしい争論の中で仏法は消滅してしまったことだろう。そのために、龍樹は周到に計画したと考えられる。一度の議論や討論だけでなく、何度もくり返し攻撃してくる相手論者に適切に答えていくためには、幾重にも仏法を守る論書を周囲に張り巡らせておく必要があった。したがって、龍樹著作と伝えられてきた『方便心論』『中論頌』『廻諍論』『無畏註』、そして、この『十二門論』において、論点や視点を変えながら、同じ話題で語り合わねばならなかったのである。以上によって、『十二門論』は龍樹作と結論して何も問題はないと思う。むしろ、龍樹作としないなら、仏法の理解について多くの混乱と誤解をもたらすのではないかと懸念する。

さて、あらためて『十二門論』について、本論だけではなく、インターネット上に紹介している拙論「『十二門論』における論法の用語をめぐって」も合わせて気づいたところを述べてみよう。

『十二門論』で気になるところは、ところどころ論法用語が散見されることである。しかも、その論法用語は後代の定型的な表現ではなく、龍樹論法の書『方便心論』の中に見られる用語である。「了因⁵⁴」「同疑因⁵⁵」「墮在失處⁵⁶」といった語がそれである。

もし、後代の注釈者が『十二門論』を著したならば、そして、論理用語を用いようと意図したとすれば、もっと専門的に多くの用語を用いて論理性を強調することになったことだろう。その場合、概論書の性格としては、整理された論理学書のような体裁になるのではないか。また、論法に関心がなければ、まったく用いなくても何の問題もなく著作できるだろう。つまり、『十二門論』をただ表面的に概論書として見るならば、これらの用語は、使い方が中途半端な印象を受けるのである。わざわざ入れなければならない論法用語のように見えない、というのが正直なところである。実は、このことがわたしにとって、従来言われてきたような「『十二門論』は『中論頌』の綱要書である」という見方に疑問をもつきっかけをもたらしたのである。

『方便心論』の論法に精通しており、しかし、論理学の形式化がまだ発達していない段階で論理を自由に用いて書くことができ、しかも、論法用語を論の核心に据えて語れること、以上のような要件を満たして論書を著せる人物は、龍樹しかいない。

拙論で検討した⁵⁷が、『中論頌』の注釈者青目は、論法の理解が不十分である。鳩摩羅什も、青目の理解を『十二門論』に反映させて、『十二門論』を改ざんしたのではないかと疑われる。かれら二人のうちどちらかが『十二門論』を著したというのは、無理がある。また、後代の注釈者で『方便心論』に精通していたと明確に考えられる人物は知られていない。そもそも『方便心論』は、長い間、龍樹作ではないと、疑問視されてきたのである。以上のように、論法という一点を取りあげても、『十二門論』を著しうるのは、龍樹その人ということになるだろう。

54 『十二門論』大正蔵30, p.161 c.

55 『十二門論』大正蔵30, p.162 a, p.167a. この「同疑因」という用語に問題があることを、拙論「『十二門論』における論法の用語をめぐって」で指摘した。

56 『十二門論』大正蔵30, p.165 a. 本論中で検討している。

57 拙論「『十二門論』における論法の用語をめぐって」を参照。

空性は、見解から出離していることで、言い争わない立場を貫くものであるが、反対する人々や批判する人々の中でそのことを実践的に示すことができはじめて、「空性」ということが相手に納得されるだろう。実際に対話し対論した人の、対話の結論をまとめたものとして、言い換えれば、大乘仏教の空の理論がこの世間において受け入れられたことの証明として、『十二門論』は仏教の歴史の中に確実に残されたと言える。

文献リスト

『中論』『大正新脩大藏經(大正蔵)』30, pp.1-39。

Dbu ma rtsa baḥi ḥgrel pa ga las ḥjigs med (Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhayā), 『デルゲ版チベット大藏經』(東京, 1977), 東北目録 No.3829, Tsa 29b-99a. 『影印北京版西蔵大藏經』, 大谷目録 No.5229, Tsa 34a-114a.

E. H. and Kunst, Arnord 1978 *The VIGRAHAVYĀVARTANĪ of NĀGĀRJUNA, with the Author's Commentary*, Delhi (*The Dialectical Method of NĀGĀRJUNA (Vigrahavyāvartanī)*), tr. by Kamaleswar Bhattacharya, におさめられている。

『十二門論』『大正蔵』30, pp.159-167。

La Vallée Poussin, Louis de 1903-1913 repr. 1970 *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhymikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commetaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica. IV, Osnabruck.

参考文献

石飛道子 2006 『龍樹造『方便心論』の研究』山喜房仏書林。

石飛道子 2017 「『十二門論』における論法の用語をめぐって」<http://manikana.la.coocan.jp/twelve/twelveindex.html>

宇井伯寿 1921 「三論解題」『国訳大藏經』論部第五卷, 国民文庫刊行会, pp.1-75。

五島清隆 2002a 「『十二門論』の冒頭偈について」『種智院大学研究紀要』第3号, pp.74-104。

五島清隆 2002b 「『十二門論』の構成と著者問題」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, pp. 447-465。

斎藤明 1982 「『中論頌』解釈の異同をめぐって 一第13章「真実の考察」を中心として一」『仏教学』第14号, p.77。

中村元 2002 『龍樹』講談社学術文庫(『人類の知的遺産 13 ナーガールジュナ』1980年を底本とする)

羽溪了諦 1930 改訂六刷 2000 「三論解題」『国訳一切経』中観部一, 大東出版社, pp.1-50。

安井広済 1961 「十二門論は果たして龍樹の著作か」『中観思想の研究』法蔵館, pp.375-383。

叶少勇(Ye Shaoyong) 2011 『中论颂 一梵藏汉合校・导读・译注一』中西書局。