

中論の新しい解釈について

西 嶋 和 夫

一、はじめに

竜樹の書いた中論が、大乘仏教の最盛期における最高の仏教書である事については、あまり異論が起こり得ないように思われる。しかしその後、百年程経つてから鳩摩羅什によって行われた同書の中国語訳（以下羅什訳という）をサンスクリット原典と対比して見ると、その相違には一驚させられる。単に多少の誤訳が含まれているという程度ではなく、全く別個の著作と断定しても差支えない程の相違を發見せざるを得ない。そこで羅什訳の中論を取り上げてその是非を論ずることには、殆ど建設的な意味が存在しないように感じられるので、梵英辞典の語意を頼りにしながら、サンスクリット文法に従つて、原典を忠実に読んで行つた場合、どのような文意が汲み取れるかという試みを通して、中論が含まれている思想内容の概略を明らかにするとともに、従来、中国や日本で説かれて来た仏教思想と、サンスクリット原典における竜樹の

仏教思想とにおける重大な相違点についても、簡単に触れてみたい。

二、帰敬偈

中論は第二章の第一頌の前に、通常、帰敬偈と呼ばれる四行の詩を持つている。そしてその第一行目と第二行目とは、八つの形容詞が並んでいる。しかもその八つの形容詞のすべてが \bar{a} という接頭詞を持つており、しかも \bar{a} という接頭詞が否定的な意味を持つている処から、この八つの否定的な形容詞を八不と唱え、何か特殊の神秘的な意味を持つているかのような理解の仕方もあるが、この八つの形容詞は何れも、第三行目の *Pratīyasamūpadam* にかかつており、八つの形容詞が何れも否定的な表現を取っていることは、*Pratīyasamūpadam* の現実性が一面的な断定を嫌つた処から来ている。

Pratīyasamūpadā は、羅什訳では因縁と訳され、最近の解釈では縁起という言葉が使われており、実体のない相互依存

の関係として理解することが、今日の通説として受け取られる。

しかし、梵英辞典の示す処によれば、Pratīyaは、「確認された」の意味であり、samは「総合的な」の意味である。そして、vipātaは「現れているもの」の意味であるから、Pratīyasamupādaは「我々の眼の前に展開されている現象世界を意味すると理解することができる。現に帰敬偈の中で、PratīyasamupādaをPrapañcaすなわち「眼に見える世界」という言葉で表現している処から見ても、Pratīyasamupādaが、因縁とか縁起とかと呼ばれる具体性を欠いた抽象的な概念ではなく、可視的な現象世界を意味していることは、中論全体の理解にとつて、見逃すことのできない要点である。

また羅什訳では、帰敬偈の述べている礼拝の対象が、釈尊ご自身のように理解されているが、文意をたどって行く限り礼拝の対象、すなわち tam によつて指摘されている対象は、Pratīyasamupādaであり、釈尊ご自身が「眼の前の現象世界」を、「尊敬の念をもつて、最高の教えとして説かれた」という意味に理解することができる。そしてこのような観点から帰敬偈の意味を考えると、竜樹は従来行われているように、釈尊がこの世を実体のない相互依存の関係として説かれたということは一言もいっておらず、釈尊が現に我々の眼の前に見えている現象世界を、静かな素晴らしい世界であると

宣言していることを意味する。従つて従来の羅什訳が災いして、中論の中にもあまりにも否定的な表現が多い処から、中論がこの世の实在を否定した非实在論として受け取られていることは、まず重大な誤りであると言わざるを得ない。

三、主観的な存在と客観的な存在との否定

次に中論における基本的な哲学思想の描寫として、第一章の第一頌において svata と parata との実体性が否定され、また同じ章の第三頌においては、svabhāva と parabhāva の実体性が否定されている。そこで svata または svabhāva が何を意味し、parata または parabhāva が何を意味するかが問題となる。羅什訳では svata は自生と訳され、parata は他生と訳されている。また svabhāva は自性と訳され、parabhāva は他性と訳されている。しかしこの自生、他生、自性、他性が何を意味するかは、必ずしも明瞭ではない。

そこで問題の理解に当つては、仏教思想の根本義に遡つて問題を考えざるを得ない。たとえば道元の書いた正法眼蔵の中では、仏教思想と異なる二つの哲学思想が強く否定されている。

一つは仏教発生以前の遠く紀元前千二、三百年に遡る古代インドにおけるバラモンの思想であり、正法眼蔵においては先尼外道という用語で表現されている。つまり、先尼（セニ

カ)と呼ばれて華嚴經などにも登場するバラモン僧を例に挙げながら、古代インドにおいて圧倒的な優位を誇ったバラモン思想を非仏教(外道)の教えとして強く否定しているのである。いい換えれば、バラモン僧のセニカ等によって代表される梵我一如の思想は、仏教思想ではないという趣旨である。

それと同時に正法眼蔵においては、自然見の外道あるいは断見外道がやはり仏教思想ではないとして、否定されている。自然見の外道とは、西洋哲学における唯物論を表わす自然主義という言葉と相応しており、この世をすべて物質的な存在と見做し、善悪の行いに関する善因果の思想を否定する考え方である。そしてまた断見外道も、この世の中を全く物質的な存在のみと考える処から、道義的な善悪が何等かの実体的な結果を生み出す事に対する否定的な考え方である。

いい換えるならば、正法眼蔵における先尼外道の見と自然見の外道または断見外道に対する否定は、古来から仏教思想の大原則である常見外道 (*saññāya dhammā*) と断見外道 (*Uccheda-*
saññā) に対する否定であつて、この事は中論における欠くことのできない要素である。そしてこのような観点から、中論における *svāta* あるいは *svabhāva* の否定、もしくは *Parata* あるいは *parabhāva* の否定を考えてみると、同じような理解が成り立つ。つまり *svāta* または *svabhāva* は、主観的なもの、または主観的な存在の意味であつて、人間が頭脳の中で考え

出した観念ないし思想を意味し、それを否定することは、明らかに観念論的な思想の実在性に対する否定である。

それと同じ様に *parata* あるいは *parabhāva* は、客観的なもの、あるいは客観的な存在を意味し、人間の感覚を通じて受け入れた刺戟としての物質であつて、*parata* あるいは *parabhāva* の否定は、観念論に対立する唯物論的な思想に対する眞向からの否定である。

このようにして、中論の第一章における *svāta* あるいは *svabhāva* の否定と、*parata* あるいは *parabhāva* に対する否定とは、ともに哲学の世界における二大思想である観念論と唯物論とに対する否定であり、右翼と左翼との両思想の中間に、現実を中心にした中道思想を登場させた処に、中論の根本的な立場があると考えられる。

四、四つの信仰内容

一般に竜樹の思想は、空を説き無を説く非實在論的な思想と考えられているが、これは羅什訳の中に含まれている重大な誤訳から導き出された極端な錯誤である。竜樹は Sanskrit ににおける二つの存在を意味する動詞を的確に使い分けられている。二つの動詞とは、語根でいうならば *bhū* と *as* である。竜樹が *bhū* を語根とする動詞を使った場合は、あると思ふ、あると感ずるの意味であつて、理性や感覚の世界におけ

る存在を意味する。しかし *ḥ* を語根とする動詞を使った場合は、現実にも存在するの意味である。つまり竜樹は、*ḥ* と *ḥ* という二つの存在に関する動詞を使い分けて、理性や感覚における観念論、唯物論の世界と、仏教の信仰内容の世界である実在の世界とを峻別する工夫を中論の中で試みたのであるが、羅什訳は *ḥ* も *ḥ* も同じように、無とか不在とかという訳語を使ったために、竜樹が仏教的な実在論と通常の観念論や唯物論との違いを論理的に描寫しようとした中論における苦心は、羅什訳によって完全に抹殺されてしまったのである。そして羅什訳では無とか不在とかという存在を否定する言葉が、あまりにも頻繁にあらわれる処から、竜樹の主張は非実在論であるという理解が定着した。

なお竜樹の思想が非実在論であると解されたもう一つの原因が羅什訳の中にはある。それは *na vidyate* という言葉である。 *na* はいうまでもなく否定の言葉であり、 *vidyate* は認識されるといふ受身の意味を含んだ言葉であり、語根は *vid* である。竜樹は実在を信ぜざるを得ないけれども認識の対象となり得ないものの存在を認め、その状況を表現するために *na vidyate* という用語を使用している。しかし羅什訳では、やはり無とか不在とかという訳語が使われているため、竜樹の繊細な用語の選択が全く無視される結果に終わっている。羅什訳が竜樹の眞意を抹殺する結果を招いている点は、大いに関心

を払うべきであると思われる。

中論の第一章、第二頌において竜樹は、我々が信ずることのできる四つのものを挙げている。それは理性 (*heu*)、客観的な世界 (*ambana*)、行為の場としての現在の瞬間 (*ananta-
tan*)、そして現実そのもの (*tatha*) である。

このような記述から考えるならば、彼は決して一般に考えられているような非実在論者ではなかった。彼の実在論的な主張は、羅什訳の誤解さへなかったならば、中論の全篇に亘って充分に読み取ることができる。

しかも中論の全体が二十七章からでき上がっているが、その最初の二章が理性に関連しており、それに続く五章が客観的な世界の説明にあてられ、次の十四章において行為の場としての現在の瞬間が説かれ、最後の六章が現実そのものの描寫に使われていることを考えると、中論における上記の四つの信仰内容が、中論の主張の中でもその根幹をなしていることが伺える。

しかも明敏な彼は、これらの四つの信仰内容が仏教思想の中で、非常に重要な意味を持っていることを充分に承知していたと同時に、これら四つのものが、論理的にその実在を論証することが不可能であることも知っていた。彼は四つの信仰内容の実在を堅く信じていたと同時に、実在が理性によって論証し得る理知の世界の存在でもなければ、その感覚的な

把握が直ちに実在の認定にはつながらないことを知っていた。彼が敢えて実在と断定せず、*pratyaya* という言葉を使って、その実在を信仰の対象とした処に、彼の明晰な思考能力が読み取れる。

五、行為の哲学

では童樹は上記の四つの信仰内容の実在を想定し、唯物論的な実在論に安住したかというところ、そうではない。彼は中論の第一章の第四頌で、四つの信仰内容の外に行為の存在を認め、行為が四つの信仰内容とは別であることを強調している。しかも同章の第九頌において、ダールマの存在がない限り、行為の存在があり得ないことを主張している。この事は、四つの信仰内容よりも更に実在的なものとして人間の行為を考へ、行為の現在の瞬間における実在が、実は宇宙としてのダールマがこの世の実在として瞬間瞬間に存在する事と、同一の事実であることを意味した。すなわちこの世の中の実在は、現在の瞬間における人間の行為の存在と別のものではなく、時々刻々に移行行く現在の瞬間に人間の行為があり、そのような行為の現在の瞬間における実在と、ダールマとしての宇宙の実在とは、別のものではないという主張である。

そして中論におけるこの主張を読む時、筆者は正法眼蔵の発菩提心の巻で述べられている刹那生滅の道理を想起せずに

はいられない。すなわち正法眼蔵においては、宇宙の一切が絶えず瞬間瞬間に生起消滅しており、このような瞬間瞬間における生起消滅がなければ、この世の実在もあり得ないし、人間の行為もあり得ないことを主張している。このことは、中論においても正法眼蔵においても、この世の実在は、したがってダールマの実在は、瞬間瞬間における人間の行為の実在と同一のものであるという主張が共通にあるのであって、この現実的な行為論が、中論や正法眼蔵のような最高水準における仏教哲学の中枢を形作っていると考えられる。中論の全二十七章の中、十四章が行為の哲学のために費やされていることは、決して偶然ではない。

仏教哲学の中心的な主題には、現在のこの場所における行為であり、そのような観念論と唯物論とを一つに統合し、全体と個別の問題、固定と変化の問題、永遠と瞬間の問題等、今日までの古今東西に亘るあらゆる哲学が苦心惨憺しながらも遂に解決することのできなかつた難問題に明解な解答を与え、二十一世紀における世界最終の哲学として登場する可能性が隠されているのである。

六、眞諦と俗諦

仏教哲学においては一般に眞諦と俗諦との区別が行われている。眞諦とは仏教哲学が基礎と考えている哲学であり、そ

れに対して俗諦とは仏教哲学以外の哲学が依存している哲学である。しかし二つの哲学を区別する思想上の区別が何であるかということを考えてみると、必ずしも明瞭ではない。しかし中論においては、この二つの哲学を分かつための根拠を語っているのではないかと考えられる章がある。それが第二章の『行つた』『まだ行っていない』の検証¹⁾、すなわち Gaṅgā Parikṣā である。Gaṅgā には gata と agata との二つの言葉からなり、gata は「行つた」の意味であり、agata は「まだ行っていない」の意味であるが、同章の第一頌の中にはもう一つ「行きつつある」という言葉として、samyamāna が含まれ、この三つの言葉、「行つた」、「まだ行っていない」、「行きつつある」の三つが、samyate つまり「実際に行く」とは全く異なることが強く主張されている。つまり「行つた」は過ぎ去った過去の行為に対する認識であり、観察である。また「まだ行っていない」は未来における行為がまだ発生していないことに對する認識であり、観察である。そして「行きつつある」は現在の行為に對する認識であり、観察であるが、中論においてはこれらの過去、未来、現在における三種類の認識や観察が、現実に行われる「行く」という行為とは全く次元が異なることを強調するのである。このことは、中論が認識に基く觀念論の世界と、観察に基く唯物論の世界の外に、それとは全く次元の異なる行為そのものの世界を発見し、観

念論や唯物論のように、人間の思考や観察に基く哲学の外に、全く行為そのものを基礎とする仏教哲学を明確に叙述したものと、得るのではないかと思う。そしてこれが俗諦と呼ばれる、眞諦と呼ばれる二つの哲学を区別する思想上の根拠と考えられる。今日までの処、眞諦、俗諦の区別なども必ずしも論理的に明確ではなかったと考えられる面があるが、竜樹の中論のように徹底した哲学論議を基礎にしたサンスクリット原典が、直接読まれることの意義は大きいと思う。

七、おわりに

以上、竜樹の中論について、羅什訳によらずサンスクリット原文からの直訳を基礎として若干の私見を述べた。そして痛感されることは、仏教經典の中国語訳を基礎とする仏教思想研究が、意外に危険な陥穽を含んでいるのではないかという一点である。

（キーワード） インド、2、3紀、中観、竜樹、中論

（東方学院講師）