

平成 27 年度 学位請求論文

初期『中論』注釈書の研究
—研究篇—

大正大学大学院 仏教学研究科仏教学専攻 研究生

学籍番号 1507509

安井 光洋

研究篇 目次

略号および使用テキスト	i
序論	1
0.1 初期中観派について	1
0.2 ABh と『青目註』	2
0.2.1 ABh	2
0.2.2 『青目註』	3
0.2.3 ABh と『青目註』に関する先行研究	4
0.3 問題の所在と本稿の概要	5
第1章 MMK 諸注釈書における ABh の引用と位置付け	9
1.1 MMK 諸注釈書における ABh の引用とその類型	9
1.2 ABh に列挙される語彙とその引用	11
1.2.1 第7章第4偈	12
1.2.2 第19章第5偈	14
1.3 ABh の注釈手法とその踏襲	17
1.3.1 第6章第1偈、第2偈	17
1.3.2 第7章第20偈	22
1.3.3 第18章第6偈	25
1.4 ABh と『青目註』に見られる MMK の伝承形態	31
1.4.1 MMK のテキストと先行研究における解釈の変遷	31
1.4.2 ABh	32
1.4.3 『青目註』	34
1.4.4 BP、PP、PSP	35
1.4.5 MMK 本来の形態と解釈の分岐点	38
1.5 MMK 注釈史における ABh の位置付け	38
第2章 ABh の譬喩表現と後代における引用	43
2.1 ABh の成立と譬喩	43
2.2 各注釈書における譬喩	44
2.2.1 ABh における譬喩とその特徴	44
2.2.2 『青目註』における譬喩とその特徴	46
2.2.3 BP に用いられる ABh の譬喩	48
2.2.4 PP、PSP に用いられる ABh の譬喩	50

2.2.5	各注釈書に共通して用いられる ABh の譬喩	52
2.3	先行研究の再検討	54
第 3 章	MMK 諸注釈書における反論者の想定	58
3.1	MMK に現れる論者とその想定	58
3.2	第 9 章第 6 偈、第 7 偈	58
3.2.1	第 9 章第 6 偈	58
3.2.2	第 9 章第 7 偈	62
3.3	第 13 章第 1 偈～第 4 偈、第 15 章第 9 偈	64
3.3.1	第 13 章第 1 偈	64
3.3.2	第 13 章第 2 偈	65
3.3.3	第 13 章第 3 偈	67
3.3.4	第 13 章第 4 偈	70
3.3.5	第 15 章第 9 偈	73
3.4	第 17 章	75
3.4.1	MMK 第 17 章について	75
3.4.2	各注釈書および先行研究による第 17 章の構成	75
3.4.3	第 17 章第 12 偈	78
3.4.4	第 17 章第 20 偈	79
3.4.5	第 17 章第 21 偈	83
3.5	反論者の想定に見る『青目註』の独自性	84
第 4 章	『青目註』における涅槃と戯論	88
4.1	『青目註』における涅槃と戯論の独自性	88
4.2	『青目註』における涅槃	88
4.2.1	生死即涅槃	88
4.2.2	MMK に説かれる涅槃	90
4.2.3	『青目註』の涅槃解釈と ABh の影響	92
4.2.4	『青目註』の涅槃観と諸法実相	95
4.3	『青目註』における戯論の用例	100
4.3.1	papañca、prapañca、戯論	100
4.3.2	MMK における戯論と『青目註』の解釈	101
4.3.3	『青目註』独自の戯論の用例	104
4.4	涅槃と戯論に見る『青目註』の解釈	108
第 5 章	他本との比較に見る『青目註』の独自性	112
5.1	『青目註』と『十二門論』	112

5.2	第7章における解釈の異同	113
5.2.1	各典籍に見られる異同関係	113
5.2.2	第7章第1偈	114
5.2.3	第7章第7偈	116
5.2.4	第7章第14偈	119
5.3	『青目註』における空とことば	122
5.3.1	ことばをめぐる『青目註』と『十二門論』の相違	122
5.3.2	『青目註』における「空」解釈	125
5.4	『青目註』の独自性	129
結論		132
参考文献		136

略号および使用テキスト

a : pāda a

ABh : *Mūlamadhyamakavṛtṭy - akutoḥbhayā*, D. No.3829, P. No.5229

AKBh : *Abhidharmakośa - bhāṣya* → see Pradhan [1975]

b : pāda b

BHSD : *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* by Franklin Edgerton
Volume II : Dictionary, Delhi, 1953

Bodhimārgapradīpa - pañjikā D. No.3948, P. No.5344

BP : *Buddhapālita - mūlamadhyamaka - vṛtti*, D. No.3842, P. No.5242

c : pāda c

C : Co ne edition

Chap. : Chapter

d : pāda d

D : sDe dge edition

em. : emendation

Karmasiddhi - ṭīkā, D. No.4071, P. No.5572

LVP : Louis de la Valée Poussin

MMK : *Mūlamadhyamakakārikā* → see Ye [2011a]

MNd : *Mahāniddeśa* PARTS I AND II, Edited by Louis de la Valée Poussin and
E.J.Thomas, The Pali Text Society, London, 1978

Monier : *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged,
With Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Sir Monier
Williams, 1989, Oxford

N : sNar thang edition

n.e. : not existent

P : Peking edition

PP : *Prajñāpradīpa*, D. No.3853, P. No.5353

PPT : *Prajñāpradīpa - ṭīkā*, D. No.3859, P. No.5259

PSP : *Prasannapadā* → see LVP [1903–13]

PTSD : *Pali - English Dictionary*, T.W.Rhys Davids and William Stede, London,
1921-1925

S : Stein collection No.637

SN : *Sutta - Nipāta*, New edition by Dines Andersen and Helmer Smith, The Pali Text
Society, London, 1965

ŚS : *Śūnyatāsaptati*

ŚSV : *Śūnyatāsaptati - vṛtti*, D. No.3831, P. No.5231

T : 大正新修大藏經

v. : verse

『阿毘達磨大毘婆沙論』 T.27 No.1545

『開元積教錄』 T.55 No.2154

『顯識論』 T.31 No.1618

『高僧伝』 T.50 No.2059

『十二門論』 T.30 No.1568
『出三藏記集』 T.55 No.2145
『青目註』 青目釈『中論』 T.30 No.1564
『成唯識論述記』 T.30 No.1830
『隨相論』 T.30 No.1641
『大智度論』 T.25 No.1509
『般若灯論釈』 T.30 No.1566
『仏説淨業障經』 T.24 No.1494
『龍樹菩薩伝』 T.50 No.2047

序論

0.1 初期中観派について

Mūlamadhyamakakārikā (MMK) は Nāgārjuna の主要著作であり、後代の大乘仏教思想に大きな影響を与えた典籍である。そして、この MMK をはじめとする Nāgārjuna の思想に基づいて成立したのが中観派 (Mādhyamika) である。中観派は瑜伽行派 (Yogācāra) と共にインド大乘仏教の二大潮流を為すとされ、多くの中観派論師たちによって様々な典籍が著された。その中でも重要な位置を占めるのが、所依の典籍である MMK の注釈書である。そのため、中観派の系譜に名を連ねる論師の多くが MMK 注釈書を遺している。代表的な論師としては Buddhapālita、Bhāviveka、Candrakīrti が挙げられる。

まず Buddhapālita による MMK 注釈書は特定の名称が付されておらず、*Buddhapālita-mūlamadhyamaka-ṛtti* (BP) とされている。この注釈書については長らくチベット語訳のみが現存するとされてきたが、近年そのサンスクリット断片が全体のおよそ 1/9 程度¹であるが発見、刊行された²。また、この BP は後述する *Akutobhayā* (ABh) との内容の類似が早くから指摘されており、第 23 章第 17 偈以降は ABh と同一となっている。この問題については BP が第 23 章第 16 偈までしか書かれなかったか、あるいは最後の 5 章が散失したため ABh より補われたと推測されている³。

続いて Bhāviveka による MMK 注釈書は *Prajñāpradīpa* (PP) である。この注釈書はチベット語訳および漢訳が存在する。PP は Dignāga によって整備された仏教論理学に基づいて MMK が解釈されている点に特徴がある。またこの典籍には *Avalokītavrata による複注 *Prajñāpradīpa-ṭīkā* (PPT) が存在する。

そして、Candrakīrti の MMK 注釈書が *Prasannapadā* (PSP) である。PSP はここに挙げる MMK 注釈書の中で唯一サンスクリットで全文が現存している。また、PSP にはチベット語訳も存在するが、上記 ABh、BP、PP、PPT がいずれも 9 世紀初頭の Klu'i rgyal mtshan による翻訳であるのに対して、PSP は 11 世紀後半の Nyi ma grags による翻訳となっている。

これらの三者は Bhāviveka が Buddhapālita を批判するのに対して、Candrakīrti が Buddhapālita を支持し、Bhāviveka を批判するという関係性にある。このことから中観派は二派に分裂したとされ、Bhāviveka が自立論証派 (rang rgyud pa / *Svātantrika)、他方 Buddhapālita、Candrakīrti の 2 人が帰謬論証派 (thal 'gyur ba / *Prāsaṅgika) と呼ばれる。

また、彼らの生存年代としては Buddhapālita が 370～450 年頃、Bhāviveka が 490～570 年頃、Candrakīrti が 600～650 年頃とされ、中観派の時代区分としては Buddhapālita が初期中観派、Bhāviveka および Candrakīrti が中期中観派に位置付けられる⁴。この初期、中期といった時代区分について斎藤 [1988] では「中観派」という名称を自認し始めるのが Bhāviveka であることから、彼以降を中期中観派、他方「中観派」という名称を用いない Buddhapālita 以前を初期中観派と定義している⁵。そして、この Buddhapālita と同じく初期中観派に属すると考えられるのが、本稿において主たる研究対象とする ABh と青目釈『中論』(『青目註』) である。以下に両典籍の概要を述べる。

0.2 ABh と『青目註』

0.2.1 ABh

まず ABh であるが、テキストはチベット語訳のみが現存している。また、この書名は当該チベット語訳のテキスト冒頭に”m'u la ma dhya ma ka bri tti a ku to bha y'a”⁶と音写されており、それがチベット語訳名の”dbu ma rtsa ba'i 'grel pa ga las 'jigs med”⁷（いかなる方面にも恐れ無き根本中（論）の注釈）と対応することに由来する。しかし、現存するサンスクリット文献の中にこの”*Akutobhayā*”という書名について言及している例は管見の限りでは見られない。

また、その内容としては全体的に MMK の偈頌に最低限の語句を補う程度の注釈しか施されておらず、他の注釈書と比べて極めて簡素なものとなっている。そのため先行研究によっては「あまり有用でない」⁸とするものもある。

しかし、この注釈書の成立と位置付けをめぐっては中観派の思想史上、無視することのできないいくつかの問題が存在する。それについては斎藤 [2003a] において詳細に論じられているので、以下ではそれを参照しつつ改めて確認していくこととする。まず、この ABh という書名と類似した名称が漢訳典籍にも見られる。

『龍樹菩薩伝』 T.50 p.184c17

廣明摩訶衍作優波提舍十萬偈。又作莊嚴佛道論五千偈。大慈方便論五千偈。中論五百偈。令摩訶衍教大行於天竺。又造無畏論十萬偈。中論出其中。

ここに見られる『無畏論』という名称が上記のチベット語訳に伝わる ABh の名称と共通しており、また「中論は其の中に出る」とあることから、この『無畏論』は MMK 注釈書であり、ABh と何らかの関係にあると推察される。さらに、これによれば『無畏論』は Nāgārjuna（龍樹）の著作であるとされている。

このように Nāgārjuna 自身による MMK 注釈書の存在が伝承されているのは、漢訳典籍においてだけではない。前述の Avalokitavrata（7 世紀ごろ）によって著された PPT では Buddhapālita、Bhāviveka、Candrakīrti と共に Nāgārjuna が MMK 注釈者の 1 人として挙げられている⁹。さらに、その伝承が後代に受け継がれ Atiśa によって ABh が Nāgārjuna による MMK 注釈書であると明記されるに至る¹⁰。しかし、ABh には Nāgārjuna の弟子である Āryadeva の著作 *Catuhśataka* からの引用が認められることから、近・現代の研究においては ABh を Nāgārjuna の真作ではないと見るのが一般的である¹¹。

ABh をめぐるもう 1 つの問題点は、この注釈書の記述と一致する記述が他の注釈書において広く認められるという点にある。これについては上記 MMK 注釈書群の中で ABh が最古のものと考えられている¹²ことから、後代の注釈書が ABh を引用しているということになる。しかし、それらの記述について ABh という名称はおろか、それが引用であると明記されることさえなく使用されているのである。そして、ABh と最も共通した内容を示しているのが以下に述べる『青目註』である。

0.2.2 『青目註』

『青目註』も ABh と同様に多くの問題を孕んだ典籍である。何よりもまず、著者である青目なる人物が何者であるかが全く明らかになっていない。また『青目註』以外に彼のものとされる著作は現代に伝わっていない。この人物に関するほとんど唯一といってよい手がかりが『青目註』の訳者である鳩摩羅什の弟子僧叡による同書の序文である。

『青目註』 積僧叡序 T.30 p.1a24

今所出者。是天竺梵志名賓伽羅。秦言青目之所釋也。其人雖信解深法。而辭不雅中。其中乖闕煩重者。法師皆裁而裨之。於經通之理盡矣。文或左右未盡善也。

これによれば青目のサンスクリット名が「賓伽羅」と音写されている。しかし、この音写は「高麗大藏經」および、それを底本とした「大正新脩大藏經」に示されるもので、宋・元・明の3本には「賓羅伽」とある。このことから青目に関する数多の先行研究に示される仮説は「賓伽羅=*Piṅgala」説と、「賓羅伽=*Vimalākṣa」説の2種に大別される。これについては五島 [2007] において網羅的に論じられているので、以下では同論文を参照しながら、その内容を確認していく。

まず青目を賓伽羅 (Piṅgala) とする仮説はいずれもこの Piṅgala を Nāgārjuna の弟子の Āryadeva であるとする。五島 [2007] によればこの仮説を初めて唱えたのは19世紀の南条文雄である。しかし、その説の中では Bhāviveka、Candrakīrti との混同が見られるとする¹³。この南条説以外で Piṅgala=Āryadeva の説を唱えるものとしては寺本 [1937] が挙げられる。これによれば Piṅgala は Piṅgalākṣa (茶褐色の眼) の意であり、Kāṇadeva という綽名を持つ Āryadeva を指すとする¹⁴。この他に Lamotte [1970] も『青目註』の著者を Āryadeva とする見解を示し、彼の綽名として Kāṇadeva の他に、Nīlanetra、Piṅgalanetra、Piṅgalacakṣus、Kārṇaripaなどを挙げるがその典拠を示していない¹⁵。

他方、青目を賓羅伽 (Vimalākṣa) とする仮説については五島 [2007] によれば Walleiser [1912] がその嚆矢である。それによると Vimalākṣa は羅什の戒律上の師である卑摩羅叉であるという。さらに Bocking [1985] は『高僧伝』の卑摩羅叉に関する記述に「叉爲人眼青。時人亦號爲青眼律師」(T.50 p.333c13) とあることから、この青眼律師とも称された卑摩羅叉を青目であるとする¹⁶。

以上、青目に関して先行研究に示される見解を抜粋して挙げたが、いずれも仮説の域を出ておらず、この青目という人物については未だに多くのことが不明なままである。しかしながら、「賓羅伽=*Vimalākṣa」説のように、『青目註』の著者である青目と、訳者である羅什との間に何らかの関係性を見出そうとする視点は『青目註』の成立を考える上で極めて重要な意味を持つものであると思われる。

なぜなら、上記の『青目註』序文で『青目註』の原典に見られる注釈が不完全なものであったことが指摘されており、さらに「法師皆な裁って而して之れを裨う」というように羅什(法師)がその内容に修正を加えていることが報告されているからである。このことから『青目註』に示される解釈については青目の他に、羅什の解釈が反映されているという可能性も想定しなければならない。

羅什による『青目註』の訳出については『出三蔵記集』および『開元釈教録』によれば弘始 11 年 (409 年) とされる¹⁷。しかし三枝 [1984 上] はその記述が「後世の付加とする説が濃い。」¹⁸とし、さらに羅什が長安入りする 401 年より以前にクチャ (亀茲) ないしカシュガル (罽賓) において『中論』などを受誦していたという伝承に基づいて、「羅什の『中論』の私訳は、おそらくクチャ時代ないしはおそくも後涼において、すでに成っていたのではないか。」¹⁹とする。

このように、『青目註』については不明な点が多く残されているが、上記の青目を Vimalākṣa とする仮説や、羅什の出自、足跡にまつわる伝承を踏まえると、同書の成立背景にはインド、中国 (後秦) の他に、クチャやカシュガルといった中央アジア周辺も考慮に入れる必要があると考えられる。

0.2.3 ABh と『青目註』に関する先行研究

以上、ABh と『青目註』について、先行研究による説も踏まえながら概観してきた。これらの記述からも分かる通り、初期中観派に位置付けられるこの両注釈書はその内容と成立をめぐる多くの問題を孕んでいる。そして、その中でも特に大きな問題となるのが両者の原典である。

前述の通り、ABh はチベット語訳、『青目註』は漢訳のみが存在している。そして、『青目註』については羅什による加筆、修正がその序文で指摘されている。しかしその一方で、この両注釈書は互いに共通した内容を説くことでも知られる。このことから、羅什による修正が施される以前の『青目註』の原典は ABh により近似していたという可能性も考えられる。

このような ABh と『青目註』をめぐる問題については先行研究においても様々な可能性が提示されており、斎藤 [2003a] ではそれらの内容が詳細に検討されている。主な例としてはまず丹治 [1982] が挙げられる。同論文では宇井 [1921] による『青目註』が「無畏論と比較するに両者甚だ相近く、明らかに無畏論に基づくことを示す」²⁰という所見から一歩進めて、ABh と『青目註』は本来同一のテキストであったという仮説を示し、「仏護 (筆者注: Buddhapālita) 以前の、印度における初期中観派には、『中論頌』の注釈書は一つしかなかったと考えるべきではないか」²¹とする。そしてさらに『青目註』における ABh との相違点は羅什によるものであるという見解を示す。また、ABh について「著者は龍樹でなく、羅什の伝える青目・Piṅgala となるであろう。」²²とする。

これと類似した見解を示すのが Lindtner [1982] である。この論文では”In my opinion the same Sanskrit original must be supposed behind the Tibetan version and the Chinese, i.e. Zhong lun (筆者注: 『青目註』).”²³というように ABh と『青目註』の原典は同じものであり、前者はそのチベット語訳で後者は漢訳であるとする。さらに ABh について”At present we must accept the obscure *Piṅgala to have composed the commentary”²⁴としてその著者を Piṅgala (青目) に帰する。

その他には Huntington [1986] による ABh の段階的成立説が挙げられる。これによれば”the Indic source of ABh was at least somewhat fluid, and that it must have been altered and expanded even before it was used as crib for BP and CL (筆者注: 『青目註』).

We can not dismiss the possibility that the earliest recension of this source might have been significantly different from the one incorporated into BP and CL”²⁵というように ABh の原典は流動的で、BP および『青目註』に「盗用」されたものと現行テキストとは決定的に異なっていたとする。そのため、ABh の現行チベット語訳の原典は BP、『青目註』の後に成立したということになる。また、同論文には ABh の校訂テキストも付されている。

ABh と『青目註』の関係について論じる先行研究は以上であるが、それ以外の例としては白館 [1991] が挙げられる。同論文は ABh が第 18 章において煩惱・所知の二障、有余依・無余依の二涅槃、そして人・法の二無我について言及していることから、ABh が『菩薩地』の影響下にあったとする。さらに Bhāviveka や Candrakīrti が *Buddhapālita* については言及するが、ABh については言及しないことから ABh が BP の後に成立したとする。

また、三谷 [2001] は ABh と他の注釈書との関係性についてチベット語訳という観点から論じる。同論文では ABh の原典について、『青目註』と同系統の原テキストが存在したとはしつつも、「インドにおいては、仏護や清弁に先行する現行チベット訳の『無畏』の原典に相当する著作は、少なくとも彼らには知られておらず、現行の『無畏』はチベット訳の段階で成立したと考えれば説明がつくように思われる」²⁶という見解を示す。そして ABh はチベット語訳の際に訳者である *Klu'i rgyal mtshan* によって、既に先行して翻訳が完了していた PP および PPT の「翻訳文が適用されて成立した注釈書に『無畏』という名称が冠せられ、龍樹の著作として権威づけられたと考えるのが妥当なのではないだろうか」²⁷として、ABh の成立背景に *Klu'i rgyal mtshan* による「諸註釈の解釈統合の意志の現れ」²⁸という可能性を提示する。

0.3 問題の所在と本稿の概要

ABh と『青目註』については上記のような伝承および先行研究による見解が示されているわけだが、改めて両注釈書をめぐる問題点について検討していこう。まず、両者の共通点と相違点のどちらを論じるにしても、羅什の存在が重要な位置を占めると考えられる。なぜなら、羅什は前述の通り『青目註』の序文で同書への加筆、修正が指摘されているだけでなく、『龍樹菩薩伝』の翻訳を通じて *Nāgārjuna* 造とされる『無畏論』の名称を認識しているからである。しかし、その内容まで認識していたかは定かではなく、またこの『無畏論』が現行 ABh と同一テキストであるのか、あるいは異なるものであるのかも不明である。

さらに、本論においても後述するが羅什は *Nāgārjuna* の著作とされる『十二門論』、『大智度論』も漢訳しており、『十二門論』の中には MMK 以外の *Nāgārjuna* の著作に関する言及が見られる。このことから羅什は *Nāgārjuna* の著作と思想についてかなり広範な知識を持っており、『青目註』の翻訳および加筆の際にそれらの典籍から着想を得ていたという可能性が考えられる。

これらに基づいて考え得るもっともシンプルな仮説は ABh と『青目註』の原典は同一のものであり、両者の相違点はすべて羅什によるというものだろう。上記の先行研究では

丹治 [1982] がそれに近い。しかし、斎藤 [2011] によれば、先の BP のサンスクリット断片写本と共に発見、刊行された、7 世紀ごろと推定される MMK の写本²⁹には『青目註』と PSP にしか見られない偈頌が含まれていると報告されている³⁰。そのため『青目註』における ABh との相違点を、すべて羅什によるものと断定することは出来ない。

また ABh との相違点について羅什による加筆という仮説を立てても、それがとりもなおさず青目という人物の存在を否定することにはならない。この青目についても多くの先行研究が存在するにもかかわらず、未だ不明な点が極めて多い。上記の説ではまず賓伽羅 (Piṅgala) = Āryadeva 説はあまりにも根拠が薄弱であると言わざるを得ない。他方、賓羅伽 = Vimalākṣa 説は羅什との関係性が想定される上では賓伽羅 (Piṅgala) = Āryadeva 説より整合性が認められるが、そこに ABh という要素を加えることで問題がより複雑化する。

つまり、これについては 2 つの可能性が考えられ、まず ABh の著者が Vimalākṣa ではないとしたら、「ABh の原典 ≠ 『青目註』の原典」ということになる。そうであるとしたら ABh と『青目註』の共通点については Vimalākṣa が ABh の原典を参照し、それをそのまま使用したということになるだろう。そして ABh と『青目註』の相違点については何割かが Vimalākṣa による原典的なものであり、それ以外が羅什によるものということになる。それはつまり、ABh と漢訳『青目註』の間に『青目註』の原典を想定するという事である。仮に青目が Vimalākṣa ではなかったとしても、『青目註』の原典を想定するには短絡的にインドで製作された文献と判断するのではなく、中央アジアにおける成立ないし付加という可能性も考慮すべきであろう。

そして、残る可能性は ABh の著者が Vimalākṣa であるということになるが、これについては首肯に足るものとは言えない。なぜなら、ABh が Vimalākṣa によって著されたものであるとしたら、中央アジアで ABh が成立し、それがインドの Buddhapālita 以降の中観派論師たちによって使用されているということになるからである。よって、ABh の著者 = Vimalākṣa という可能性は排除すべきだろう。

これについて丹治 [1982] および Lindtner [1982] は ABh の著者を Piṅgala であるとするが、どちらも上記のような青目の素性をめぐる議論についてはまったく検討していない。青目の人物像をどのように想定するかによって、彼の所在地がインドであるか中央アジアであるかという重要な相違が生じることは上述の如くであるので、これについてはより慎重に考察を重ねるべきだろう。

さらに、BP 以降のインド中観派における ABh の位置付けについても不明な点が多い。Huntington [1986]、白館 [1991]、三谷 [2001] は ABh の現行テキストの成立を BP 以降と見るが、そうであるならば ABh を最古の MMK 注釈書と位置付ける従来の見解は誤りであることになる。特に白館 [1991] は結果的に BP 以前に MMK 注釈書が存在したことを認めていないということになるが、果たして本当に ABh → BP → PP → PSP という MMK 注釈の伝承過程は想定不可能なのだろうか。

また、上記の先行研究に示される仮説はいずれも各テキストの全体に渡った比較に基づくものではなく、部分的ないし限定的な視点から論じられたものである。また考察の資料として挙げられている例も決して十分であるとは言えない。

よって本稿においては MMK 諸注釈における ABh の使用と、ABh と『青目註』の比較

という 2 種の観点から「中観派における ABh の位置付け」と、『青目註』独自の解釈の淵源」について可能な限り論考を試みたい。

本論の概要としては、まず第 1 章で BP、PP、PSP といった注釈書に共通して ABh の記述が使用されている例を挙げてそれを類型化し、後代の注釈書がどのような意図に基づいて ABh を使用していたかを検討する。そして、それによって MMK 注釈の伝統に ABh がどのような影響を及ぼしているかを論じていく。

第 2 章では ABh における譬喩という観点から考察していく。これについて Huntington [1986] は ABh に見られる譬喩表現をすべて「後代の付加」とし、それに基づいて ABh の発展的成立説を主張している。この仮説に基づき、この章では ABh に見られる譬喩表現を実際に列挙し、それらが後代の注釈書において使用されている例を確認していく。

第 3 章では各注釈書における反論者の想定について論じる。MMK には Nāgārjuna の主張の他に、Nāgārjuna が想定する反論者の立場から説かれた偈頌がいくつも存在する。しかし、それらの偈頌を Nāgārjuna と見るか、反論者と見るかの判断について注釈書の見解は必ずしも一致していない。そして、それは特に『青目註』に顕著である。他方、ABh 以降の注釈書は反論者の位置付けについて大きな相違が見られない。それはつまり、後代の注釈書が ABh の示す解釈に倣っているとも言える。このことから、第 3 章では中観派における解釈の伝統を明らかにすると同時に、『青目註』に示される解釈の特徴を探る。

第 4 章では『青目註』を主題として、同書に見られる解釈の独自性について検討していく。特にこの章では『青目註』における涅槃と戯論に特徴的な用例が認められることから、それらの解釈が MMK の涅槃と戯論をどのように解釈したことに由来するのかを考察する。

最後に第 5 章では ABh および『十二門論』とのパラレルを通じて『青目註』について論じていく。『青目註』には ABh の他に、『十二門論』との間にも多くのパラレルが見受けられる。しかし、そこには共通する部分と、決して共通しない部分の峻別が認められる。このことから、『青目註』が何を目的として述作されたのかについて検討していく。

以上の手順で論考を進めていき、ABh と『青目註』という極めて奇妙な関係性を持つ MMK 注釈書について、新たな知見を提示していきたい。

1 斎藤 [2011] p.111

2 Ye [2007a]、[2008]、[2011b]

3 平野 [1954]

4 斎藤 [2012] p.31

5 斎藤 [1988] p.43

6 この音写は版本によって複数のヴァリエーションが存在する。詳細は本稿「資料篇」p.1 fn.1-5 を参照。

7 D.29b1, P.34a3

8 梶山 [1982] p.183

9 D.73a5, P.85a7

10 *Bodhimārgapradīpa - pañjikā*, D.280b6, P.324b1

11 斎藤 [2003a] pp.164-167

12 ABh の成立年代については斎藤 [2003c] において、同論に見られる『般若経』の引用を手がかりとして、4 世紀後半頃と推定されている (斎藤 [2003c] p.20)。また、これについて斎藤 [2012] では ABh が 4 世紀成立、そして Buddhapālita の生存年代が 370-450

頃とされている (斎藤 [2012] pp.31-32)。

13 五島 [2007] pp.97-98

14 寺本 [1937] pp.13-16

15 Lamotte [1970] p.1373

16 Bocking [1985] pp.402-403

17 『出三蔵記集』 T.55 p.77b8 割注、『開元釈教録』 *ibid* p.513a6 割注

18 三枝 [1984 上] p.60

19 *ibid.* p.61

20 宇井 [1921] p.15

21 丹治 [1982] p.83

22 *ibid.* p.85

23 Lindtner [1982] pp.15-16

24 *ibid.*

25 Huntington [1986] p.122

26 三谷 [2001] p.24

27 *ibid.*

28 *ibid.* p.25

29 Ye [2008b]、[2011b]

30 斎藤 [2011] pp.117-119

第1章 MMK 諸注釈書における ABh の引用と位置付け

1.1 MMK 諸注釈書における ABh の引用とその類型

ABh の記述がそれと明記されることなく様々な MMK 注釈書で引用されていることはすでに述べた。ここで、その例として該当する箇所を実際に見てみよう。

[ABh Chap.17 v.7,8] ABh D.64b6, P.75b8

myu gu la (la D ; las P) sogs rgyun gang ni//
sa bon las ni mngon par 'byung ('byung P ; byung D)//
de las 'bras bu sa bon ni//
med na de yang 'byung mi 'gyur// [7]
gang phyir sa bon las rgyun dang//
rgyun las 'bras bu 'byung 'gyur zhing//
sa bon 'bras bu'i sngon 'gro ba//
de phyir chad min rtag pa min// [8] ¹

'di la sa bon ni myu gu'i rgyun bskyed nas 'gag go// myu gu la sogs pa'i rgyun gang yin pa de ni sa bon las mngon par 'byung zhing rgyun (rgyun P ; rgyu D) de las 'bras bu mngon par 'byung ngo// sa bon med na myu gu la sogs pa'i rgyun de yang (yang D ; n.e. P) mngon par 'byung bar mi 'gyur ro// gang gi phyir sa bon las rgyun mngon par 'byung la rgyun las 'bras bu mngon par 'byung bar 'gyur ('gyur D ; n.e. P) zhing sa bon 'bras bu'i sngon du 'gro ba de'i phyir chad pa dang rtag pa ma yin te/ gang gi phyir sa bon rnam pa thams cad du chad nas rgyun 'byung ('byung P ; byung D) ba ma yin gyi/ rgyun gyis rjes su 'jug pa de'i phyir chad pa ma yin la/ gang gi phyir sa bon 'gag cing nges par mi gnas pa de'i phyir rtag pa yang ma yin no//

芽などの相続は種子から現れる。

それから果実が（現れ）、種子が存在しなければそ（の相続）も生じない。 [7]

種子から相続が（生じ）、相続から果実が生じる。

種子は果実に先行する。それゆえ断滅でなく、常住でない。 [8]

ここで、種子は芽の相続を生じてから滅する。芽などの相続するもの、それは種子から現れ、その相続から果実が現れる。種子が存在しなければ、その芽などの相続も現れない。種子から相続が現れ、相続から果実が現れて、種子は果実に先行するものであるから、断滅でも、常住でもない。種子はすべての点において断滅してから相続が生じるのではなく、相続に随うので断滅ではなく、種子は滅して確実に存続しないので常住でもない。

まず、ABh のこの注釈については細かいヴァリエントを除けば、偈頌を 2 つまとめて併記する点も含めて BP の当該箇所²と完全に一致している。また、BP 以外で ABh からの引用が広く認められるのは PP である。

[ABh Chap.22 v.15] D.85a3, P.98a8

gang dag sangs rgyas spros 'das shing/ /

zad pa med la spros byed pa/ /

spros pas nyams pa de kun gyis/ /

de bzhin gshegs pa mthong mi 'gyur/ / [15] ³

gang dag sangs rgyas bcom ldan 'das spros pa las 'das shing zad pa med pa la/ yod pa dang med pa dang rtag pa dang mi rtag pa (pa D ; n.e. P) dang gzugs kyi sku dang/ chos kyi sku dang/ gsung rab kyi sku dang/ mtshan nyid dang mtshan nyid kyi gzhi dang rgyu dang 'bras bu dang blo dang rtogs par bya ba dang/ stong pa dang mi stong pa la sogs pa'i spros pa dag gis spros par byed pa dang/ rtog (rtog P ; rtogs D) par byed pa dang rlom sems su byed pa dang spros pas blo gros kyi mig nyams pa de dag thams cad kyis (kyis D ; kyi P) dmus long gis nyi ma bzhin du/ de bzhin gshegs pa spros pa las 'das shing/ zad pa med pa chos kyi sku las mthong bar mi 'gyur ro/ /

戲論を超越しており、滅することのない仏に戲論を為す者は、

戲論によって皆、害されて、如来を見ることはない。 [15]

戲論を超越しており、滅することのない仏に対して、有・無、常・無常、色身・法身・教説身、能相・所相、因・果、智・所証、空・不空などの諸戲論によって戲論を為し、分別を為し、慢心を為し、戲論によって慧眼を害された彼らは皆、盲人にとっての太陽のように、如来が戲論を超越して、滅することのない法身を見ることはないだろう。

[PP Chap.22 v.15] D.217b7, P.273a7

yod pa dang/ med pa dang/ rtag pa dang/ mi rtag pa dang/ gzugs kyi sku dang/ chos kyi sku dang/ gsung rab kyi sku dang/ mtshan nyid dang/ mtshan nyid kyi gzhi dang/ rgyu dang/ 'bras bu dang/ blo dang/ rtog (rtog P ; rtogs D) par bya ba dang/ stong pa dang/ mi stong pa la (la D ; la sogs pa la P) sogs pa'i spros pa dag gis/

gang dag sangs rgyas spros 'das shing/ /

zad pa med la spros byed pa/ /

spros pas nyams pa de kun gyis/ /

de bzhin gshegs pa mthong mi 'gyur/ / [15]

spros pas blo gros kyi mig nyams pa de dag thams cad kyi (kyi P ; kyis D) dmus long gis (gis P ; gi D) nyi ma bzhin du/ de bzhin gshegs pa mthong bar mi 'gyur te/ 有・無、常・無常、色身・法身・教説身、能相・所相、因・果、智・所証、空・不空などの諸戲論によって

戲論を超越しており、滅することのない仏に戲論を為す者は、

戲論によって皆、害されて、如来を見ることはない。 [15]

戲論によって慧眼を害された彼らは皆、盲人にとっての太陽のように、如来を見ることはないだろう。

この例では ABh と完全に記述が一致しているわけではないが、「有、無・・・空、不空」

という ABh と全く同じ語彙が偈頌の前に挙げられている。さらに、偈頌の後の記述についても ABh と一致している。

以上のように ABh の記述は BP、PP といった後代の注釈書において、その書名はおろか引用であるということさえ明記されることもなく使用されている。また、上記 2 例はそれぞれ三谷 [1996]、[2001] において既に指摘されているものである⁴。このように、ABh と各注釈書間でのパラレルについては諸先学による数多の実績によってその所在が明らかにされており、このことから注釈者たちが ABh の記述をそれぞれ自身の注釈書へ適宜転用していたことが分かる。

しかしながら、BP、PP、そして PSP といった ABh 以降の成立とされる注釈書すべてに共通して ABh が使用されている例について体系的に論じた研究は管見した限り見受けられない。これに関してもし中観派の系譜の中に位置付けられる注釈書群に ABh の記述が共通して使用されている例があるとしたら、それは ABh に示されている解釈が中観派における MMK の伝統的解釈として定着しているとは言えないだろうか。よって、この章では実際に BP、PP、PSP といった注釈書において ABh が引用されている例の中から、特に三者に共通して引用されている例を確認し、それを通じて中観派における ABh の位置付けについて検討してみたい。

まず ABh の解釈が BP、PP、PSP に共通して使用、踏襲される場合、その類型は次の 2 種に大別できる。

- ①特定の語彙が列挙されているもの
- ②注釈上の手法に関するもの

まず①は、ABh の注釈においてまとまった数の語彙が列挙されており、それと同じ箇所でも、他の注釈書でも同様の語彙が列挙されているというものである。例えば 3 注釈書すべてに共通したものではないが、先に挙げた第 22 章第 15 偈の例がこれに該当する。また例によっては語彙の表現に若干の相違が見られるものもあるが、いずれの例も明らかに ABh の解釈に基づいていると考えられるものである。

そして②は ABh に見られる引用や特殊な偈頌の用い方などの注釈上の手法が、他本においても踏襲されているという例である。これについても①と同様、ABh と完全に一致していない場合もあるが、いずれも ABh から着想を得つつ変更を加えたと推察される例である。

また、この類型に関して『青目註』のみが例外的であり、以下に挙げる用例に当てはまらないものも多く見受けられる。よってこのことから、MMK 注釈書としての『青目註』の特異性についても論じていきたい。また、本章の最後では ABh と『青目註』のみに共通している例を挙げる。そして、インド由来の解釈を示す BP、PP、PSP と、漢訳典籍である『青目註』との解釈の相違について考察するとともに、ABh が最古の注釈書であるという時代設定についても改めて検証する。

1.2 ABh に列挙される語彙とその引用

1.2.1 第7章第4偈

ABhに見られる語彙の羅列が他本でも同様に挙げられている例として、まず第7章第4偈を見てみよう。この章の冒頭では生住滅の三相のうち、生がもし有為であるならば、そこにもさらに有為の特質である生住滅が伴うことになるという Nāgārjuna の主張が述べられ、もしそうであるならば無限遡及の過失に陥るとしてアビダルマの教理が批判されている⁵。そして、このような批判に対して反論者の側から主張が述べられるのが以下の第4偈である。

[MMK Chap.7 v.4] Ye [2011a] p.108
utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam/
utpādotpādam utpādo maulo janayate punah//
生生は本生のみを生じる。
そして本生は生生を生じる。

ここでは先に述べた「生住滅それぞれにさらに有為の特質があるならば無限遡及に陥る」という Nāgārjuna からの批判に対して、本生は生生によって生じられ、その生生は本生によって生じるのであるから無限遡及には陥らないとしてアビダルマの立場から反論が述べられている。そして、この反論はアビダルマで説かれる九法俱起⁶の教理に基づいていると考えられる。

しかし、この偈頌に対して ABh は9の法ではなく下記の15の法が同時に生ずるとして、それを列挙する。だが、管見したかぎりではそのような15種が同時に生ずるというような記述はいかなる文献にも見受けられない。また、これらの15種を1つのグループとして挙げる根拠についても定かではない。そうであるにも関わらず、この ABh の記述が他の MMK 注釈書においても一様に確認されるのである。以下がその一覧である。

[ABh] D.43b7, P.52a4
①法 (chos) ②生 (skye ba) ③住 (gnas pa) ④滅 ('jig pa) ⑤具有 (ldan pa)
⑥老 (rga ba) ⑦解脱 (rnam par grol ba) あるいは邪解脱 (log pa'i rnam par grol ba)
⑧出離 (nges par 'byung ba nyid) あるいは不出離 (nges par 'byung ba ma yin pa nyid)
⑨生生 (skye ba'i skye ba) ⑩住住 (gnas pa'i gnas pa) ⑪滅滅 ('jig pa'i 'jig pa)
⑫具有具有 (ldan pa'i ldan pa) ⑬老老 (rga ba'i rga ba) ⑭解脱解脱 (rnam par grol ba'i rnam par grol ba) あるいは邪解脱邪解脱 (log pa'i rnam par grol ba'i log pa'i rnam par grol ba)
⑮出離出離 (nges par 'byung ba nyid kyi nges par 'byung ba nyid) あるいは不出離不出離 (nges par 'byung ba ma yin pa nyid kyi nges par 'byung ba ma yin pa nyid)

[BP] ⁷ Ye [2011b] p.110, D.188b4, P.212b1
①法 (chos / dharma) ②生 (skye ba / utpāda) ③住 (gnas pa / sthiti) ④滅 ('jig pa / bhaṅga) ⑤具有 (ldan pa / samanvāgama) ⑥老 (rga ba / jarā) ⑦正解脱 (yang dag pa'i rnam par grol ba / samyagvimukti) あるいは邪解脱 (log pa'i

rnam par grol ba / mithyāvimukti) ⑧出離 (nges par 'byung ba nyid / nairyāṇikatā)あるいは不出離 (nges par 'byung ba ma yin pa nyid / anairyāṇikatā) ⑨生生 (skye ba'i skye ba / utpādasyotpādaḥ) ⑩住住 (gnas pa'i gnas pa / sthiteh sthitiḥ) ⑪滅滅 ('jig pa'i 'jig pa / bhaṅgasya bhaṅgaḥ) ⑫具有具有 (ldan pa'i ldan pa / samanvāgamasya samanvāgamah) ⑬老老 (rga ba'i rga ba / jarāyāḥ jarā) ⑭正解脱正解脱 (yang dag pa'i rnam par grol ba'i yang dag pa'i rnam par grol ba / vimukter vimuktiḥ) あるいは邪解脱邪解脱 (nges par 'byung ba nyid kyi nges par 'byung ba nyid / mithyāvimukter mithyāvimuktiḥ) ⑮出離出離 (nges par 'byung ba nyid kyi nges par 'byung ba nyid / nairyāṇikatāyāḥ nairyāṇikatā) あるいは不出離不出離 (nges par 'byung ba ma yin pa nyid kyi nges par 'byung ba ma yin pa nyid / anairyāṇikatāyāḥ anairyāṇikatā)

[PP] D.103a2, P.125b7 ※犢子部 (gnas ma'i bu'i sde pa) の説として挙げる ①法 (chos) ②生 (skye ba) ③住 (gnas pa) ④滅 ('jig pa) ⑤具有 (ldan pa) ⑥住異 (gnas pa las gzhan du gyur pa nyid) ⑦正解脱 (yang dag pa'i rnam par grol ba) あるいは邪解脱 (log pa'i rnam par grol ba) ⑧出離 (nges par 'byung ba nyid) あるいは不出離 (nges par 'byung ba ma yin pa nyid) ⑨生生 (skye ba'i skye ba) ⑩住住 (gnas pa'i gnas pa) ⑪滅滅 ('jig pa'i 'jig pa) ⑫具有具有 (ldan pa'i ldan pa) ⑬住異住異 (gnas pa las gzhan du 'gyur ba nyid kyi gnas pa las gzhan du 'gyur ba nyid) ⑭正解脱正解脱 (yang dag pa'i rnam par grol ba'i yang dag pa'i rnam par grol ba) あるいは邪解脱邪解脱 (log pa'i rnam par grol ba'i log pa'i rnam par grol ba) ⑮出離出離 (nges par 'byung ba nyid kyi nges par 'byung ba nyid) あるいは不出離不出離 (nges par 'byung ba ma yin pa nyid kyi nges par 'byung ba ma yin pa nyid)

[PSP] LVP [1903-1913] p.148.1 ※正量部 (sāmmitīya) の説として挙げる ①法 (dharma) ②生 (utpāda) ③住 (stḥiti) ④無常 (anityatā) ⑤具有 (samanvāgama) ⑥老 (jarā) ⑦正解脱 (samyagvimukti) あるいは邪解脱 (mithyāvimukti) ⑧出離 (nairyāṇikatā) あるいは不出離 (anairyāṇikatā) ⑨生生 (utpādotpāda) より⑮不出離不出離 (anairyāṇikatānairyāṇikatā) に至るまで

『青目註』 T.30 p.9b15

①法 ②生 ③住 ④滅 ⑤生生 ⑥住住 ⑦滅滅

以上をしてみると必ずしもすべての注釈書の語彙が完全に一致しているのではないことがわかる。それらの相違を1つずつ確認していくと、まずBPについては⑦がABhではただ解脱 (rnam par grol ba) とされていたのに対して、BPでは正解脱 (yang dag pa'i rnam par grol ba)、正解脱正解脱 (yang dag pa'i rnam par grol ba'i yang dag pa'i rnam par grol ba) とされている⁸。これは次に挙げられている邪解脱 (mithyāvimukti) との対比から付加されたものと考えられ、さらにBP以降のPP、PSPでもその形が踏襲されている。また、それ以外の箇所についてはチベット語訳がABhと一致しているため、ABhのサンス

クリットもこの BP のテキストと同様の 14 種を挙げていたものと推測できる。

続いて、ABh、BP で老 (rga ba / jarā) とされていた箇所が PP では住異 (gnas pa las gzhan du gyur pa nyid) とされているが、これも住の状態から滅の状態へ衰滅させるという意味であるから老とほぼ同様の意味と考えてよいだろう。また、PP はこの 15 法という説を「犢子部の説である」として ABh、BP では言及されなかった特定の部派名を挙げて説明している。しかしながら、PSP ではこれが「正量部の説」とされており、部派の特定については注釈者間で見解が一致していない⁹。また PSP は後半の⑨から⑮の間は「生生より不出離不出離にいたるまで」という形で省略されている。

他方、羅什の漢訳による『青目註』は 15 法ではなく 7 法を挙げている。これは生住異滅の四相から MMK の説に合わせて「異」を抜いたうえで九法俱起に当てはめたものと考えられる。また、これと同様の 7 種が同じく羅什訳である『十二門論』においても挙げられている¹⁰。

以上のようにいずれの注釈書も ABh が挙げる 15 法 (漢訳は 7 法) を列挙するが、各注釈書ごとに若干の修正が加えられており、必ずしも一致していない。この修正について『青目註』以外の三者は、この第 7 章第 4 偈を注釈するにあたり、ABh に示される解釈を参照はしたが、この 15 法に関する個々の知識に基づいて修正を加えたものと考えられる。つまり Buddhapālita、Bhāviveka、Candrakīrti がそれぞれの時代に知り得た最新の情報へと更新されているということである。そのため PP の犢子部と PSP の正量部という部派の想定についても、当時彼らの周囲にいた部派がそれぞれ上記のような教理を説いていたことに起因すると考えられる。

また、上記の考察により ABh→BP→PP→PSP という注釈の発展過程が確認された。このことから、やはり各注釈書はこれと同じ順序で成立したと考えられる。そのため白館 [1991] の示す ABh が BP の後に成立したという可能性は低いと考えられる。

1.2.2 第 19 章第 5 偈

ABh の語彙が踏襲されているもう 1 つの例として第 19 章第 5 偈¹¹を挙げる。この章の主題は「時間は存在する」という説を Nāgārjuna が批判的に考察するというものであるが、ABh ではこの第 5 偈の直前で反論者の立場から以下のような主張が述べられている。

[ABh Chap.19 v.5] D.73a5, P.85a6

'dir smras pa/ dus ni ma ltos (ltos D ; bltos P) par yang yod pa kho na yin te/ skad cig dang thang cig dang yud tsam dang/ mtshan mo dang nyin mo dang zla ba phyed dang/ zla ba dang dus tshigs dang nur ba dang lo la sogs pa'i tshad dang ldan pa'i phyir ro/ /

ここで問う。時間は依存することなく存在するに他ならない。刹那、頃刻、須臾、夜、昼、半月、一月、時節、半年¹²、一年などの分量を有しているからである。

つまり、時間には刹那から一年に至るまで様々な区分があることを根拠として「時間は存在する」と主張しているのである。そして、ここに挙げられている 10 種の時間の区分

と同様の語彙が他の注釈書においても認められるのである。以下に各注釈書の該当箇所を挙げる。

[BP Chap.19 v.5] D.248b2, P.280b8

smras pa/ ma ltos (ltos D ; bltos P) par yang de dag 'grub pa yod pa ma yin no zhes gang smras pa/ de rigs pa ma yin te/ 'di na dus ni skad cig dang thang cig dang yud tsam dang/ mtshan mo dang nyin mo dang zla ba phyed dang/ zla ba dang dus tshigs dang nur ba dang lo la sogs pa dag gi tshad dang ldan par rab tu grub pas de la ltos (ltos D ; bltos P) pas ci zhis bya/

問う。「依存することなくそれら（時間）は成立して存在するのではない」とどうして述べるのか。それは理に合わない。これについて時間は刹那、頃刻、須臾、夜、昼、半月、一月、時節、半年、一年などの分量を有して成立しているのです、そこで依存することによって何を為すのか。

[PP Chap.19 v.5] D.194a5, P.242b6

don dam par dus ni yod pa kho na yin te/ tshad dang ldan pa'i phyir ro/ / 'di na gang yod pa ma yin pa de la ni tshad med de/ dper na rta'i rva bzhin no/ / dus la ni tshad skad cig dang/ thang cig dang (thang cig dang D ; n.e. P) / yud tsam dang/ mtshan mo dang / nyin (nyin D ; nyi P) mo dang/ zla ba phyed pa (pa D ; n.e. P) dang/ zla ba dang/ dus tshigs dang/ nur ba dang/ lo la sogs pa dag yod do/ / gang tshad dang ldan pa de ni yod de/ dper na 'bru la sogs pa bzhin pas de'i phyir dus ni yod pa kho na yin no zhes zer ro/ /

<主張>勝義において時間は存在するに他ならない。

<理由>分量を有しているからである。

<異喩例>この世において存在しないもの、それには分量は存在しない。例えば馬の角のように。

<適用>時間には刹那、頃刻、須臾、夜、昼、半月、一月、時節、半年、一年などが存在する。

<同喩例>分量を有するもの、それは存在する。例えば穀粒などのように。

<結論>それゆえ、時間は存在するに他ならない、と述べるのである。

[PSP Chap.19 v.5] LVP [1903-1913] p.385.11

atrāha vidyata eva kālaḥ parimāṇavattvāt/ iha yan nāsti na tasya parimāṇavattvaṃ vidyate tad yathā kharaviṣṇasya asti ca kālasya parimāṇavattvaṃ k-ṣaṇalavamuhūrtadivasarātryahorātrapakṣamāsasamvatsarādibhedena/ tasmāt parimāṇavattvād vidyata eva kāla iti/

ここで問う。

<主張>時間は存在するに他ならない。

<理由>分量を有するものであるから。

<実例>この世において、存在しないものは分量を有していない。ロバの角のように。

<適用>また、時間は刹那、頃刻、須臾、昼、夜、一昼夜、半月、一月、一年などの区分によって分量を有している。

<結論>それゆえ分量を有するものであるから、時間は存在するに他ならない。

『青目註』第 19 章第 5 偈 T.30 p.26a20

問曰。如有歲月日須臾等差別故知有時。

以上を順に確認していくと、まず BP が ABh の記述にもっとも類似しており、列挙されている 10 種の語彙も完全に一致している。続いて PP では ABh、BP と内容が若干異なっており、反論者が論証式を立てて Nāgārjuna に反論している。しかし、そこに挙げられている語彙は ABh、BP と一致している。そして、PSP では PP と同様に論証式が立てられている。内容についても PP とほぼ一致しているが、PSP では挙げられている語彙と、異喩例を立てない点が PP とやや異なっている。

この反論者が列挙する一連の語彙については、西川 [1983] および酒井 [2005] がヴァイシェーシカの学説に由来するとしているが、そこで挙げられている語彙は「刹那 (kṣaṇ-a)、頃刻 (lava)、瞬間 (nimeṣa)、微時 (kāṣṭā)、寸時 (kāla)、暫時 (muhūrta)、更 (yāma)、昼夜 (ahorātra)、半月 (ardhamāsa)、一箇月 (māsa)、季節 (ṛtu)、半年 (a-yana)、一年 (saṃvatsara)、ユガ期 (yuga)、劫波 (kalpa)、マヌ期 (manvantara)、世界還滅期 (pralaya)、大還滅期 (mahāpralaya)」¹³ というように 18 種あり、ABh をはじめとした MMK 注釈書の例より多い。そのため、中観派の注釈者たちが必ずしもヴァイシェーシカの挙げるこれらの語彙すべてを認識していたとは考えにくい。あるいは上記 MMK 注釈書に列挙される時間の区分は必ずしもヴァイシェーシカによる特定の教理ではなく、むしろ当時のインドにおいて一般的な区分を挙げているだけという可能性も否定できない。

このことから、この第 19 章で想定されている反論者の学派については確かにヴァイシェーシカである可能性も考えられるが、たとえそうであったとしても MMK の注釈者たちはいずれもこれらの語彙を網羅した典籍や情報については参照することができる状況ではなく、先行する MMK 注釈書に語彙の典拠を求めたものと考えられる。そして、それらの注釈書の中で ABh が最古であるならば、それ以外の注釈書は ABh の記述を踏襲して上記の語彙を列挙しているということになる。

最後に『青目註』を見てみよう。『青目註』の当該箇所は時間の区分が反論者によって挙げられているという点では他の注釈書と共通しているが、語彙が 4 種しか挙げられていない点が大きく異なっている。これについては、『青目註』のこの記述がどこで成立したかという地理的要因が大きく関係していると考えられる。

つまり、もし『青目註』に原典が存在し、それが序論で述べたように中央アジア周辺で成立したものであったら、論中で想定すべき反論者の学派や、時間区分の認識がインドとは異なっていたと予想される。そのため、上記の記述については当地に根付いていなかった学派の教理に関する記述が改められた可能性や、その地域周辺において一般的な時間区分に改められた可能性が考えられる。また、それは上記の記述が羅什による改変であった場合も同様である。他方、『青目註』がインドで成立したものであったならば、上記の

ような措置を施す必要がない。以上の理由から上記『青目註』の解釈は中央アジア～後秦の間で成立したと考えられる。

1.3 ABh の注釈手法とその踏襲

1.3.1 第 6 章第 1 偈、第 2 偈

続いて、ABh の注釈上の手法が他の注釈書にも共通して見られる例を確認していく。まずは第 6 章を例として挙げる。この章では ABh が第 2 偈の注釈において、同章第 1 偈と第 2 偈に見られる「貪り (rāga)」と「貪る者 (rakta)」という 2 つの単語の位置を入れ替えた偈頌を挙げている。そして、後代の注釈書においても同様の手法が用いられているのである。しかし、『青目註』だけはそのような手法を用いていない。

実際に該当する箇所を見てみよう。以下に MMK の第 1、2 偈と ABh の第 2 偈の注釈を挙げ、続いて BP、さらに PP の漢訳である『般若灯論釈』を挙げる。先述の単語が入れ替えられた偈頌についてはそれぞれ便宜上 [1']、[2'] とした。

そして、最後に『青目註』の該当箇所を挙げるが、『青目註』は第 1 偈と第 2 偈がまとめて注釈されているため、第 1 偈も併記する。

[MMK Chap.6 v.1] Ye [2011a] p.90

rāgād yadi bhavet pūrvam rakto rāgatiraskṛtaḥ/
taṃ pratītya bhaved rāgo rakte rāgo bhavet sati/ /

もし貪りより先に、貪りを欠いた貪る者が存在するならば、
彼（貪る者）に縁って貪りは存在するだろう。貪る者が存在するときに、貪りは存在するだろう。

[MMK Chap.6 v.2] Ye [2011a] p.90

rakte sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati/
sati vāsati vā rāge rakte 'py eṣa samaḥ kramaḥ/ /

貪る者が存在するときにも、どうして貪りが存在するだろうか。
貪りが存在するときにも、あるいは存在しないときにも、また貪る者についてもこれと同様の次第である。

[ABh Chap.6 v.2] D.41b7, P.49b4

chags pa yod par gyur na yang/ /
'dod chags yod par ga la 'gyur/ / [2ab]

chags pa yod par gyur na yang 'dod chags yod pa nyid du ga la 'gyur/

chags pa la yang 'dod chags ni/ /
yod dam med kyang rim pa mtshungs/ / [2cd]

chags pa la yang 'dod chags yod dam med kyang rung ste/ de nyid dang rim pa
mtshungs par bsam par bya ste/ pha dang bu bzhin no/ / yang gzhan yang/
gal te chags pa'i snga rol na/ /

chags med 'dod chags yod na ni//

de la brten nas chags pa yod//

'dod chags yod na chags yod 'gyur// [1']

'di la gal te chags pa'i snga rol na/ chags pa med pa'i 'dod chags yod par 'gyur ('gyur D ; gyur P) na ni/ de la brten nas chags pa yang yod par 'gyur te/ 'di ltar 'dod chags yod na chags pa yod par 'gyur ba'i phyir ro/ /de la 'di snyam du 'dod chags yod na chags pa yod par sems na/ 'dir bshad pa/

'dod chags yod par gyur na yang//

chags pa yod par gal 'gyur// [2'ab]

'dod chags yod par gyur na yang chags pa yod pa nyid du gal 'gyur//

'dod chags la yang chags pa ni//

yod dam med kyang rim pa mtshungs// [2'cd]

'dod chags la yang chags pa yod dam med kyang rung ste/ de nyid dang rim pa mtshungs par bsam par bya ste/ pha dang bu bzhin no//

食る者が存在するときに、どうしてさらに食りが存在するだろうか。[2ab]

食る者が存在するときに、どうしてさらに食りが存在するだろうか。

食る者にも、食りが存在しても、存在しなくても同様の次第である。[2cd]

食る者にも、食りが存在しても、存在しなくても等しく、それと同様の次第で考えるべきである。父と子のようなものである。あるいはまた

もし食る者より先に、食る者の無い食りが存在するならば、

それによって食る者が存在する。食りが存在するなら、食る者が存在するだろう。

[1']

ここで、もし食る者より先に、食る者の無い食りが存在するならば、それによって食る者も存在することになるだろう。すなわち、食りが存在するなら食る者が存在することになるからである。そこで、これを思惟するに、食りが存在するなら食る者が存在すると考えるならば、これについて答える。

食りが存在するときに、どうしてさらに食る者が存在するだろうか。[2'ab]

食りが存在するときに、どうしてさらに食る者が存在するだろうか。

食りにも、食る者が存在しても、存在しなくても同様の次第である。[2'cd]

食りにも、食る者が存在しても、存在しなくても等しく、それと同様の次第で考えるべきである。父と子のようなものである。

[BP Chap.6 v.2] D.183a6, P.206b3

chags pa yod par gyur na yang//

'dod chags yod par ga la 'gyur// [2ab]

khyod kyi chags pa yod par gyur na yang/ 'dod chags yod pa nyid du ga la 'gyur te/ . . .

chags pa la yang (la yang D ; la'ang P) 'dod chags ni//

yod dam med kyang rim pa mtshungs// [2cd]

chags pa yod par yongs brtags (brtags D ; brtag P) na// 'dod chags yod dam med

kyang rung ste chags pa la yang 'dod chags mi 'thad pa de nyid dang rim pa
mtshungs so/ / ji ltar zhe na

gal te chags pa'i snga rol na/ /

chags med 'dod chags yod na ni/ /

de la brten nas chags pa yod/ /

'dod chags yod na chags yod 'gyur/ / [1']

gal te chags pa'i snga rol na 'dod chags chags pa med pa chags pa las gzhan du
'gyur ba 'ga' zhis yod na ni/ de la brten nas chags pa yod par 'gyur ro/ / . . .

'dod chags yod par gyur na yang/ /

chags pa yod par ga la 'gyur/ / [2'ab]

khyod kyi 'dod chags yod par (par D ; pa P) gyur (gyur D ; 'gyur P) na yang (yang
D ; n.e. P) chags pa yod pa¹⁴ nyid du ga la 'gyur te/ . . .

'dod chags la yang chags pa ni/ /

yod dam med kyang rim pa mtshungs/ / [2'cd]

de'i phyir 'dod chags yod par gyur na yang chags pa mi 'thad do/ /

食る者が存在するときに、どうしてさらに貪りが存在するだろうか。[2ab]

汝の（言う）食る者が存在するときに、どうしてさらに貪りが存在するだろうか。

（中略）

食る者にも、貪りが存在しても、存在しなくても同様の次第である。[2cd]

食る者が存在すると考えるなら、貪りが存在しても、存在しなくても等しく、食る者
にも貪りがふさわしくないことと同様の次第である。どのようにというなら

もし食る者より先に、食る者の無い貪りが存在するならば、

それによって食る者が存在する。貪りが存在するなら、食る者が存在するだろう。

[1']

もし食る者より先に食る者の無い貪りが、食る者とは別に存在するならば、それによ
って食る者が存在することになるだろう。（中略）

貪りが存在するときに、どうしてさらに食る者が存在するだろうか。[2'ab]

汝の（言う）貪りが存在するときに、どうしてさらに食る者が存在するだろうか。（中
略）

貪りにも、食る者が存在しても、存在しなくても同様の次第である。[2'cd]

そのため、貪りが存在したとしても食る者は不合理である。

『般若灯論釈』第6章第2偈 T.30 p.73b4

染者先有故 何處復起染 [2ab]

釋曰。如無染人後時起染乃名染者。若彼染者。先已得名說此染者復起於染無如此義。

（中略）

若有若無染 染者亦同過 [2cd]

染者先有染 離染者染成 [1'ab]

釋曰。此復云何。若染者先有彼染法。此則有過。謂此是染此是染者。故有所染。故名
之爲染。非所依。先有。譬如飯熟故。若汝欲得不觀染者。而有染法。此亦不然。如偈

曰

離染者染成 不欲得如是 [1'cd]

釋曰。如熟不觀熟物起故（中略）

有染復染者 何處當可得 [2'ab]

[PSP Chap.6 v.2] LVP [1903-1913] p.139.4

raktād yadi bhavet pūrvam rāgo raktatiraskṛtaḥ/ [1']

ity ādi/ athāsati rāge rakta iṣyate/ etad apy ayuktaṃ yasmāt

rāge 'sati punā raktaḥ kuta eva bhaviṣyati/ [2']

iti/ tasmād rakto 'pi nāsti/

もし食る者より先に、食る者を欠いた貪りが存在するならば [1'ab]

云々という。あるいは貪りが存在しないときに食る者を主張するなら、それもまた不合理である。なぜなら

貪りが存在しないときに、どうしてさらに食る者が存在するだろうか。 [2'ab]

というからである。それゆえ食る者も存在しない。

『青目註』第6章第1偈、第2偈 T.30 p.8a23

若離於染法 先自有染者 因是染欲者 應生於染法 [1]

若無有染者 云何當有染 若有若無染 染者亦如是 [2]

若先定有染者。則不更須染。染者先已染故。若先定無染者。亦復不應起染要當先有染者然後起染。若先無染者。則無受染者。染法亦如是。若先離人定有染法。此則無因。云何得起似如無薪火。若先定無染法。則無有染者。是故偈中說若有若無染。染者亦如是。

以上を参照すると、まず前述の通り ABh では第1偈と第2偈の「食る者 (chags pa)」と「貪り ('dod chags)」とを入れ替えた2つの偈頌 (1', 2') が挙げられており、それが BP でも踏襲されている。

これについて『般若灯論釈』では 1'd が若干異なっているほか、2'cd に当たる部分が表示されていないという相違は見られるものの、ABh と同じく「食る者 (染者)」と「貪り (染)」を入れ替えるという注釈方法が用いられている。なお、ここでは割愛したがチベット語訳 PP では ABh、BP と同様に 1', 2' の全体が提示されている¹⁵。そして、PSP では 1', 2' ともに後半が省略されているが、食る者と貪りを逆転した偈頌を置くという点では ABh など他の注釈書と共通している。

他方、『青目註』の該当箇所を参照すると『青目註』では第1', 2'偈という新たな偈頌を置くという手法は用いられていない。しかしながら、前述のように『般若灯論釈』ではその手法が用いられているため、『青目註』のこのような相違は「漢訳」という翻訳上の制約によるものではないと分かる。これについては『青目註』に見られる特徴的な注釈方針に起因すると考えられるため、本稿 3.3.4 において他の用例と併せて後述する。

また、第2偈冒頭が他本では「食る者が存在するときに」とされていたのに対して、『青目註』では「もし染者有ること無くば」というように全く逆の内容が説かれている。これ

については PSP にも同様の記述が見られる。

[PSP Chap.6 v.2] LVP [1903-1913] p.138.11

rakte 'sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati/ [2ab]

yadā sati rakte rāgo nāsti tadā katham asati rakte nirāśrayo rāgaḥ setsyati/ na hy
asati phale tat pakvatā sambhavatīti

食る者が存在しないときに、どうしてさらに食りが存在するだろうか。[2ab]
食る者が存在しても食りは存在しないのに、どうして食る者無くして依り所無き食り
が成立するだろうか。なぜなら果実が存在しないときに、その成熟は起こりえないか
らである。

このように PSP ではサンスクリットが rakte sati ではなく rakte 'sati と avagraha を
伴った形で表記されている。

この相違に関して、まず ABh などに示される「食る者が存在するときに…」という解
釈に即せば、食る者はすでに食っているのに、そこへさらに食りが存在するならば、MM
K 第 2 章で論じられる「去る者が去る」という重複表現の過失と同様の過失に陥ると主張
しているものと考えられる。

他方、PSP と『青目註』の「食る者が存在しないときに…」という解釈では、食りの依
り所となる「食る主体」が無ければ、食りの存在も不合理であると論じていることになる。

両者の解釈を勘案すると、「食る者が存在する場合」についてはすでに第 1 偈で論じら
れているため、第 2 偈ではそれと同様の問題を論じるよりも、PSP と『青目註』のように
「食る者が存在しない場合、食りはどうなるか」について論じる方が論証としては発展的
である。しかし、ABh などの解釈も必ずしも論理的に成り立たないわけではない。

それでは、Nāgārjuna による MMK のプリミティブな記述がどちらであったかを想定す
るならば、写本の表記には本来 avagraha を付すという習慣が無かったため、rakte sati
が Nāgārjuna による記述であったと考えるべきだろう。しかし、その解釈について
Nāgārjuna が上記のどちらを想定していたかは定かでない。このような例は MMK の他の
偈頌においても見受けられる

[MMK Chap.15 v.9] Ye [2011a] p.240

prakṛtau kasya vāsatyām anyathātvam bhaviṣyati/

prakṛtau kasya vā satyām anyathātvam bhaviṣyati/ /

本質が現にないならば、何に変化することが存在するのか。

本質が現にあるならば、何に変化することが存在するのか。

上記の例を写本通りに表記すればどちらも vāsatyām となる。しかし、これに関しては
同一の記述が繰り返して示されていることから、上下で異なった読みを想定することが可
能となる。他方、先の rakte sati については MMK の偈頌のみを見ても Nāgārjuna が「食
る者が存在する場合」を想定していたのか、「食る者が存在しない場合」を想定していた
かを判断することは不可能である。あるいは両様に解釈することを目的とした掛詞である

のかもしれない。

いずれにしても、この偈頌が ABh では「食る者が存在する場合」として解釈され、それが BP、PP においても踏襲されている。しかし PSP ではそれが踏襲されることなく、上記のような解釈の相違が生じている。また『青目註』については *rakte sati* とあった偈頌を羅什が「若無有染者」と意識した可能性も考えられるが、インドにおいて PSP が同様の解釈を示していることから、『青目註』の当該偈頌についても原典由来のものである可能性も否定できない。

1.3.2 第7章第20偈

次に挙げるのは、先と同じく ABh の注釈の手法が後代の注釈書で踏襲されているというものであるが、その手法にある時点で変化が生じているという例である。該当する箇所は MMK 第7章第20偈¹⁶に対する ABh の注釈である。ここで ABh はすでに一度示された MMK 第1章第7偈¹⁷を引用している。そして、その手法が BP、PP、PSP でも踏襲されているのである。まず ABh と BP の当該箇所を見てみよう。

[ABh Chap.7 v.20] D.48a1, P.56b6

re zhid yod dang med pa yang/ /

skye bar rigs pa ma yin no/ /

yod med nyid kyang ma yin te/ /

gong du bstan pa nyid yin no/ / [20]

'di la gal te dngos po 'ga' zhid skye bar gyur na/ de yod pa'am med pa zhid skye bar 'gyur grang na/ rigs pas yongs su brtags (brtags D ; brtag P) na/ yod pa ni skye bar rigs pa ma yin te/ skye bar brtag pa don med pa nyid yin pa'i phyir ro/ / med pa yang skye bar rigs pa ma yin te/ med pa nyid yin pa'i phyir ro/ / ci ste yod med cig skye bar sems na/ de yang rigs pa ma yin te/ kho bos gong du re zhid yod dang med pa yang/ / skye bar rigs pa ma yin no/ / zhes bstan pa nyid yin no/ / yang na yod pa dang med pa dang yod med dag ji ltar skye bar rigs pa ma yin pa de ltar kho bos gong du/

gang tshe chos ni yod pa dang/ /

med dang yod med mi sgrub pa/ /

ji ltar sgrub byed rgyu zhes bya/ /

de lta (lta P ; ltar D) yin na mi rigs so/ / [Chap.1 v.7]

zhes bstan pa nyid yin no/

まず存在するものも、存在しないものも生じることは理に合わない。

存在しかつ存在しないものもない。先に示された通りである。[v.20]

ここで、もしある事物が生じたならば、それは存在するものか、存在しないもののいずれかが生じるだろうと考える時、道理によって広く考察するなら、存在するものが生じることは理に合わない。生じることを考えるのは無意味なことであるから。存在しないものも生じることは理に合わない。存在しないものであるから。もし存在する

ものと存在しないものが合一したものが生じると考えるなら、それもまた理に合わない。私が先に「まず存在するものも、存在しないものも生じることが理に合わない。」と示している通りである。さらに存在するもの、存在しないもの、存在しかつ存在しないものがどうして生じることが理に合わないのかというそれについて私は先に
法が存在するものとしても、存在しないものとしても、存在しかつ存在しないものとしても成り立たないとき、
どのようにして成り立たせる原因というのか。そうであるなら理に合わない。

[Chap.1 v.7]

と示しているのである。

[BP Chap.7 v.20] D.193a2, P.217b3

yang na yod pa dang med pa dang yod med dag ji ltar skye bar rigs pa ma yin pa
de ni// dang po kho nar (nar P ; na D) bstan zin to (to D ; te P) // gang du zhe na/
gang tshe chos ni yod pa dang//
med dang yod med mi bsgrub pa//
ji ltar sgrub byed rgyu zhes bya//
de lta (lta D ; ltar P) yin na mi rigs so// [Chap.1 v.7]

zhes bya ba der ro/

あるいはまた、存在するもの、存在しないもの、存在しかつ存在しないものが、どうして生じることが理に合わないのかということについては第 1 章ですでに示し終わっている。どこで、というなら

法が存在するものとしても、存在しないものとしても、存在しかつ存在しないものとしても成り立たないとき、
どのようにして成り立たせる原因というのか。そうであるなら理に合わない。

[Chap.1 v.7]

という時にである。

まず ABh では「存在するもの、存在しないもの、存在しかつ存在しないもののいずれにも生じることが理に合わない」という偈頌に対して、第 1 章第 7 偈が注釈部分で引用されている。これは偈頌の末尾に「先に示された通りである。」とあることから、それに該当する箇所を ABh の著者が第 1 章第 7 偈であると判断したことによると思われる。そして、BP でも同様に第 1 章第 7 偈が引用されている。

さらに、これについては前述の通り BP 以降の PP、PSP においても同様の手法が用いられているが、内容に多少の変化が見られる。以下に両者の該当箇所を挙げる。

[PP Chap.7 v.20] D.108a6, P.132b2

skye ba med pa'i rab byed par/ (skye ba med pa'i rab byed par/ D : n.e. P)
med dam yod pa'i don la yang//
rkyen ni rung ba ma yin te// [Chap.1 v.6ab]
zhes bya ba dang/

gang tshe chos ni yod pa dang//

med dang yod med mi sgrub pa// [Chap.1 v.7ab]

zhes bya ba dag bstan pa nyid yin pas de'i phyir yang 'bad par bya mi dgos so/

「不生の考察」(第1章)で

存在しない、もしくは存在するものにも縁は妥当しない。[Chap.1 v.6ab]

ということと

法が存在するものとしても、存在しないものとしても、存在しかつ存在しないものとしても成り立たないとき、[Chap.1 v.7ab]

ということが示されているので、そのためさらに努める必要はない。

[PSP Chap.7 v.20] LVP [1903-1913] p.162.10

sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate/

na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam// [20]

naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate/ [Chap.1 v.6ab]

iti

na san nāsan na sadasan dharmo nirvartate yadā/ [Chap.1 v.7ab]

ityādinotpādo niśiddha eva pūrvam/

まず、存在するものにも、存在しないものにも生じることは妥当しない。

存在しかつ存在しないものにも(妥当)しない。ということは先にすでに証明されている。[20]

事物が存在しなくても、存在しても(それに)縁は妥当しない。[Chap.1 v.6ab]

ということ

事物は存在するものとしても、存在しないものとしても、存在しかつ存在しないものとしても生じることはないとき、[Chap.1 v.7]

ということなどによって、生じることは先に除外されているにほかならない。

以上を参照すると、ABh、BPでは第1章第7偈が引用されていたのに対して、PPでは引用されるのが第1章の第6偈前半と第7偈前半に変化していることが分かる。そして、PSPでもそれと同様の引用が見られる。

このように、注釈の手法としてはABhに倣いつつも、BP→PP→PSPという系譜のある時点でその解釈に変化が生じ、それが後代の注釈書でも踏襲されるという例は先に見た第7章第4偈の「正解脱(samyagvimukti)」というBPによる付加や、第19章第5偈のPPによる論証式が踏襲される例と類似している。

特に先の第19章第5偈においても、ここに挙げた例でもPSPがPPで新たに加えられた解釈を踏襲している点が興味深い。なぜなら序論でも述べた通りこの両注釈書の著者はBhāvivekaが自立論証派、Candrakīrtiが帰謬論証派として袂を分かつとされている2人だからである。そのような関係性で捉えられている両者であるが、上記の例においてはむしろ後者が前者を踏襲することでABhから続くMMK注釈の伝承を発展させていると考えるべきだろう。

また、この第1章の偈頌を引用するという手法は『青目註』ではまったく用いられてお

らず「凡所有生。爲有法有生。爲無法有生。爲有無法有生。是皆不然。是事先已説。」(T.30 p.11a15) とあるのみである。

1.3.3 第 18 章第 6 偈

次に MMK 第 18 章から例を挙げる。この章では「我 (ātman)」がテーマとして論じられるが、以下に挙げる第 6 偈の解釈をめぐって BP、PP、PSP に ABh からの影響が見られる。まずは当該の偈頌と ABh の注釈を見てみよう。

[MMK Chap.18 v.6] Ye [2011a] p.302

ātmetry api prajñāpitam anātmety api deśitam/

buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam/ /

「我がある」とも仮説され、「無我である」とも説かれる。

「いかなる我もなく、無我もない」と諸仏によって説かれる。

[ABh Chap.18 v.6] D.70a6, P.82a3

bdag go zhes kyang btags gyur cing/ /

bdag med ces kyang bstan par 'gyur/ /

sangs rgyas rnams kyis bdag dang ni/ /

bdag med (med D ; med pa P) 'ga' yang med par bstan/ / [6]

sangs rgyas bcom ldan 'das sems can rnams kyis bsam pa dang bag la nyal mkhyen pa la mkhas pa rnams kyis/ gdul ba de dang de dag la yang dag par gzigs nas/ gdul ba gang dag la ①'jig rten 'di med do/ / 'jig rten pha rol med do/ / sems can rdzus (rdzus D ; brdzus P) te skye ba med do snyam pa'i lta ba de lta bu byung bar gyur pa de dag gi bdag med par lta ba bzlog pa'i phyir bdag go zhes kyang btags (btags D ; gtags P) par gyur to/ / ②'gdul ba gang dag la las dge ba dang mi dge ba rnams kyis byed pa po dang de dag gi 'bras bu za ba po dang (dang D ; dag P) bcings pa dang thar pa dag ston par byed pa'i bdag ces bya ba de ni 'ga' zhig yod do snyam pa'i lta ba de lta bu byung bar gyur pa de dag gi bdag tu lta ba bzlog pa'i phyir (phyir P ; phyir ro D) bdag med ces kyang bstan par gyur to/ / ③'gdul ba bzang po gang dag dge ba'i rtsa ba'i tshogs yongs su smin pa/ srid pa'i chu bo las brgal bar nus pa don dam pa'i gtam gyi snod du gyur pa de dag la ni bdag dang bdag med pa (pa P ; n.e. D) 'ga' yang med par bstan to/ /

④'yang na gzhan du brtag ste mu stegs byed kha cig 'du byed bdag med pa (med pa P ; med pa byed pa D) skad cig ma re re la rnam par 'jig pa'i dang can nam dus gzhan du nges par gnas pa rnams la bdag med na/ las dang 'bras bu med par brtags nas 'jigs ('jigs D ; 'jig P) par gyur pa dag gis ni bdag go zhes kyang btags par gyur to (gyur to D ; 'gyur ro P) / / ⑤'gzhan gang dag 'di ni lus dang dbang po dang blo'i tshogs tsam du zad de/ 'di la rgyu dang 'bras bu las gang rtogs par 'gyur ba'i bdag ni ngo bo nyid kyis (kyis D ; kyis P) med do (do D ; de P) / / sems can du (du D ;

n.e. P) bgrang ba'i 'du byed bdag med pa nges par mi gnas pa gnas su ma byas pa 'di dag la yang 'khor ba mi 'thad do zhes bya bar rig nas (rig nas D ; rigs nas P) / rgyu dang 'bras bu'i 'brel pa la rmongs pa dag gis ni bdag med ces kyang bstan par gyur to/ / sangs rgyas bcom ldan 'das chos thams cad la mkhyen pa lkog tu ma gyur pa (gyur pa P ; gyur pa 'jug pa D) rnams kyis ni/ bdag dang bdag med pa 'ga' yang med par bstan to/ /

「我がある」とも仮説され、「無我である」とも説かれる。

諸仏によっていかなる我も無我も存在しないと説かれる。 [6]

仏世尊は諸衆生の意樂と随眠を知って、諸善巧によってそれぞれの所化たちを正しく観察して、①「この世間は無い。あの世間は無い。有情が化生することは無い」と考える、そのような見解を生じる所化たちの無我という見解を否定するため「我がある」とも仮説したのである。②「もろもろの善、不善業を為す者であり、それらの結果を享受する者であり、束縛と解脱が示された、我というなにかがある」と考える、そのような見解を生じる所化たちの我見を否定するため「無我である」とも示したのである。③善根の資糧がよく成熟しており、有の川を渡ることができる、勝義を語る [に値する] 器となった善い所化たちには「いかなる我も無我も無い」と示すのである。

④また別の解釈では、「つくられたものには我が無く、それぞれの刹那に滅する性質であったり、次の時まで確実に住するものなどに我が無いなら行為と結果が無くなる」と考え、恐れたある他学派の者たちは「我がある」とも仮説したのである。⑤あるいは「これは肉体と感覚器官と知性の集まりに過ぎず、ここに原因と結果から想定されることになる我は本性としてあるのではない。衆生と考えられているつくられたものには我が無く、確実に住すること無く、依り所が無いそれらが輪廻することは理に合わない。」ということを知って、因果の結びつきに無知である者たちによって「無我である」とも示されたのである。 [これに対して] 一切法についての知が隠されていない仏世尊たちは「いかなる我も無我も無い」と示すのである。

まず、この第 6 偈では我について有我、無我、非有我非無我の 3 種の説が論じられている。そして、ABh はこの偈頌を 2 通りに解釈可能なものとしてしている。つまり、注釈前半部分のように有我、無我、非有我非無我のいずれも諸仏によって説かれたとする解釈と、「また別の解釈では (yang na gzhan du brtag ste) 」以下に示される解釈である。この後者の解釈によれば諸仏による説示 (buddhair deśitam) はあくまで偈頌後半の非有我非無我のみであり、残りの有我、無我は他学派の説であるという。

以上のように ABh では有我、無我、非有我非無我それぞれに 2 通りの解釈が示されているため、合計で 6 種の説が挙げられていることになる。そして、それらの 6 種のうち上記に下線を付した 5 つが BP 以降の各注釈書で適宜使用されており、さらにその用法をめぐって種々の興味深い異同が生じている。よって以下ではそれらの例について順に確認していくことにする。またその際には論述の便宜上、まず有我、無我、非有我非無我すべてを諸仏の教説と見る解釈を A、そして有我、無我を他学派、非有我非無我を諸仏の教説とする解釈を B として各注釈書の該当箇所を列挙していく。

有我 A

〔BP〕 D.242a2, P.273b4

'jig rten 'di med do/ / 'jig rten pha rol med do/ / sems can rdzus te skye ba med do
この世間は無い。あの世間は無い。有情が化生することは無い。

〔PP〕 D.185b6, P.231b4

'jig rten 'di med do/ / 'jig rten pha rol med do/ / legs pa byas pa dang/ nyams pa byas
pa'i las rnams kyi 'bras bu dang/ rnam par smin pa med do/ sems can rdzus te skye
ba med do/

この世間は無い。あの世間は無い。善行や悪行の行為の結果が異熟することも無い。
有情が化生することは無い。

〔PSP〕 LVP [1903-1913] p.356.6

nāsty ayam loko nāsti paraloko nāsti sukrtaduṣkrtānām karmaṇām phalavipāko
nāsti sattva upapāduka

この世間は無い。あの世間は無い。善行、悪行の行為の結果が異熟することも無い。
有情が化生することは無い。

無我 A

〔BP〕 D.242a4, P.273b6

gdul bya gang dag la las dge ba dang mi dge ba rnams kyi byed pa po dang de dag
gi 'bras bu 'dod pa dang mi 'dod pa dag za ba gang yin pa dang/ gang gis bcings pa
dang thar pa dag ston par byed pa'i bdag ces bya ba de ni 'ga' zhig yod do/ / gzhan
du na bdag med na de dag thams cad don med pa nyid du 'gyur ro snyam pa'i lta
ba de lta bu byung bar gyur pa/ 'khor ba'i rgya mtsho chen por lhung ba/ ngar 'dzin
pa dang nga yir 'dzin pa'i chu srin 'dzin khri zin pa/ lta ba'i chu bos sems g-yengs
pa/ srid pa'i bde ba la chags pa de dag gi bdag tu lta ba bzlog pa'i phyir bdag med
do/ /zhes kyang bstan to/ /

「もろもろの善、不善業を為す者であり、それらの望ましい結果と望ましくない結果
を享受する者であり、束縛と解脱が示された我というなにかがある。あるいは、我が
無ければ、それらすべては無意味であることになる。」と考える、そのような見解を生
じ、輪廻の大海に落ち、我執と我所執の龍に捕えられ、[邪] 見の川によって心を乱さ
れ、有の樂に貪著する所化たちの我見を否定するため「無我である」とも示したので
ある。

非有我非無我 A

〔BP〕 D.242a6, P.274a1

gdul ba bzang po gang dag dge ba'i tshogs yongs su smin pa/ srid pa'i chu bo las
brgal bar nus pa/ don dam pa'i gdam gyi snod du gyur pa de dag la/ sangs rgyas

bcom ldan 'das don dam pa'i de kho na ston pa rnam par 'dren pa chen po rnams
kyis sgyu ma 'di ni byis pa 'drid pa ste/ 'di la bdag dang bdag med pa 'ga' yang med
do/ / zhes ston te/

善の資糧がよく成熟しており、有の川を渡ることができ、勝義を語る〔に値する〕器
となった善い所化たちには、勝義の真実を教示する大導師である諸仏世尊によって「こ
の幻影は幼童を誑かすものである。ここにおいてはいかなる我も無我も無い」と説か
れた。

有我 B

[PP] D.186b1, P.232b2

yang gzhan du brtag ste/ mu stegs byed kha cig 'du byed bdag med pa/ skad cig ma
re re la rnam par 'jig pa'i dang (dang P ; dang tshul D) can nam dus gzhan du nges
par gnas pa rnams la bdag med na/ las dang 'bras bu med par brtags nas/ 'jig par
'gyur ba dag gis bdag yod do zhes kyang brtags (brtags D ; btags P) pas de'i pyir/
bdag go zhes kyang brtags gyur cing zhes bya ba gsungs so/

また別の解釈では、「つくられたものには我が無く、それぞれの刹那に滅する性質で
あったり、次の時まで確実に住するものなどに我が無いなら行為と結果が無くなる」
と考え、恐れたある他学派の者たちは「我がある」とも考えたために「我がある」
とも仮説したということが述べられた。

[PSP] LVP [1903-1913] p.360.3

atha vā ayam anyo 'rthah ātmety api prajñāpitam sāmkyādibhiḥ pratikṣanav
-inaśvarānām samskāranām karmaphalaśambandhābhāvam utprekṣya/
あるいはまた、別の意味としては、サーンキヤ派等は刹那ごとに滅するつくられたも
のには行為と結果の結びつきは無いと誤信して「我がある」とも仮説した。

無我 B

[PP] D.186b2, P.232b4

'di ni lus dang/ dbang po dang/ blo'i tshogs tsam du zad de/ 'di la rgyu dang 'bras bu
las gang ma gtogs par 'gyur ba'i bdag ni ngo bo nyid kyis med (med P ; zad D) de/
sems can du bgrang ba'i 'du byed bdag med pa/ nges par mi gnas pa gnas su ma
byas pa 'di dag la yang 'khor ba mi 'thad ('thad D ; 'bad P) do zhes bya bar rig (rig
P ; rigs D) nas/ rgyu dang 'brel pa la rmongs pa/

「これは肉体と感覚器官と知性の集まりに過ぎず、ここに原因と結果とは別に我は本
性としてあるのではない。衆生と考えられているつくられたものには我が無く、決定
して住すること無く、依り所が無いそれらが輪廻することは理に合わない。」という
ことを知って、原因との結びつきに無知である。

[PSP] LVP [1903-1913] p.360.4

anātmety api prajñāpitam lokāyatikaiḥ upapatty ātmānaṃ saṃsartāram apaś-

yadbhiḥ/ etāvān eva puruṣo yāvān indriyagocarah/ … ityādinā/ taimirikopalab
-dhakeśamaśakādiṣv iva vitaimirikair iva bālajanaparikalpitātmanātmādi vast
-usvarūpaṃ sarvathaiivāpaśyadbhiḥ buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity ap
-i deśitam/ /

唯物論者たちは輪廻する者として現れている我を認めず「人間とは感覚器官の領域にある限りのものに過ぎない。(中略)云々」といって「無我である」とも仮説した。眼病患者が知覚する毛髪や蚊などを、眼病の無い者たちは(知覚しない)ように、愚者の考え出した我や無我などの事物の本性を認めない諸仏は「いかなる我も無く、無我も無いと」説いた。

以上を参照すると、まず有我 A について上記 ABh の下線部①「この世間は無い。あの世間は無い。有情が化生することは無い。」という、虚無論者のものと思われる教説が BP、PP、PSP の三者にも共通して挙げられている¹⁸。また、PP と PSP には「善行、悪行の行為の結果が異熟することも無い」という ABh、BP には見られない一節が付加されている。続く無我 A と非有我非無我 A については ABh からの引用が認められるのは BP のみである。そのため、ABh の注釈の前半部分に関しては BP の注釈がもっとも類似している。しかし、その BP についても ABh の下線部②、③と完全に一致するわけではなく、表現に若干の付加が見られる。

次に他学派の有我説、無我説を挙げる後半部分であるが、まず前半部分で ABh ともっとも類似していた BP がここでは一転して ABh と共通した記述が見られない。しかし、前半部分とは異なる解釈として有我 B、無我 B を他学派の教説とする点では ABh と共通している¹⁹。

一方、PP と PSP であるが、まず PP の有我 B が ABh の下線部④とほぼ一致している。さらに PSP では ABh、PP と同様の説を挙げつつ、それがサーンキヤ派等の教説であるとしている。このように ABh で挙げられている他学派の教説と同様、もしくは類似した説が PP、PSP でも挙げられ、さらにそれを説く学派が特定されるという例は先に 1.2.1 で論じた第 7 章第 4 偈の語彙を PP が犢子部、PSP が正量部として挙げる例と類似している。

そして、PP の無我 B が ABh の下線部⑤と一致している。また、PSP では ABh と一致した記述は見られないが、上記の引用の末尾から、やはり有我説と無我説を他学派のものとして捉え、非有我非無我のみを諸仏の教説とする解釈をここで適用していることが分かる。

以上、ABh の注釈の中から 5 カ所が後代の注釈書において使用されている例を確認したが、それは必ずしもすべての例が一樣に用いられているというのではなく、各注釈者によって取捨選択されているものであることが分かった。

また、これらの例を参照すると、いずれも所化の見解や他学派の教説といった中観派外部の主張であり、MMK の思想を主体的に論じている箇所ではないことが分かる。このことから、ここに挙げた第 18 章第 6 偈に関しては、先述の 1.2.1 や 1.2.2 で検討した例と同様、注釈家たちが他学派の教理を参照するための典拠として ABh を用いていたという可能性が考えられる。

それでは最後に『青目註』の該当箇所を見てみよう。

『青目註』 T.30 p.24a1, c10

諸佛或説我 或説於無我 諸法實相中 無我無非我 [6] 20

諸佛以一切智觀衆生故。種種爲説。亦説有我亦説無我。若心未熟者。未有涅槃分。不知畏罪。爲是等故説有我。又有得道者。知諸法空但假名有我。爲是等故説我無咎。又有布施持戒等福德。厭離生死苦惱畏涅槃永滅。是故佛爲是等説無我。諸法但因縁和合。生時空生。滅時空滅。是故説無我。但假名説有我。又得道者。知無我不墮斷滅故説無我無咎。是故偈中説。諸佛説有我亦説於無我。若於眞實中不説我非我。

以上のように、『青目註』では ABh に示されたような有我、無我、非有我非無我を 2 通りに解釈するという手法は用いられておらず、いずれも諸仏の教説であるとされている。ここに示される他本との解釈の相違については、偈頌の漢訳方法が大きく関係している。つまり、先に見た MMK の偈頌では「諸仏によって説かれた (buddhair deśitam)」という一節が後半の c、d 句に置かれており、それがチベット語訳にも反映されていた。ABh をはじめとする注釈書において有我、無我、非有我非無我すべてを諸仏の教説とする解釈と、非有我非無我のみを諸仏の教説とする解釈の 2 つの解釈が成り立つのはそのためである。

他方、この『青目註』の偈頌では主語である「諸仏」が冒頭に配置されているため、3 種の説すべてを諸仏の教説とする解釈しかできない。また、この偈頌には原文に見られなかった「諸法実相」という語が加えられている。以上のことから、この偈頌は明らかに羅什によって意識されていると分かる。よって、それに伴う注釈部分についても羅什の意図が反映されている可能性が考えられる。

そして、羅什がそのような措置を施した根拠としては、後秦において人口に膾炙していなかった虚無論者やサーンキヤ派といった学派の教説をそのまま漢訳して挙げるよりも、MMK の思想を主体的に論じる方が注釈書としての性格上、妥当であると判断されたことによるものと思われる。そのため、これについては 1.2.2 で検討した例と同様の措置が施されたと考えられる。1.2.2 では他本と相違する解釈について、中央アジアで成立したという可能性も考慮したが、上記の例については主語の「諸仏」を偈頌の冒頭に置くという翻訳に与る部分が大きいため、これは羅什によるものと考えの方が妥当であろう。

さらに、上記の可能性と類似した例として ABh と『青目註』の間には以下のような記述も見られる。

[ABh] 帰敬偈 D.31b1, P.36b6

grangs can dag ni rgyu dang 'bras bu gcig go zhes kun tu bsgrub (bsgrub P ; bsgrubs D) pas de bzlog pa'i phyir don gcig pa ma yin no/ / bye brag pa dag ni rgyu dang 'bras bu tha dad do zhes kun tu bsgrub (bsgrub P ; bsgrubs D) pas de bzlog pa'i phyir don tha dad pa ma yin no/

ヴァイシェーシカの者たちは原因と結果が同一であるとすべてを結論付けるので、それを排斥するために「一義ではない」(と説く)のである。サーンキヤの者たちは原因と結果が別異であるとすべてを結論付けるので、それを排斥するために「異義ではない」(と説く)のである。

『青目註』 帰敬偈 T.30 p.1c15
諸論師種種説生相。或謂因果一。或謂因果異。

上記 2 例はいずれも MMK 冒頭の帰敬偈の注釈部分である。まず ABh では原因と結果が同一であると主張する学派をヴァイシェーシカ、そして原因と結果が別異であると主張する学派をサーンキヤとしており、それらの教説を否定するために帰敬偈の不一義、不異義が説かれたとする。

他方、『青目註』では ABh と同じ箇所、同様の主張が挙げられているが、それがどの学派の教説であるかは言及されておらず、ただ「諸論師」とされている。以上の例を踏まえると『青目註』では本文中に現れる他学派の教説について、それが注釈者ないし漢訳者の周辺において一般的なものでない場合にはその学派を特定しないという注釈上の方針があったと想定される。

1.4 ABh と『青目註』に見られる MMK の伝承形態

1.4.1 MMK のテキストと先行研究における解釈の変遷

以上、ABh の記述が他の注釈書において共通して用いられている例を確認してきたが、それはいずれも BP、PP、PSP に共通しているという例であり、『青目註』にのみ当てはまらないというケースが目立った。よって本章の最後に挙げる例として、以下では ABh と『青目註』にのみ共通している箇所を見ていく。

ここに挙げる例は上記に挙げてきた例とは異なり、注釈ではなく MMK の偈頌の挙げ方が注釈書によって異なっているという例である。前述の通り、ABh は MMK 注釈書群の中でも最古層のものとして位置付けられている注釈書である。そのため、そこに示される MMK のテキストについても古い形が保持されていると考えられる。

このことから注釈書中に引用されている MMK の形態に各注釈書間で相違が見られる場合には、ABh が Nāgārjuna 自身の著述したテキストにもっとも近い伝承形態を示しているということになる。

そして、そのような相違が見られるのが MMK 第 1 章の第 2 偈と第 3 偈である。この 2 偈をめぐって ABh と他の注釈書では偈頌の順序が逆になっており、『青目註』のみが ABh と同様の形式を示している。よって以下では諸注釈書を比較しながら、この 2 偈の原初形態について検討を行う。

まずは当該の 2 偈を確認してみよう。

[MMK Chap.1 v.2] Ye [2011a] p.12
na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate/
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate /
まさに、諸事物の自性は縁などの中には存在しない。
自性が存在しないのなら、他性は存在しない。

[MMK Chap.1 v.3] Ye [2011a] p.14
 catvārah pratyayā hetur ārambaṇam anantaram/
 tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamah//
 諸縁には4種類ある。因、所縁、等無間、
 そして、増上である。第5の縁は無い。

前述の通りこの2偈については記載する順序が注釈書によって異なっており、まず ABh と『青目註』が上記の順序で偈頌を挙げている。つまり、第2偈で「自性と他性は存在しない」と説き、第3偈で「四縁の説示」を行うという構成である。

他方、BP およびそれ以降の PP、PSP といった注釈書はいずれも上記と逆の順序で偈頌を挙げている。これについては de Jong [1977]、三枝 [1985] といった従来の先行研究においてもこの順序で表記されるのが一般的であった²¹。なぜなら、これまで参照されてきた MMK のテキストは PSP から偈頌の部分のみを抜粋したものであり、この2偈についても PSP の順序に従っているからである。しかし、上記の Ye [2011a] や Siderits & Katsura [2013] といった近年の研究では ABh、『青目註』の順序が MMK 本来の順序として提示されている²²。

そこで、以下では ABh、『青目註』、そして BP、PP、PSP の注釈部分を見ながら、上記の相違によってそれぞれの解釈にどのような違いが生じるかを考察していく。また、これ以降の論述において第2偈、第3偈と記述すると混同の恐れがあるため便宜的に「まさに、諸事物の自性は縁などの中には存在しない。自性が存在しないのなら、他性は存在しない。」という偈頌を「自性の偈頌」、そして「諸縁には4種類ある。因、所縁、等無間、そして、増上である。第5の縁は無い。」という偈頌を「四縁の偈頌」と表記する。

1.4.2 ABh

[ABh Chap.1 v.2, 3] D.33a7, P.39a6
dn̄gos po r̄nams k̄yi rang b̄zhin ni//
r̄kyen la sogs la yod ma yin//
bdag gi dn̄gos po yod min na//
gzhan gyi dn̄gos po yod ma yin// [2]

dn̄gos po r̄nams k̄yi zhes bya ba ni chos r̄nams k̄yi'o/ / rang b̄zhin ni zhes bya ba ni/
 rang gi dn̄gos po ni rang b̄zhin te/ bdag nyid k̄yi dn̄gos po zhes bya ba'i tha tshig
 go/ / r̄kyen la sogs la (la P ; n.e. D) zhes bya ba ni r̄gyu la sogs pa dag la zhes bya
 ba'i tha tshig go/ / sogs (sogs P ; stsogs D) la zhes bya ba'i sgra smos pa ni (ni D ; na
 P) / gzhan mu stegs can dag gis r̄kyen bstan pa thams cad bsdus pa'i phyr ro/ / yod
 (yod D ; yod pa P) ma yin zhes bya ba ni r̄gyu bstan pa sngar btang ste/ yod pa ma
 yin no zhes dgag pa'i don to/ / bdag gi dn̄gos po zhes bya ba ni bdag nyid k̄yi dn̄gos
 po zhes bya ba'i tha tshig go/ / yod min na zhes bya ba ni yod pa ma yin na zhes bya
 ba'i don to/ / gzhan gyi dn̄gos po zhes bya ba ni gzhan gyi ngo bo nyid ni gzhan gyi

dngos po ste/ bdag nyid kyi dngos po ma yin pa zhes bya ba'i tha tshig go/ / yod (yod D ; yod pa P) ma yin zhes bya ba ni yod pa ma yin no zhes bya ba'i don to/ / gang gi phyir dngos po rnams kyi rang bzhin rkyen la sogs pa dag la yod pa ma yin pa de'i phyir dngos po rnams bdag las skye bar mi 'thad do/ / gang gi phyir bdag gi dngos po yod pa ma yin na (ma yin na P ; min D) / gzhan gyi dngos po yod (yod D ; yod pa P) ma yin pa de'i phyir dngos po rnams gzhan las skye bar mi 'thad do/ / bdag gi dngos po dang gzhan gyi dngos po yod pa ma yin pas dngos po rnams gnyis las (las D ; la P) skye bar mi 'thad do/ / rgyu med pa ni tha chad kho na yin pas (pas P ; par D) de las kyang dngos po rnams skye bar mi 'thad do/ /

'dir chos mngon par (par D ; pa P) shes pa dag gis smras pa/
rkyen rnams (rnams P ; rnam D) bzhi ste rgyu dang ni/ /
dmigs pa dang ni de ma thag //
bdag po yang ni de bzhin te/ /
rkyen lnga pa ni yod ma yin/ / [3]

rab tu byed pa rtsom pa dag gis rnam grangs de dang de dag gis bstan (bstan P ; brten D) pa rkyen ji snyed gang dag brjod pa de dag thams cad ni rkyen bzhi po 'di dag nyid du 'dus pas rkyen lnga pa yod pa ma yin no/ / rkyen bzhi po gang dag tu 'dus she (she D ; zhe P) na/ rgyu'i rkyen ni bskyed pa'i don gyis so/ / dmigs pa'i rkyen ni rten gyi don gyis so/ / de ma thag pa'i rkyen ni bar du mchod pa'i don gyis so/ / bdag po'i rkyen ni dbang byed pa'i don gyis te/ rkyen bzhi po de dag gis dngos po rnams kyi bya ba dang skye ba dang 'byung ba dang/ rgyu'i rnam grangs kyi sgra brjod do/ /

諸事物の自性は縁などの中に存在しない。

自性が存在しないのならば他性は存在しない。[2]

「諸事物の」というのは「諸法の」ということである。「自性は」というのは自己の本性が自性であり、自分自身の本性という意味である。「縁などの中に」と言うのは「因などの中に」という意味である。「などの中に」という語を語るのは、他の外道たちが説く縁すべてを集約するためである。「存在しない」というのは因を説くことを先に排して「[それは] 存在しない」と否定する意味である。「自性」というのは、自分自身の本性という意味である。「存在しないのならば」というのは、「存在することがないならば」という意味である。「他性」というのは、他の自性が他性であり、自分自身の本性ではないという意味である。「存在しない」というのは「存在することがない」という意味である。

諸事物の自性は縁などの中に存在しないから、諸事物が自ら生じるというのは理に合わない。自性が存在しないのならば、他性も存在しないため、諸事物が他から生じるというのは理に合わない。自性と他性は存在しないので、諸事物が両者から生じるというのは理に合わない。無因は大過であるに他ならないため、そこからも諸事物が生じることは理に合わない。

ここでアビダルマの智者たちが問う。

諸縁は4種類であり、因と、所縁と、等無間と、

増上もまたそうであり、第5の縁は存在しない。[3]

造論者たちによってそれぞれの方法で様々な縁の教説が説かれているが、それらすべてはこれら4つの縁自体に集約されるので、第5の縁はありはしない。4つの縁がすべてを集約するというならば、因縁は生という意味による。所縁縁は依存するという意味による。等無間縁は間を断たないという意味による。増上縁は支配の意味による。それら4つの縁によって、諸事物の作用と、生起と、発生と、原因の異名の語を説いたのである。

はじめに ABh であるが、まず「自性の偈頌」が第 2 偈として置かれ、注釈の冒頭では偈頌の簡単な語句説明が行われている。そして、それに続いて下線部のような解釈が示される。これは第 1 偈²³で説かれる「諸事物は自、他、両者、無因という 4 つのいずれからも生じない」という主張と、それに続く第 2 偈の「自性も他性も存在しない」という主張に基づいて、「自性が存在しないから自ら生じることはなく、自性が存在しないなら他性も存在しないので他からも生じない」と論じたものである。

このことから ABh は第 1 偈と第 2 偈の両者で一貫した主張が説かれていると捉えており、「自性の偈頌」を第 1 偈で説かれた内容の論証として解釈していることが分かる。そしてこの 2 つの偈頌で論じられる「諸事物が生じることは成り立たない」という Nāgārjuna の主張に対して、第 3 偈ではアビダルマの側からの反論として四縁による生起を説く「四縁の偈頌」が配置されている。

1.4.3 『青目註』

続いて、ABh と同じ順序で偈頌を並べている『青目註』の解釈を見てみよう。

『青目註』第 1 章第 2 偈、第 3 偈 T.30 p.2b18

如諸法自性 不在於縁中 以無自性故 他性亦復無 [2]

諸法自性不在衆縁中。但衆縁和合故得名字。自性即是自體。衆縁中無自性。自性無故不自生。自性無故他性亦無。何以故。因自性有他性。他性於他亦是自性。若破自性即破他性。是故不應從他性生。若破自性他性即破共義。無因則有大過。有因尚可破。何況無因。於四句中生不可得。是故不生。

阿毘曇人言。諸法從四縁生。云何言不生。何謂四縁

因縁次第縁 縁縁増上縁 四縁生諸法 更無第五縁 [3]

一切所有縁。皆攝在四縁。以是四縁萬物得生。因縁名一切有爲法。次第縁除過去現在阿羅漢最後心心數法。餘過去現在心心數法。縁縁増上縁一切法。

まず「自性の偈頌」が置かれた第 2 偈²⁴であるが、この偈頌に対する注釈は上記 ABh の注釈の下線部と内容がほぼ合致する。また下線部に「四句中において生は不可得なり。この故に不生なり」とあるが、この「四句」とは第 1 偈で主張される「自、他、両者、無因」という 4 種の不生を指すものと考えられる。このことから『青目註』も ABh と同様にこの第 2 偈を第 1 偈で示された四不生の論証として位置付けていることが分かる。続く第 3

偈は、四縁一つ一つの語句説明に違いは見られるものの、この偈頌を直前の2つの偈頌で説かれる「不生」に対するアビダルマからの批判と捉えている点は ABh と同様である。

また、四縁について『青目註』は所縁縁（縁縁）と等無間縁（次第縁）の順序が他本と逆になっているが、本来は『青目註』に示される順序の方が一般的である²⁵。よってこれは MMK 述作の際にサンスクリットの韻律という制約上、所縁縁と等無間縁の順序が入れ替えられて表記されたものと推察される。そしてチベット語訳ではそれが踏襲され、他方『青目註』は漢訳の際に羅什によって通常の順序に入れ替えられたものと考えられる。

前述の通り『青目註』は ABh との類似が指摘される一方で、羅什による加筆・訂正が行われたとも伝えられている。ここに挙げた第2偈、第3偈の注釈からはその両方の特徴を確認することができる。

1.4.4 BP、PP、PSP

[BP Chap.1 v.2, 3] D.161b7, P.182b2

smras pa/ dngos po rnams bdag las skye ba med de/ 'di ltar myu gu de nyid las
ji ltar skye zhes bshad pa gang yin pa dang/ bdag las skye ba med na bdag dang
gzhan gnyis las (las D ; la P) skye ba de yang mi rigs te/ phyogs gcig nyams pa'i
phyir ro zhes bya ba dang/ 'di ltar rgyu med pa las skye'o zhes bya ba'i phyogs de
ni tha chad yin pas de dag ni re zhiḡ khas mi len to/ / dngos po rnams gzhan las
skye ba med pa kho na'o/ / zhes bya ba de nges par gzung (gzung D ; bzung P) ste
bshad pa gang yin pa de la smra bar bya ste/

rkyen rnams (rnams D ; rnam P) bzhi ste rgyu dang ni/ /

dmigs pa dang ni de ma thag/ /

bdag po yang ni de bzhin te/ /

rkyen lnga pa ni yod ma yin/ / [2]

lnga pa yod pa (pa D ; n.e. P) ma yin zhes bya bas ni slob dpon kha cig gis rkyen
bzhi po 'di las gzhan gang dag tha snyad du brjod pa de dag (dag D ; n.e. P) thams
cad kyang rkyen bzhi po 'di dag tu 'dus so/ / zhes nges par 'dzin par byed do/ / de
rab tu bstan pa'i phyir rgyu la sogs pa rkyen bzhi po de dag dngos po rnams skyed
pa'i rkyen du bstan te/ rkyen bzhi po de dag las dngos po rnams skye bar 'gyur ro/ /
gang gi phyir rkyen bzhi po gzhan du gyur pa de dag las dngos po rnams skye bar
'gyur ba de'i phyir dngos po rnams gzhan las skye ba med pa kho na'o/ / zhes bya
ba de bzang po ma yin no/ /

bshad pa/ gal te khyod kyis rgyu la sogs pa rkyen bzhi po gang dag gzhan yin
par tha snyad btags pa de dag dngos po rnams las gzhan yin par gyur na ni dngos
po rnams gzhan las skye bar yang 'gyur ba zhig na/ de dag ni gzhan yin par mi
'thad do/ / ji ltar zhe na/

dngos po rnams kyi rang bzhin ni/ /

rkyen la sogs la yod ma yin/ /

bdag gi dngos po yod min na//

gzhan gyi dngos po yod ma yin// [3]

'di la dngos po yod pa rnam gcig la gcig ltos (ltos D ; bltos P) nas gzhan nyid du 'gyur ba ni dper na cai tra las gub ta (gub ta D ; gupta P) gzhan du 'gyur la/ gub ta (gub ta D ; gubta P) las kyang cai tra gzhan du 'gyur ba lta bu yin na/ gnas skabs gang na sa bon la sogs rkyen rnam yod pa'i gnas skabs de na myu gu la sogs pa dngos po rnam yod pa ma yin te/ de'i phyir rgyu la sogs pa rkyen rnam yod pa na myu gu la sogs pa dngos po rnam kyi rang bzhin yod pa ma yin no// de rnam kyi bdag gi dngos po yod pa ma yin na rgyu la sogs pa dag ji ltar gzhan du 'gyur/ de lta bas na rgyu la sogs pa rkyen rnam myu gu la sogs pa dngos po rnam las gzhan nyid yin par mi 'thad do/ / de'i phyir gzhan gyi dngos po med pa kho na'i phyir dngos po rnam gzhan las skye'o// zhes bya ba de 'thad pa ma yin no//

問う。「諸事物が自ら生じることは無い。すなわち、その芽自体からどのように生じるのか」と答えたことと「自から生じることが無いならば、自と他の両者から生じることもまた妥当ではない。なぜなら一方が論難されているからである。」と言うことと、すなわち「無因から生じる」というその立場は大過であるので、それらはまず認められない。「諸事物が他から生じることは決して無い」ということを確認して答えたそのことに対して問う。

諸縁は4種類であり、因と、所縁と、等無間

増上もまたそうであり、第5の縁は存在しない。[2]

「第5はありはしない」と言うことによって、ある師は「この4つの縁とは別に言説で説かれたすべてもまた、これら4つの縁に集約される。」と確認している。それをよく示すために、因などのそれら4つの縁が諸事物を生じる縁であると示した。それら4つの縁から諸事物は生じるであろう。それらの異なった4つの縁から諸事物は生じることになるのだから、「諸事物が他から生じることは決して無い」というのは正しくない。

答える。もし汝が、異なっていると言説を付した、因などの4つの縁が諸事物と異なったものであるならば、諸事物は他から生じることにもなるべきだが、それらが異なったものであるというのは妥当ではない。何故かと言えば

諸事物の自性は縁などの中に存在しない。

自性が存在しないのならば他性は存在しない。[3]

ここに存在する諸事物が相互に依存することで異なったものとなるのは、たとえばチャイトラとグプタを異なっていると、グプタとチャイトラもまた異なっているとするようなものであり、種子などの状態の諸縁が存在する場合、その時に芽などの状態の諸事物は存在しない。そのため因などの諸縁がある場合、芽などの諸事物の自性は存在しない。それらに自性が存在しないのならば、因などはどのようにして異なったものとなるのか。それ故、因などの諸縁は芽などの諸事物と異なったものであるというのは妥当ではない。そのため、他の事物は決して無いので「諸事物は他から生じる」というのは妥当ではない。

BP ではまず前述の通り、先の 2 注釈書とは逆の順序で偈頌が配置されている。そのため第 2 偈に置かれた「四縁の偈頌」は第 1 偈に対する反論者の主張として位置付けられている。そして、その内容は第 1 偈で説かれる 4 種の不生のうち「他からの生起」が成り立たないという説に対してアビダルマの観点から批判するというものである。つまり、四縁というそれぞれ異なった縁から生じるのだから「他からの生起」は成立するとして第 1 偈の説を論難しているのである。

そして、この「他からの生起は成り立つ」という反論に対して、第 3 偈では「自性が存在しないのならば他性は存在しない」という「自性の偈頌」の主張に基づいて、種子と芽などの比喻を用いながら、両者の別異性（他性）が成り立たないことを論証することで「他からの生起」を論駁する。

当然のことながらこれは上述の ABh、『青目註』と大きく異なった解釈であり、また注釈の論旨も前の 2 つより詳細なものとなっている。しかし、このように「四縁の偈頌」を第 2 偈、「自性の偈頌」を第 3 偈とする文脈は、第 2 偈で説かれる四縁を「他からの生起」として捉える BP の解釈によって成り立っている部分が大きく、必ずしも「四縁の偈頌」自体が自、他、両者、無因のうち「他からの生起」のみを想定して説かれているわけではない。

また、PP と PSP でも BP と同様、第 2 偈として「四縁の偈頌」が配置される直前にそれぞれ以下のようなアビダルマからの反論が述べられている。

[PP Chap.1 v.2, 3] D.53b4, P.64b5

bzhi po gzhan du gyur pa de dag kho na las skye bar 'dod do/ / de la bstan bcos
byed pas dngos po rnam s gzhān las skye ba med de zhes dam bcas par gyur pa
gang yin pa de ni khas blangs pa la gnod par 'gyur ro/ /

（諸事物は）それら 4 種（因縁・所縁縁・等無間縁・増上縁）の他なるものから生じるにほかならないと説く。そこで論書の作者（Nāgārjuna）による「諸事物は他から生じることは無い」という主張は承認された教説において排斥される。

[PSP Chap.1 v.2, 3] LVP [1903-1913] p.76.1

atrāhuḥ svayūthyāḥ/ yad idam uktaṃ na svata utpadyante bhāvā iti tad yuktaṃ
svata utpatti vaiyarthyaḥ/ yac coktaṃ na dvābhyām iti tad api yuktaṃ ekāṃś
avaikalyāt/ ahetupakṣas tv ekāntanikṛṣṭa iti tat pratiśedho 'pi yuktaḥ/ yat tu
khalv idam ucyate nāpi parata iti tad ayuktaṃ yasmāt parabhūtā eva bhagavatā
bhāvānām utpādakā nirdiṣṭāḥ/

ここで自派（アビダルマ）の者たちは言う。「諸事物は自から生じない」と述べることは理に適っている。自から生じることは無意味であるから。また「両者からでもない」と述べているそれも理に適っている。（自からという）一方が不完全であるから。他方、無因という主張は絶対的に下劣であるから、それを否定することも理に適っている。しかし、「他からも（生じ）ない」と語ることは不合理である。なぜなら世尊は他なるものこそ、諸事物を生じさせる、と説示しているから。

以上のように PP、PSP の両者において BP と同じく「他からの生起」をきっかけとした反論者の主張が第 2 偈への導入として述べられている。

これについて Bhāviveka と Candrakīrti が ABh の内容を把握していたことは上記に列挙してきた例からも明らかであるので、どちらの注釈者も ABh と BP の両者の解釈を勘案した上で、「他から生じる」という反論者の主張も含め BP に示される形式に依拠したものと考えられる。

1.4.5 MMK 本来の形態と解釈の分岐点

ここで 2 偈をめぐる解釈の相違について、偈頌のみの文脈という観点から考えてみたい。なぜなら、他ならぬ Nāgārjuna 自身も MMK 述作の際には上記の 2 種の順序のうちどちらか一方で記したのであり、そちらが MMK 自体のプリミティブな解釈となるからである。そのため、もう一方については注釈者によって注釈内容に沿うよう意図的に入れ替えられたということになるだろう。

まず、BP の配置では第 1 偈の四不生に対して第 2 偈で「四縁から生ずる」と反論し、第 3 偈で「縁には自性が無いから生じない」と回答するという形になっている。他方、ABh と『青目註』は第 1 偈の説を第 2 偈で論証し、それに対して反論者が第 3 偈で反論するという構成である。

どちらの順序も文脈としての繋がりには問題はないが、偈頌のみの文脈という観点から考えるならば、やはり BP のように並べるよりも、ABh や『青目註』のように第 1 偈で提示される四不生と併せて第 2 偈に「自性の偈頌」を置くことで、「不生の論証」として立論し、第 3 偈の「四縁の偈頌」でそれに対する反論者の主張が述べられるという構成の方が第 1 偈から第 3 偈までの文脈に一貫性が伴うように思われる。

以上を踏まえると、ABh と『青目註』の方が簡素ではあるが MMK 本来の形態に近い古形を保っており、他方、他の 2 つより詳細ではあるが、独自の解釈に与る部分が大きい BP の偈頌の配列は著者である Buddhapālita 自身あるいはその周辺において入れ替えられたということになる。そして、BP 以降の注釈書も同様の順序で偈頌を配置しているため、当該 2 偈をめぐる MMK 注釈史上の解釈の相違は上記に考察したような BP の解釈に端を発していると考えられるべきだろう。

また、この相違についてはそれぞれの注釈者が参照していた MMK テキストがすでに異なっていたという可能性も考えられるが、BP 以降の注釈書にはいずれも ABh からの引用が認められるため、それぞれの注釈者たちが ABh の内容を認識していたことは先述の例からも明らかである。よって BP 以降の注釈者たちは ABh の示す上記のような解釈を知りつつ、自身の解釈に沿うようそれとは逆の順序で偈頌を配置したと考える方が妥当であろう。また、以上の考察により ABh が BP より先に成立したという歴史上の位置付けが確認されることは言うまでもない。

1.5 MMK 注釈史における ABh の位置付け

以上、MMK 諸注釈書における ABh の引用という観点から 6 つの例を挙げて考察を行

ってきた。改めてその例を列挙すると(a)第7章第4偈、(b)第19章第5偈、(c)第6章第1・2偈、(d)第7章第20偈、(e)第18章第6偈、(f)第1章第2・3偈である。また、これらの例を冒頭で述べた2種の類型に当てはめると(a)、(b)が語彙を羅列するもの、(c)~(e)が引用など注釈上の手法に関するもの、そして(f)がどちらにも当てはまらない例外的なものとなる。

『青目註』のみが上記の類型にもっとも当てはまらないことはすでに述べたが、実際に例外的である(f)を除けば、ABhと『青目註』の間に共通性が見出せるものは(a)~(e)の5例のうち(a)のみである。しかし、その例についてもABhとの明確な一致が見られるというものではなかった。このことから、いずれもABhの解釈に随所で基づきつつも、BP、PP、PSPというインド撰述が確定的な注釈書と、漢訳典籍である『青目註』の間にはMMK注釈書としての解釈の伝承に明確な相違が生じていることが確認される。しかしながら、テキスト全体を通してみればABhともっとも内容が類似しているのは『青目註』であり、(f)のように、MMKの古形をABhとともに保持していると考えられる箇所も存在する。このような『青目註』の特異性とその成立背景については後の章で詳しく考察する。

また、『青目註』以外の注釈書でABhの解釈が踏襲されている場合には、中観派もしくは仏教以外の学派の説について言及されているという例が目立った。上記6例の中では(a)、(b)、(e)がそれに当たる。このことから、BP、PP、PSPがABhを使用する場合には、他学派の教理を引用する際の典拠として使用していたという可能性が考えられた。これについては「MMKにおける反論者の想定」という観点から第3章においてさらに論じていく。

また、(a)の「正解脱(samyagvimukti)」、(b)の論証式、(d)の第1章第6偈ab、第7偈abの引用のように、ABhの解釈が伝承上のある時点で新たに情報を付加されたり、より整合した内容に改められ、さらにそれが後代に伝えられるという例も確認された。これについては(e)のPSPによるサーンキヤ学説という学派の特定も同様である。

このことから、いずれの注釈書もABhを典拠として使用する一方で、さらに注釈書としての論証性を高めるために適宜内容を補完しながら中観派におけるMMK注釈の法流を築いていったという経緯が窺える。

¹ [MMK Chap.17 v.7] yo 'ñkuraprabhṛtir bījāt saṃtāno 'bhipravartate/ tataḥ phalam rṭe bījāt sa ca nābhipravartate// (Ye [2011a] p.270)

芽に始まる相続は種子から現れ、それから果実が(現れる)。そして、それは種子なくしては現れない。

[MMK Chap.17 v.8] bījāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ/ bījapūrvam phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam// (ibid.)

種子から相続が、そして相続から果実が生じる。種子を先として果実が(生じるので)、それゆえ断滅でもなく、常住でもない。

² BP D.232b6, P.263b1

³ [MMK Chap.22 v.15] prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam avyayam/ te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam// (Ye [2011a] p.378)

戯論を超越して、不壊なる仏を戯論する者たちは、すべて戯論に害されていて如来を

見ない。

⁴ 第 17 章 三谷 [1996] p.79 fn.24、 第 22 章 三谷 [2001] p.21

⁵ [MMK Chap.7 v.1] *yadi saṃskṛta utpādas tatra yuktā trilakṣaṇī/ athāsaṃskṛta utpādaḥ katham saṃskṛtalakṣaṇam//* (Ye [2011a] p.108)

もし生が有為であるならば、そこには 3 つの特質が伴うだろう。しかし、もし生が無為であるならば、どうして有為の特質であるのか。

[MMK Chap.7 v.3] *utpādashitibhaṅgānām anyat saṃskṛtalakṣaṇam/ asti ced anavasthaivaṃ nāsti cet te na saṃskṛtāḥ//* (ibid.)

もしも生と住と滅に別の有為の特質が存在するならば、無限遡及となってしまうだろう。

もしそのように（別の有為の特質が）存在しないならば、それらは有為ではない。

⁶ 諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八滅。九者滅滅。此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失。(『阿毘達磨大毘婆沙論』 T.27 p.200c25)

⁷ BP のこの箇所については Ye [2011b] に示される BP のサンスクリット断片テキストに含まれており、本来のサンスクリットを確認することができる。よって、ここでは ABh や PSP との比較のため (Tib. / Skt.) の形式で表記する。

⁸ これについて Ye [2011b] に示される BP のサンスクリットでは、上記の通り⑦が *samyag vimukti* とされているのに対して、⑩が *vimukter vimuktiḥ* とされており *samyag* の語が見られないが、この⑦は写本が欠落しているため、当該箇所は同論文の著者によるチベット語訳に基づいた校訂として示されている。そのため、7 世紀ごろのものとされるこの写本の時点ではまだ⑦についても *samyag* の語が見られなかった可能性が高い。そのため、これについては PP と併せて 9 世紀初頭のチベット語訳の際に *yang dag pa'i* が付加されたという可能性も考えられる。しかしながら同じく 7 世紀の人物とされる Candrakīrti の PSP では⑦に既に *samyag* の語が見られるため、これが後代の書写時の付加ではなく Candrakīrti 自身によるものであるならば、7 世紀の時点で *samyag* を付加する解釈は成立していたことになる。

⁹ これについて PSP の校訂者である Louis de la Valée Poussin は「この注釈書 (*Madh-yamakavṛtti*) では正量部は小乗 (le petit Véhicule) を意味している」(LVP [1903-1913] p.148 fn.1) とするが、May [1959] は PSP 第 17 章で経量部 (Sautrāntika) と正量部の教理が明らかに峻別されていることから、LVP [1903-1913] のこの説を誤りであるとする (May [1959] p.111 fn.278)。また、反論者の説を PP が犢子部、PSP が正量部とする例は第 9 章にも見られる。それについては 3.2.1 で後述する。

¹⁰ T.30 p.162c25

¹¹ [MMK Chap.19 v.5] *nāsthito grhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate/ yo grhyetāgrhītaś ca kālaḥ prajñāpyate katham//* (Ye [2011a] p.316)

まだ住していない時間は把握されない。すでに住している時間は把握され得るが、しかし存在しない。まだ把握されていない時間がどのように想定されるのか。

¹² ここに「半年」と訳出した原語は *nur ba* であるが、この *nur ba* という語に何かしらの時間を意味する用例は無い。これについて酒井 [2005] では Lokesh Chandra "Tibetan-Sanskrit Dictionary" に基づいて *nur nur po* (同辞書 Supplementary Volume では *nur bo*) というチベット語が *kalala* というサンスクリットと対応していることを挙げる。そして、この *kalala* とは「ヒトの場合では受精後 8 週 (2 か月) の終わりまでの個体 (受精卵) を言う」(酒井 [2005] p.81 fn.11) とする。また、西川 [1985] では暫定的に「半年」と訳した旨が注記されている。(西川 [1985] p.15 fn.18) また、本文中に挙げた PSP のサン

スクリットにはこれに相当する語が見受けられないが、同書のチベット語訳には *nyi ma nur ba* (太陽の移動) という語が付加されている (D.125a4, P.143a5)。本稿においても以上の例および列挙されている語彙の文脈に基づき「半年」と訳出した。

¹³ 西川 [1983] p.11、酒井 [2005] p.81

¹⁴ *yod pa* 』 Saito [1984] p.76 fn.9; *med pa D*; n.e. P

¹⁵ D.96b6, P.117b5

¹⁶ [MMK Chap.7 v.20] *sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate/ na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam//* (Ye [2011a] p.120)

まず、存在するものにも、存在しないものにも生は妥当しない。さらに存在し、かつ存在しないものにも (生は妥当し) ないということが先に証明されている。

¹⁷ [MMK Chap.1 v.7] *na san nāsan na sadasan dharmo nirvartate yadā/ katham nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate//* (Ye [2011a] p.16)

事物は存在するものとしても、存在しないものとしても、存在しかつ存在しないものとしても生起しない。そうであるなら、生じさせる因がどうして妥当するだろう。

¹⁸ これについて三谷 [2001] では、この ABh の注釈が挙げられ、まず前半部分つまり有我、無我、非有我非無我のすべてを諸仏の教説とする部分が BP と平行であり、他方、後半部分が PP と平行であるとされている。そのため、前半部分に関しては PP と平行であるというマークがされていない。しかしながら、実際にはこの下線部①のように、前半部分についても PP に ABh からの引用が認められる。

¹⁹ [BP] *yang na 'di ni gzhan te (te P; ste D) de kho na mthong ba la rgyab kyis phyogs pa/ thams cad shes pa ma yin par thams cad mkhyen par mngon pa'i nga rgyal can/ rang gi rtog ge'i rjes su 'brang ('brang D; 'brenng P) ba bdag med na 'di dag thams cad mi 'thad do/ / zhes skrag pa kha cig gis bdag go zhes kyang btags (btags D; brtags P) so/ / de bzhin du blo gros rnam par rmongs pa/ (/ P; n.e. D) med pa bdag (bdag P; dag D) gis 'jig rten na phung bar (bar P; por D) byed pa/ las dang 'gro ba lkog tu gyur pa gzhan dag gis (gis D; gi P) bdag med do zhes kyang bstan to/ / sangs rgyas bcom ldan 'das sgrib pa med pa'i rnam par thar pa'i mkhyen pa brnyes pa thams cad mkhyen pa thams cad gzigs pa rnam kyis ni/ 'gro ba la phan gdags par bzhed pas de gnyi ga yang med do/ / zhes nges par gsal te/ dbu ma'i lam bdag dang bdag med pa ma yin pa 'di yod pas 'di 'byung la/ 'di med na 'di mi 'byung ngo/ / zhes bya ba nyid bstan to/ / (D.242b1, P.274a4)*

あるいはまた以下は別 (の解釈) である。真実を見ることに背を向け、一切智者ではないのに一切を知るといふ増上慢を有し、自らの論理に随って『我が無ければ、これら一切は理に合わない』と恐れる或る者が『我がある』と仮説する。同様に、知性が覆われており、存在しない我によって世間を衰滅させ、業と世間が知覚できない他の人々は『我は無』とも説示する。無碍の解脱智を得た、一切知者にして一切見者である諸仏世尊は衆生を利益しようと望んでいるので『それらの両者とも無い』と確かに明らかにして『中道は (有) 我でも、無我でもなく、これがあることによってこれが生じ、これが無ければこれは生じないのである。』と説いた。

²⁰ 『青目註』の第 18 章は、まずすべての偈頌を列挙してから注釈を施すという形式になっている。ここでは便宜上、偈頌とそれに該当する注釈部分を併記した。

²¹ de Jong [1977] p.2, 三枝 [1985] p.10

²² Ye [2011a] p.12, Siderits & Katsura [2013] p.19

²³ [MMK Chap.1 v.1] na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ/ utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana// (Ye [2011a] p.12)

諸事物はどこであれ、なんであれ、自からも、他からも、両者からも、無因からも、生じて存在することは決してない。

²⁴ 『青目註』の第1章については三枝 [1985] や『国訳一切経』などのように冒頭の帰敬偈を第1章の第1、2偈として数える先行研究もある。よってその場合には以下の偈頌の番号がすべて他本とずれることになるが、本論においては煩雑さを避けるため便宜上、他の注釈書と同様に帰敬偈を第1章の偈頌としては数えない。

²⁵ [AKBh] catasraḥ pratyayāḥ/ hetupratyayatā samanantarapratyayatā ālambana-pratyayatā adhipatipratyayatā (Pradhan [1967] p.98.5)

縁には4種ある。因縁というあり方、等無間縁というあり方、所縁縁というあり方、増上縁というあり方である。

第2章 ABhの譬喩表現と後代における引用

2.1 ABhの成立と譬喩

後代のMMK注釈書群においてパラレルな記述が広く認められるABhであるが、その一方で著しい相違が見られる箇所もある。それが「譬喩」である。譬喩は仏典の中でも特に重要な表現形式のひとつであり、ABhにおいても様々な譬喩の用例が見られる。しかし、いずれの注釈書も譬喩に限ってはABhの用例をあまり積極的に踏襲していないのである。

この問題についてHuntington [1986]はABhにおける譬喩が、各偈の注釈で簡潔なまとめの例証(Short summary illustrations)として多用されていることを特徴として挙げる。さらに、BPの第23章以降はABhのテキストがそのまま当てはめられているが23、24、25、27章の末尾に置かれた譬喩のみがBPでは省かれていることを指摘している。そしてそれ以外の箇所についてもABhの譬喩がBPおよび『青目註』において一貫して省かれていると述べる¹。

これに関して同論文は「ABhの段階的成立」という興味深い見解を提示している。つまり、ABhは最初期の原典から段階的に発展していき、最終的に現行のテキストに至ったとする説である。そして、その仮説に基づき『青目註』、BPにおいて譬喩が引用されていない理由として、以下のような見解を示している。

Huntington [1986] p.23

Short summary illustrations like these are extremely common in ABh, and conspicuously absent from BP and CL (筆者注:『青目註』). The fact that both BP and CL consistently omit just these examples from passages (or entire chapters) that are otherwise lifted verbatim suggests that the text of ABh was not absolutely fixed during the first several hundred years of its circulation; rather, we may quite reasonably assume that both BP and CL utilized an earlier (or simply different) recension of Indic source of ABh – one that did not include these illustrations.

つまり、BPと『青目註』が成立した際に参照されたABhのテキストにはまだ譬喩が用いられておらず、後代になって現行テキストに見られる譬喩が付加されたという仮説である。

次に斎藤 [1989]は第23章以降だけでなく、それ以前の章でもABhが章末で譬喩を用いている例を挙げている。しかし、それらの譬喩が『青目註』にもBPにも見られないことから、やはりHuntington [1986]と同じく、初期段階のABhにはこれらの譬喩が存在しておらず、後代になって付加されたという見地に立つ²。また、同論文はBPに見られる譬喩の特徴について「論争相手の無理解を論ずるために、反論の冒頭において、いささか皮肉を含んだ、具体的でしかも定型的な譬喩を採用している。」³と分析している。

ABhの譬喩表現とそれをめぐる問題については以上のような論考があるわけだが、いずれの先行研究においてもABh、『青目註』、BPの3注釈書から実例を挙げながら具体的に比較するという作業は行われていない。そして、今回あらためてそれらを確認したところ、上記先行研究の説に該当しない例がいくつか認められた。よって以下では、それらの確認

と考察を通じて、先行研究で論じられている ABh の成立について改めて検討してみたい。

2.2 各注釈書における譬喩

2.2.1 ABh における譬喩とその特徴

まず ABh で用いられている譬喩の例を見てみよう。ABh における譬喩表現は各章の末尾に見られることが多く、それについては斎藤 [1989] ですでに省察されているが、それ以外の箇所でも多数の用例が見られる。主な例をいくつか挙げると、①石女の子 (mo gsham gyi bu : 第 2 章第 3 偈・第 2 章第 11 偈)、②足の不自由な者 (grum po : 第 2 章第 4 偈)、③石女の子が死ぬ (mo gsham gyi bu 'chi ba : 第 2 章第 17 偈)、④1 つの種に 2 つの芽 (sa bon gcig la myu gu gnyis pa : 第 2 章第 23 偈)、⑤種子と芽 (sa bon dang myu gu : 第 4 章第 1 偈・第 7 章第 4 偈)、⑥砂中の穀物 (bye ma la 'bru ma : 第 5 章第 2 偈)、⑦兎の角 (ri bong gi rva : 第 5 章第 6 偈)、⑧火と水 (me dang chu : 第 7 章第 2 偈・第 16 章第 8 偈)、⑨猫と鼠 (byi la dang byi ba : 第 7 章第 9 偈)、⑩灯りと闇 (mar me dang mun pa : 第 14 章第 1 偈)、⑪盲人にとっての太陽 (dmus long gis nyi ma : 第 22 章第 15 偈) などである。

以上の用例を見ていくと、まず①から④まではいずれも第 2 章「gatāgataparīkṣā 去ることと来ることの考察」で用いられているものである。そのうち①と③では存在しえないものの喩えとして「石女の子」という表現が用いられている。

②ではいま去られつつある所が独立して成り立っているのではなく、「去ること」に依存して成立していることを、足の不自由な者が杖に頼ることに喩えており、④は「去る主体が去る」という表現の矛盾を上記のように喩えている。

⑤は事物が生じる際の原因と結果という関係性を喩えたものである。⑥と⑦は上記①、③の例と同様に存在しえないものを表す。⑧、⑨、⑩は「生住滅の三相」や「繫縛と解脱」など同時に成立しえないものを喩えた表現である。そして、⑪は「戯論によって慧眼を傷つけられた者は如来を見ない」ということを「盲人が太陽を見ることができないように」と喩えている。

以上を見ると ABh の注釈中に見られる譬喩表現は、いずれも矛盾した見解、あるいは不合理な主張への批判として否定的な意味で用いられていることが分かる。

また、ABh においてもっとも頻繁に用いられているのが「pha dang bu 父と子」という譬喩である。ABh はこの譬喩を先に 1.3.1 で挙げた第 6 章第 2 偈の注釈では 2 度使用している。さらに、それ以外にも以下の用例がある。

[ABh Chap.4 v.3] D.39b2, P.46b7

'bras bu med pa'i rgyu med do// [3d] ⁴

'bras bu med pa'i rgyu ni cung zad kyang (kyang D ; n.e. P) med de/ pha dang bu bzhin no//

結果のない原因はない。[3d]

結果のない原因は決してない。父と子のようなものである。

[ABh Chap.2 v.19 - 21] D.37a7, P.44a6

gal te 'gro ba gang yin pa/ /

de nyid 'gro po yin gyur na/ /

byed pa po dang las nyid kyang (kyang D ; dang P)/ /

gcig pa nyid du thal bar 'gyur/ / [19]

gal te 'gro dang 'gro ba po/ /

gzhan pa (pa P ; ba D) nyid du rnam brtags (brtags D ; brtag P) na/ /

'gro po med pa'i 'gro ba dang/ /

'gro ba med pa'i 'gro por 'gyur/ / [20]

gang dag dngos po gcig pa dang/ /

dngos po gzhan pa nyid du ni/ /

grub par gyur pa yod min na (na D ; pa P)/ /

de gnyis grub pa ji ltar yod/ / [21] ⁵

pha dang bu bzhin no/ /

もし去るはたらきそのものが、去る主体であったならば

行為主体と行為が同一なものであるという過失に陥る。[19]

もし去るはたらきと去る主体が異なるものであると考えたならば

去る主体のない去るはたらきと、去るはたらきのない去る主体があるだろう。[20]

同一である事物にも異なる事物にも

成立することが無いならば、その両者がどのようにして成立するのか。[21]

父と子のようなものである。

[ABh Chap.20 v.7] D.74b1, P.87a4

gal te tshogs pa dang 'bras bu lhan cig kho na skye bar gyur na/ de lta na skyed (skyed D ; bskyed P) pa tshogs pa nyid gang yin pa dang bskyed pa 'bras bu gang yin pa pha dang bu lta bu de dag dus gcig tu 'byung bar thal bar 'gyur ba de ni mi 'dod de/

もし集合と結果が共に生じるならば、そうであれば生じさせる集合と、生じる結果という父と子のようなそれらが同時に生じるという過失に陥るのでそれは正しくない。

上記の例を見ると、まず例1と例3では前述の⑤のように「原因→結果」という関係性を喩えたものとして「父と子」という表現が用いられている。そして、例2では去るはたらきと去る主体の間には同一、別異いずれの関係も成り立たないということが「父と子」で喩えられている。

また、上記3例のうち第20章第7偈で「父と子」の譬喩を用いる例はBPにも踏襲されている。

[BP Chap.20 v.7] D.251b3, P.284a7

gal te tshogs pa dang 'bras bu lhan cig kho nar skye bar 'gyur ('gyur D ; gyur P) na/ de lta na skyed (skyed D ; bskyed P) pa rgyu gang yin pa dang bskyed pa don gang

yin pa de dag dus gcig tu 'byung bar thal bar 'gyur bas de yang mi 'thad de/ 'di ltar
pha dang bu dag dus gcig tu ji ltar skye bar 'gyur/

もし集合と結果が共に生ずるならば、そうであれば生じさせる原因と、生じる対象が同時に生じるという過失に陥ることになるのでそれも不合理である。このように、どうして父と子が同時に生まれることになるだろうか。

この譬喩は前述のように ABh では合計 5 つの用例が認められるが、BP で用いられているのはテキスト全体でもこの 1 カ所のみである。しかし、この例から必ずしも ABh の譬喩すべてが BP において省かれているのではないと分かる。

2.2.2 『青目註』における譬喩とその特徴

続いて『青目註』における譬喩表現を見てみよう。『青目註』にも様々な種類の譬喩が見られるが、先述の通りその多くは ABh と一致しておらず、『青目註』独自の表現となっている。

そして、その中でも特徴的な例として以下の 2 例が挙げられる。

例 1 『青目註』第 1 章第 9 偈⁶ T.30 p.3b4

佛説。大乘諸法。若有色無色有形無形有漏無漏有爲無爲等諸法相入於法性。一切皆空無相無縁。譬如衆流入海同爲一味。

例 2 『青目註』第 13 章第 9 偈⁷ T.30 p.18c16

大聖説空法 爲離諸見故 若復見有空 諸佛所不化 [9]⁸
大聖爲破六十二諸見。及無明愛等諸煩惱故説空。若人於空復生見者。是人不可化。譬如有病須服藥可治。若藥復爲病則不可治。如火從薪出以水可滅。若從水生爲用何滅。如空是水能滅諸煩惱火。

まず例 1 は第 1 章第 9 偈の注釈である。ここではいかなる有無の見解も本来的にはすべて空であるということ、多くの支流も海に入ればすべて 1 つとなるという譬喩で表現している。例 2 は第 13 章第 9 偈とその注釈であるが、ここでは「空性とはあらゆる見解を離れることであるから、『空性という見解』に捕われては意味がない」という偈頌の所説を、薬を服用して病気になったり、本来火を消すための水から火が出たりするように本末転倒なものであると喩えている。そして、その表現に続いて「空は煩惱の火を消す水である」という譬喩を用いる。

これらの 2 例はいずれも MMK の中心思想である空を喩えたものであるが、このような譬喩表現は ABh や BP の用例とは意味が異なる。前述のように ABh は矛盾した見解への批判として譬喩を用いており、BP も 1 例ではあるがそれを踏襲していた。つまり、両者とも否定的な意味で譬喩を用いているのである。他方『青目註』はここで自らの主張を表現、説明するためにいわば肯定的な表現として譬喩を用いているのである。このような用例は『青目註』における譬喩表現の特徴の 1 つと言えよう。

また、このように独自の用例が見られる『青目註』の譬喩であるが、ABh と共通する譬喩もわずかではあるが存在する。よって以下ではそれらの中でも、とりわけ特徴的な例を見てみよう。

[ABh Chap.5 v.3] D.40b6, P.48a7

'di la (la P ; na D) glang po che'i mtshan nyid ni mche ba can nyid dang/ sna gcig
'phyang ba nyid dang/ ma mchu nya phyis kyi rnam pa 'dra ba nyid dang/ mgo bo
glad pa gsum gyis brgyan pa nyid dang/ rna ba zhib ma 'dra ba nyid dang/ bshul
(bshul D ; gshul P) gzhu ltar sgur ba nyid dang/ gsus pa 'phyang ba nyid dang/ lto
ba che ba nyid dang/ mjug ma 'phongs dol ('phongs dol D ; phongs don P) 'dug pa
nyid dang/ rkang lag sbom zhing zlum pa bzhi dang ldan pa nyid dag yin na/ de
dag ma gtogs par gang la glang po che'i mtshan nyid 'jug par 'gyur ba'i glang po
che de dag (dag D ; da P) gang yin/ de bzhin du rta'i mtshan nyid kyang/ gdong
(gdong D ; gdod P) ring ba nyid dang/ rna bsbubs can mthob nyid dang/ rdog ma
can nyid dang/ rkang lag rmig pa gcig pa bzhi dang ldan pa nyid dang/ rnga ma
drung nas skye ba dang ldan pa nyid dag yin na/ de dag ma gtogs par gang la rta'i
mtshan nyid 'jug par 'gyur ba'i rta de dag gang yin te/

ここで象の特徴は牙を有しており、1本の鼻が垂れていて、下唇は牡蠣の殻に形が似ていて、頭は3つの頂きによって形作られていて、耳はザルに似ていて、背は弓のように曲がり、腹は垂れ下がり、胃は大きく、尾は投網を据えたようであり⁹、4本の太くて丸い脚を持つものである。それら以外の象の特徴を表すような象がどこにいるのか。それと同様に馬の特徴についても、顔が長く耳は穴を有して高く、たてがみを持ち、蹄が1つの脚を4本持ち、尾が近くに生えている。それらを除いても馬の特徴を表すような馬がどこにいるのか。

『青目註』 第5章第3偈 T.30 p.7b24

如有峰有角尾端有毛頸下垂是名牛相。若離是相則無牛。若無牛是諸相無所住。

上の2例はいずれも MMK 第5章第3偈の注釈であるが、ABh では「象と馬の特徴」が挙げられている箇所が、『青目註』では「牛相」とされている。これは羅什によって漢訳された際に地理的な要因から、後秦一帯でより馴染み深い動物へ書き換えられたと推測することもできるが、おそらくそうではないだろう。

なぜなら ABh のこの象と馬の譬喩は、『青目註』と同じく羅什によって漢訳された『十二門論』に同じ形で以下のように引用されているからである。

『十二門論』第5門 T.30 p.163c22

如象有雙牙。垂一鼻。頭有三隆。耳如箕。脊如彎弓。腹大而垂。尾端有毛。四脚僂圓。是爲象相。若離是相。更無有象可以相相。如馬豎耳垂鬃。四脚同蹄。尾通有毛。若離是相。更無有馬可以相相。

この一節については上記の譬喩だけでなく、この直前に MMK 第 5 章第 3 偈と思われる偈頌が説かれている¹⁰。そして、さらに興味深いことに、『十二門論』は ABh の象と馬の譬喩だけでなく、『青目註』の牛の譬喩についても形は若干異なるものの他の章で引用しているのである¹¹。

以上の点に関して、なぜ『青目註』が牛の譬喩のみを挙げ、『十二門論』が 2 種の譬喩を用いているかということについては疑問が残るものの、少なくとも訳者である羅什が象と馬の譬喩を認識していたことは明らかだろう。そのため、羅什の時代にはすでに MMK 第 5 章第 3 偈について象と馬の譬喩を用いるという解釈は成立しており、そのテキストが後秦へ伝わっていたということになる。

そして、先の BP と同様に『青目註』でも ABh の譬喩すべてが省かれているのではないことが以上により確認された。

2.2.3 BP に用いられる ABh の譬喩

次に漢訳典籍以外で ABh の譬喩が後代の注釈書に踏襲されている例を見てみよう。まず、以下は ABh の譬喩が BP で用いられている例である。

例 1

[ABh Chap.3 v.3] D.38a6, P.45a7

'dir smras pa/ mig ni rang gi bdag nyid la mi lta yang gzhan dag la lta ste/ dper na me bdag nyid sreg par byed pa ma yin yang gzhan dag sreg par byed pa bzhin no

ここで問う。眼は自分自身を見ないが、しかし他者を見る。たとえば火が自分を焼くことはなくても、他者を焼くようなものである。

[BP Chap.3 v.3] D.175a6, P.197b6

smras pa/ me bzhin du lta ba la sogs pa 'grub ('grub D ; 'gab P) ste/ dper na me ni sreg par byed pa yin yang gzhan dag sreg par byed pa yin gyi/ rang gi bdag nyid sreg par byed pa ni ma yin no

問う。見るはたらきは火のように成立している。たとえば火は焼くものであり、他者を焼くが、自分自身を焼くことはない。

例 2

[ABh Chap.20 v.8] D.74b3, P.86b6

'dir smras pa/ 'bras bu ni tshogs pa nyid kyi snga rol nyid na yod de/ de ni phyis tshogs pa nyid skyes pas gsal bar byed de mar me dang bum pa bzhin no

ここで問う。結果は（生じさせる）集合より先に存在している。それは後に集合が生じることによって明らかである。灯火と壺のようなものである。

[BP Chap.20 v.8] D.251b4, P.284b1

smras pa/ 'bras bu ni tshogs pa nyid kyi snga rol nyid na yod (yod P ; yang D)
de de ni (ni P ; na D) phyis tshogs pa nyid skyes pas (pas D ; par P) gsal bar byed
de/ mar mes bum pa bzhin no

問う。結果は（生じさせる）集合より先に存在している。それは後に集合が生じる
ことによって明らかである。灯火によって（照らされる）壺のようなものである。

まず例 1 であるが、これは第 3 章第 3 偈¹²の直前にイントロダクションとして置かれた
反論者の主張である。この火の喩えについてはその第 3 偈で実際に論じられるテーマであ
るから、ここに反論者の説として挙げられていても不思議はない。むしろ、MMK の文脈
のみでこれを読むと、唐突に火の喩えが言及されるため、その文脈に整合性を補完するう
えでもこれは必要な一節であると言える。そのため、この喩えは同様の形で『青目註』の
ほか、BP、PP、PSP といった他の注釈書でも一様に用いられている¹³。

例 2 は第 20 章第 8 偈¹⁴の直前に、やはり導入部として置かれている反論者の主張であ
る。ここでは「生じられた結果はそれを生じさせる集合より先に存在している。」という見
解を、「灯りに照らされて顕現する前から壺が存在しているように」という譬喩で表現して
いる。

ここに挙げた 2 例はどちらも「問う (smras pa)」とあるように、反論者の立場から述
べられているという点で共通している。また、ABh も BP も反論者の主張で譬喩が用いら
れているのはこの 2 ヶ所のみである。

続いて反論者の説以外で BP が ABh の譬喩を引用しているものとして以下の例が挙げら
れる。

[ABh BP Chap.11 v.8] ABh D.56a5, P.66a5 BP D.213b5, P.241b8

de ltar yang dag pa ji lta ba bzhin du brtags na dngos po thams cad la snga phyi
dang lhan cig gi (BP gi D ; n.e. P) rim pa dag mi 'thad pa de'i phyir 'khor ba 'ba'
zhig la sngon gyi mtha' yod pa ma yin par ma zad kyi (ABh kyi D ; gyi P) dngos por
'dod pa thams cad la yang sngon gyi mtha' yod pa ma yin pas/ dngos por snang ba
ni sgyu ma dang smig rgyu dang dri za'i grong khyer dang gzugs brnyan bzhin du
'grub po/ /

以上のように真実をありのままに観察するに、あらゆる事物に先、後、そして同時と
いう次第は不合理である。そのため、輪廻のみに前際が存在しないのではなく、事物
と見做されるあらゆるものにも前際は存在しないので、目に見える事物は幻、蜃気楼、
ガンダルヴァ城、陰影のように成立しているのである。

これは MMK 第 11 章第 8 偈への注釈であり、この章の末尾に結びとして置かれている
一節である。そして、この記述は譬喩だけでなく、注釈の本文が ABh と BP で一致してい
る。以上のように ABh の章末に置かれた譬喩についても BP でそのすべての用例が省かれ
ているわけではない¹⁵。

2.2.4 PP、PSP に用いられる ABh の譬喩

続いて他の注釈書についても例を挙げていこう。まずは ABh の譬喩を PSP が用いている例である。

[ABh Chap.16 v.8] D.63b1, P.74a7

bcings pa 'grol ('grol P ; grol D) bzhin yin par gyur na/ / bcings pa dang grol ba dus gcig tu 'gyur bas de ni mi 'dod de/ bcings pa dang grol ba gnyis su mi mthun pa'i phyir mar me dang mun pa bzhin no/ /

すでに繫縛された者が現に解脱しつつあるとするならば、繫縛と解脱が同時ということになってしまうので、それは正しくない。繫縛と解脱の両者は相反するからである。灯火と闇のようなものである。

[PSP Chap.16 v.8] LVP [1903-1913] p.294.1

evaṃ sati baddhe mucyamāne parikalpyamāne baddhatvān mucyamānatvāc c-a yaugapadyena bandhamokṣaṇe syātām na ca parasparaviruddhatvād ālokā-ndhakāravād ekasmin kāle bandhamokṣaṇe upapadyete/ /

そうであるなら、すでに繫縛された者が現に解脱しつつあると想定すると、繫縛され、かつ現に解脱しつつあるので、繫縛と解脱が同時にあることになる。しかし、灯火と闇のように相互に矛盾するものであるから、繫縛と解脱が同時にあることは不合理である。

これについて、ABh が『青目註』および BP、PP に引用されている例はこれまでの論考の中で多く挙げてきたが、ここに挙げる例は PSP のみが ABh の譬喩を踏襲しているという例である。これにより、PSP が BP や PP に基づくことなく ABh を単独で引用している例が確認された。

次も PSP が ABh の譬喩を用いている例であるが、以下に挙げるのは PSP だけでなく PP も同様の譬喩を用いているという例である。

例 1

[ABh Chap.6 v.3] D.42a6, P.50a4

'di ltar 'dod chags chags pa dag / /

phan tshun ltos (ltos D ; bltos P) pa med par 'gyur/ / [3cd] ¹⁶

lhan cig nyid du skye bar gyur na/ 'di ltar 'dod chags dang chags pa dag phan tshun ltos (ltos D ; bltos P) pa med par 'gyur ro/ / de lta na de gnyis rtag (rtag P ; brtag D) pa nyid du thal bar 'gyur zhing rtag (rtag P ; brtags D) na skyon chen po kho nar 'gyur te/ ba lang gi rva bzhin no/ /

すなわち貪りと貪者が相互に依存することが無くなるだろう。[3cd]
共に生じたならば、すなわち貪りと貪者が相互に依存していないことになるだろう。そのような場合には、その両者は常住であるという過失が付随し、常住であるなら大過のみとなるだろう。牛の角のようなものである。

[PP Chap.6 v.3] D.97b5, P.118b8

ba lang gi rva gnyis kyang don dam par ma grub pa'i phyir/ ji skad smras pa'i skyon med do/

牛の 2 本の角も勝義としては成り立たないため、(反論として) 述べられたような過失はない。

[PSP Chap.6 v.3] LVP [1903-1913] p.139.13

bhabetām rāgaraktau hi nirapekṣau parasparam/ / [3cd]
sahabhāvāt savyetaragoṣānavad ity abhiprāyaḥ/ /

なぜなら、貪りと貪者が相互に依存していないということになるだろう。[3cd]
同時に存在するからである。牛の左右の角のようなものである、という意味である。

例 2

[ABh Chap.22 v.15] D.85a4, P.98b2

rtog (rtog P ; rtogs D) par byed pa dang rlom sems su byed pa dang spros pas blo gros kyi mig nyams pa de dag thams cad kyis (kyis D ; kyi P) dmus long gis nyi ma bzhin du/ de bzhin gshegs pa spros pa las 'das shing/ zad pa med pa chos kyi sku las mthong bar mi 'gyur ro/ /

分別を為し、慢心を為し、戯論によって慧眼を害された彼らは皆、盲人にとっての太陽のように、如来が戯論を超越して、尽きることない法身を見ることはないだろう。

[PP Chap.22 v.15] D.218a2, P.273a8

spros pas blo gros kyi mig nyams pa de dag thams cad kyi (kyi P ; kyis D) dmus long gis (gis P ; gi D) nyi ma bzhin du/ de bzhin gshegs pa mthong bar mi 'gyur te/ 戯論によって慧眼を害された彼らは皆、盲人にとっての太陽のように、如来を見ることはないだろう。

[PSP Chap.22 v.15] LVP [1903-1913] p.448.8

te svakair eva prapañcair hatāḥ santas tathāgataguṇasamrddher atyantaparo- kṣavartino bhavanti/ tataś ca śavabhūtā etasmin pravacane na paśyanti tath- āgatam jātyandhā ivādityam/

彼らは自分たちの戯論によって害されている者たちであり、如来の特性の大いなる完成から完全に覆い隠された状態である。そして、そのため屍のようになっており、この教説において如来を見ることがない。盲人たちが太陽を(見ることがない)ように。

以上のように、ABh の用いる 2 種の譬喩が PP と PSP においても用いられている。特に例 1 については「ba lang gi rva bzhin no 牛の角のようなものである」という ABh の譬喩が PP では「ba lang gi rva gnyis 牛の 2 本の角」とされており、さらに PSP では「savyetaragoṣānavad 牛の左右の角のようなものである」とされている。

このように ABh の記述に基づきつつも、PP で改良が加えられ、さらにそれが PSP で踏襲されるというケースは 1.3.2 で確認したものと同様、教理的に相反するとされる両者の間に解釈の類似性が認められるという貴重な例である。

また、ここに挙げた 3 例は前述のようにいずれも『青目註』や BP では用いられていない譬喩である。これについて考えられる可能性としては、『青目註』と BP の著者がこれらの 3 例については認識していたものの意図的に用いなかったか、もしくは Huntington [1986] の仮説に従うならば『青目註』、BP の成立時には ABh の中にこれらの譬喩がまだ存在しておらず、それ以降かつ PP、PSP 成立以前に ABh の本文中へと挿入されたかのどちらかということになるであろう。

2.2.5 各注釈書に共通して用いられる ABh の譬喩

最後に ABh、『青目註』、BP、PP、PSP すべてに共通している用例を見てみよう。

[ABh Chap.7 v.28] D.49a6, P.58a6

'di la dngos po gang la 'gag par brtag pa de ni gnas skabs de nyid dang gnas skabs gzhan gnyi gas kyang 'gag pa nyid du mi 'gyur te/ ci'i phyir zhe na/ 'o ma ni 'o ma'i gnas skabs kyis 'gag par mi 'gyur te/ ji srid 'o ma yin pa de srid du 'gag pa nyid du mi 'gyur ba'i phyir dang/ 'o ma ma yin pa'i gnas skabs su yang 'gag par mi 'gyur te/ gang gi tshe 'o ma ma yin pa de'i tshe na gang yang 'gag par mi 'gyur ba'i phyir ro/ /

ここで、滅すると考えられるその事物はそのままの状態と異なった状態のどちらでも滅しはしないだろう。なぜならば、乳は乳の状態で滅しはしないだろう。いかなる乳であれ決して滅しはしないからである。そして、乳ではない状態でも滅しはしないだろう。乳ではない時にいかにしても滅しはしないからである。

『青目註』 第 7 章第 29 偈¹⁷ T.30 p.11c13

若法有滅相。是法爲自相滅。爲異相滅。二俱不然。何以故。如乳不於乳時滅。隨有乳時。乳相定住故。非乳時亦不滅。若非乳不得言乳滅。

[BP Chap.7 v.28] D.195b7, P.221a2

dngos po gnas skabs gang du 'jug par brtag pa (brtag pa P ; rtag par D) de'i gnas skabs de ni gnas skabs des 'gag pa nyid du mi 'gyur te/ ci'i phyir zhe na/ gnas skabs de yod pa'i phyir ro/ / 'di ltar 'o ma'i gnas skabs nyid kyis 'o ma 'gag par mi 'gyur te/ 'o ma'i gnas skabs yod pa'i phyir ro/ / gnas skabs gzhan gyis kyang gnas skabs gzhan 'gag pa nyid du mi 'gyur te/ ci'i phyir zhe na/ gzhan ni gnas skabs gzhan na med pa'i phyir ro/ / 'di ltar zo'i gnas skabs su 'o ma'i gnas skabs 'gag par mi 'gyur te/ zo'i gnas skabs na 'o ma'i gnas skabs med pa'i phyir ro/ / ci ste yod na ni/ 'o ma dang zo gnyis lhan cig na gnas pa dang/ zo rgyu med pa las 'byung bar yang 'gyur bas de ni mi 'dod de/

事物がある状態に至ったと考えられる場合に、その状態はその状態のままで滅しはしないだろう。なぜなら、その状態が存在しているからである。このように、乳の状態では乳は滅しはしない。乳の状態が存在しているからである。異なった状態でも、異なった状態で滅しはしない。なぜなら、異なるものは異なった状態には存在しないからである。このように、酪の状態においては乳の状態では滅しはしない。酪の状態には乳の状態が存在しないからである。もし存在するというならば、乳と酪の両者が同時に留まっており、酪が原因の無いところから生じていることになるので、それは正しくない。

[PP Chap.7 v.28] D.110b3, P.135b2

gnas skabs gang gis sngar nye bar mtshon pa'i gnas skabs des ni 'gag pa nyid du mi 'gyur te/ sngon gyi ngo bo nyid yongs su ma spangs pa'i phyir dper na 'o ma 'o ma'i gnas skabs nyid kyis 'gag pa nyid du mi 'gyur ba bzhin no/ /

先に特徴づけられた状態は、その状態で滅しはしないだろう。先の自性がまだ棄て去られていないから。たとえば乳が乳の状態のままで滅しはしないように。

[PSP Chap.7 v.28] LVP [1903-1913] p.169.3

tayaiva tāvat kṣīrāvasthayā saiva kṣīrāvasthā na nirudhyate svātmani kriyāvirodhāt/ nāpy anyayā dadhyavasthayā kṣīrāvasthā nirudhyate/ yadi hi kṣīradadhyavasthayor yaugapadyaṃ syāt syāt tayor vināśyavināśakabhāvaḥ na tu dadhyavasthāyāṃ kṣīrāvasthāsti yadā ca nāsti tadā kām asatī vināśayet/

まず、この乳の状態は乳の状態のままで滅しはしない。自分自身に対するはたらきは矛盾であるから。また、乳の状態は酪の状態では滅するのでもない。実に、もし乳と酪の両者の状態が同時に存在するならば、その両者に滅するものと滅せられるものというあり方が存在するだろう。しかし、酪の状態においては乳の状態は存在していない。そして存在していない場合に、そこに存在しない何物を滅するのか。

以上のように、ABhの「乳」という譬喩がいずれの注釈書でも踏襲されている。それぞれ比較すると、まず『青目註』は譬喩だけでなく注釈の内容もABhと極似している。BPはABhの「乳ではない状態 ('o ma ma yin pa'i gnas skabs)」について「酪 (zo)」という表現に改めており、より詳細な注釈を施している。このBPの内容を踏まえていると思われるのがPSPで、こちらも同じく「乳 (kṣīra)」と「酪 (dadhi)」に分けて説明している。そして、PPは他の注釈書と若干文脈が異なるものの、やはり「乳」の譬喩を用いている。

先に見た第3章第3偈のように、偈頌の中で譬喩が用いられている場合を除けば、すべての注釈書が同じ箇所と同じ譬喩を用いているのは管見する限りこの1例のみである。また、注釈部分の詳細な記述についてはABhと『青目註』に類似が見られるのみで、それ以外の3注釈書はあまり共通していない。しかしながら、偈頌のボキャブラリーに含まれていないこの「乳」という譬喩が、いずれの注釈書においても他本からの影響を受けることなく、それぞれ独自の解釈から生じて偶然に一致したとは考えにくい。よって、これに

については最古の注釈書と考えられる ABh の記述から後代の注釈家たちが着想を得てそれぞれの注釈を施したと考える方が妥当であろう。

ただし、PP の著者である Bhāviveka は BP の内容を知悉しており、PSP の著者 Candrakīrti は BP、PP の内容を把握していたため、この両者については ABh のみに基づいているというよりも、先行する注釈書で一貫して用いられている表現を中観派の伝統的解釈と認識して踏襲したと考える方が妥当であるかもしれない。いずれにしても、この譬喩を通じて ABh の解釈が中観派における MMK 解釈の伝承の淵源となっている例を確認することができた。

2.3 先行研究の再検討

以上、ABh の譬喩表現の特徴を挙げ、それがどのように諸注釈書で受用されてきたのかを確認してきた。ここで、その考察に基づいて先行研究の説を再度検討してみよう。

まず斎藤 [1989] では、BP でまったく引用されていないことから ABh の各章末尾に見られる譬喩は BP 成立以降に付加されたものであるとの見解が示されているが、実際には第 11 章の末尾に ABh と BP に共通する譬喩が用いられていることが確認された。しかしながら、同論文が後代の付加として指摘する譬喩の例がいずれも “bzhin no” という形で結ばれているのに対し、この第 11 章の例のみが “bzhin du 'grub pa'o” という若干異なった形で表現されているため、これのみが例外的に原初的な段階から ABh に見られた表現であるという可能性も考えられる。

Huntington [1986] については、ABh の段階的成立説を主張しており、『青目註』および BP 成立時には ABh のいずれの譬喩もまだ存在していなかったとの見地に立つが、必ずしもそうではないことは上記の例を見れば明らかだろう。これに関して本章冒頭に挙げた斎藤 [1989] の分析によれば、BP の譬喩には「論争相手の無理解を論ずための皮肉を含んだ形で用いられる」という特徴が認められることから、注釈者である Buddhapālita は譬喩の用法について独自の方針を持っていたと考えられる。そのため、ABh の譬喩のうち BP において用いられていないものについては、その方針にそぐわないという理由から注釈者自身によって意図的に省かれたと考えるべきだろう。

しかしながら Huntington [1986] が 1986 年の論考であることを鑑みれば、検索技術の発展という利がこちらにあることは言うまでもない。よって、今回は現代における検索制度の向上に伴う用例の再検討という目的で上記の例を挙げた。

また、同論文の提示する段階的成立説という見解は極めて興味深いものではあるが、今回考察したような譬喩の問題も含めてプリミティブな記述と、後代に付加された部分をどのように判別するのかという点で疑問が残る。1 つの手立てとして『青目註』、BP において言及されていないということを指標とすることは可能かもしれないが、たとえば『青目註』において言及されていない≠羅什も認識していない」ということは『十二門論』との比較から判明しているので、これについてはあまり有用であるとは言えない。

あるいは、ABh の譬喩は採用されている箇所が注釈書によってかなり異なっているため、たとえば ABh に数種類のヴァリエーションが存在し、注釈者によって参照していたテキストが異なっていたという類推も可能だろう。しかし、もしそうであるとすれば、ABh が現行

テキストに至るまでの段階のどこかでそれらの異なったヴァリエントすべてを現在の形にまとめる作業が必要になるため、可能性としては極めて低いと思われる。実際に、9世紀初頭の成立と考えられる¹⁸敦煌出土の ABh 写本にも現行テキストに見られる譬喩がすべて確認される。

そして段階的成立説として、原初段階の ABh が『青目註』および BP に引用された後に ABh の現行テキストが成立したと考えるにしても、その最終的な完成が具体的にいつであるかが言及されていない点は問題であると思われる。同論文に示されるチャートでは Indic Source of ABh → Indic Recensions of ABh という成立過程に続いて Indic Source of BP と Indic Source of CL attributed to “Piṅgala”へ枝分かれしたという仮説 (posited on the basis of evidence) を示すが、ABh の次のステップについては Tibetan tr. of ABh early 9th C.へと飛んでしまう¹⁹。これは『青目註』、BP による引用後の ABh の現行テキストへの発展が、サンスクリット・テキストの段階で発生したものではなく、9世紀の Klu'i rgyal mtshan によるチベット語訳の段階で行われたということだろうか。

これについて、同論文が段階的成立説を主張する根拠である章末の譬喩は『青目註』、BP だけでなく、PP、PSP にも引用されていない。しかし、その一方で別の譬喩については PP と PSP に共通して引用されている例が上記により確認された。この場合、PP が典拠としたのは発展途上の ABh なのか、あるいは完成系の ABh のサンスクリット・テキストなのだろうか。

いずれにしても、ABh が『青目註』、BP だけでなく PP と PSP にも引用されることで、中観派の MMK 注釈の伝承における淵源の一部となっている以上、中観派における ABh の成立や位置付けについてはより広い尺度で検討する必要があるだろう。

¹ Huntington [1986] pp.22-23

² 斎藤 [1989] pp.161-165

³ *ibid.* p.162

⁴ [MMK Chap.4 v.3] rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syād rūpakāraṇam/ akāryakam kāraṇam syād nāsty akāryam ca kāraṇam// (Ye [2011a] p.68)

しかるにもし色を離れて色の原因が存在するならば、結果の無い原因が存在することになるだろう。しかし、結果の無い原因は存在しない。

⁵ [MMK Chap.2 v.19] yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi/ ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca// (Ye [2011a] p.44)

もし去るはたらきそのものが去る主体であったならば、行為主体と行為が同一のものであるという過失に陥るだろう。

[MMK Chap.2 v.20] anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate/ gamanaṃ syād ṛte gantur gantā syād gamanād ṛte// (*ibid.*)

あるいはまた去る主体が去ることと異なっていると考えるならば、去るはたらきは去る主体がなくても存在することになり、去る主体は去るはたらきがなくても存在することになるだろう。

[MMK Chap.2 v.21] ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh/ na vidyate tayoh

siddhiḥ katham nu khalu vidyate// (ibid. p.46)

同一のものとしても、別異のものとしても成立することが存在しない、その両者において実になぜ成立が存在するだろう。

⁶ 『青目註』の帰敬偈を第1章の偈頌として数えない旨はすでに前章の注24において述べたが、さらに『青目註』では第8偈と第9偈の順序が他本とは逆になっている。これは前章で挙げた第1章第3偈で示される四縁の順序が『青目註』では他本と逆になっていることに起因する。この第1章の第7偈から第10偈は四縁の一つ一つを各偈でそれぞれ批判していくというものであり、その順序は第3偈で示される順序に随っている。そのためMMKおよび『青目註』以外の注釈書では第8偈が所縁縁、第9偈が等無間縁を批判する偈頌となり、他方『青目註』では第8偈が等無間縁(次第縁)、第9偈が所縁縁(縁縁)を批判する偈頌となる。そのため、ここに挙げた第9偈は他本では第8偈に相当する。

⁷ 『青目註』の第13章は他本でいう第3偈と第4偈の間に偈頌が1つ付加されている。そのため、これ以降の偈頌はすべて他本と1つずつ順番がずれているので、この偈頌は他本の第8偈に当たる。

⁸ [MMK Chap.13 v.8] śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ/ yeṣām tu śūnyatādr̥ṣṭis tām asādhyān babhāṣire// (Ye [2011a] p.214)

空性はあらゆる見解の超越であると勝者たちによって説かれた。しかし、空性という見解を持つ者たち、彼らは治療し難い者たちであると語られた。

⁹ この箇所についてはテキストのチベット語に異同が見られる。ここではDの「mjug ma 'phongs dol 'dug pa nyid 尾は投網を据えたようであり」を採用した。(資料篇 p.38 fn.8 参照)

¹⁰ 『十二門論』にはMMKの偈頌がそれと明記されることなく、むしろ『十二門論』独自の所説としていくつも引用されているが、それらの偈頌のほとんどが『青目註』とは若干異なった形に漢訳されている。ここでは上述の通りMMK第5章第3偈と考えられる偈頌が「観有相門第五」の冒頭偈として配置されている。

¹¹ 如牛以角峰垂頰尾端有毛。是爲牛相。(T.30 p.162c6)

¹² na paryāpto 'gnidr̥ṣṭānto darśanasya prasiddhaye/ sadarśanaḥ sa pratyukto ga-myamānagatāgataiḥ// (Ye [2011a] p.56)

火の喩えは見るはたらきを論証するのに十分ではない。それは見るはたらきとともに現に去られつつある所、すでに去られた所、まだ去られていない所(の考察)ですすでに説明されている。

¹³ 『青目註』 T.30 p.6a12、PP D.79a1 P.95a2、PSP LVP [1903-1913] p.114

¹⁴ pūrvam eva ca sāmāgryāḥ phalam prādurbhaved yadi/ hetupratyayanirmuktaṃ phalam āhetukaṃ bhavet// (Ye [2011a] p.330)

さらに、もし結果が集合より先に出現するならば、その結果は因と縁を離れた原因の無いものということになるだろう。

¹⁵ 前述の通り斎藤[1989]は章の末尾に譬喩表現を置くことをABhの特徴として、その例を列挙しているが、この第11章の例だけを挙げていない。

¹⁶ [MMK Chap.6 v.3] sahaiva punar udbhūtir na yuktā rāgaraktayoḥ/ bhavetām rāgaraktau hi nirapekṣau parasparam// (Ye [2011a] p.90)

さらにまた貪りと貪る者が同時に生起することは正しくない。なぜなら貪りと貪る者が相互に依存することなく存在することになるから。

¹⁷ 『青目註』の第7章は第7偈を2つの偈頌に拡張しているため、それ以降の偈頌の順

番が他本と1つずつずれている。

¹⁸ 斎藤 [1985] pp.317-323

¹⁹ Huntington [1986] p.8

第3章 MMK 諸注釈書における反論者の想定

3.1 MMK に現れる論者とその想定

この章では MMK で説かれる内容について、各注釈書がそれを Nāgārjuna の主張と見るか、あるいは反論者の主張とみるかという想定をめぐる解釈の異同を見ていく。そもそも MMK は当然のことながら Nāgārjuna が自身の思想を伝えることを目的として著した典籍であるが、その偈頌の中には Nāgārjuna によって批判される側の主張と思われる偈頌がいくつか存在する。つまり、Nāgārjuna 自ら反論者の主張を想定して、MMK の中に偈頌として挙げているというものである。このことから、MMK のコンテキストは随所で Nāgārjuna と反論者による問答の形式になっている。

しかしながら、MMK のテキスト自体にはそれが Nāgārjuna 自身の主張であるか、反論者の主張であるかという区別は明記されていない。そのため、各注釈書に示される「atrāha /'dir smras pa/問日」といった文言がそれを判断するための唯一のよすがとなる。しかし、それについても各注釈書によって見解が分かれている例が少なからず見受けられる。

その例については中村 [1975] に網羅されており、ここでは MMK の第 9、13、15、17 章という 4 つの章から、全部で 8 つの例が挙げられている。しかし、同論文は各注釈書間で相違している箇所を順に列挙し、その相違点を概観するのみである。よって以下ではそれらの例について、解釈の相違が生じた背景を検証する。

本章で論じる問題についてあらかじめ概要を述べると、いずれの例も本稿第 1 章と同様に ABh および BP、PP、PSP がおおむね一致した解釈を示している。このことから MMK の各偈頌を Nāgārjuna の主張と見るか、あるいは反論者の主張と見るかという想定についても BP 以降の注釈書は ABh の解釈に則っているといえる。他方、『青目註』のみが一貫して他の注釈書とは異なった見解を示している。以上の理由から本章では、反論者の想定をめぐる解釈の相違をきっかけとして、『青目註』に示される解釈の独自性とその由来について考察していく。

3.2 第 9 章第 6 偈、第 7 偈

3.2.1 第 9 章第 6 偈

まず第 9 章から例を挙げる。この第 9 章では「見るはたらきや聞くはたらきより先にそれらの主体となるものが存在している」という反論者の主張が述べられることから始まる¹。また、この反論者について ABh、BP、『青目註』では特定の名称は挙げられていないが、PP では犢子部 (gnas ma'i bu'i sde pa dag)² とされ、PSP では正量部 (sāṃmitīya)³ とされている。このように PP が犢子部、PSP が正量部とする部派の想定は、先に 1.2.1 で挙げた第 7 章第 4 偈の例と一致する。この両部派は互いに近しい教理を持つ部派とされ、特にどちらも認識主体としてのプドガラ (pudgala) の存在を説くことで知られる。

そして、そのような主張に対して Nāgārjuna 側から「主体ははたらきより先に独立して存在しているなら、はたらきも主体によることなしに独立して存在していることになるから、はたらきにとって主体は必要ないということになる。」と反駁⁴が述べられるというのがこの章前半の文脈である。

そのような対論に続いて以下に挙げる第 6、7 偈が説かれるのだが、この 2 偈に対する解釈は『青目註』と他の注釈書で異なっている。まず ABh をはじめとして BP、PP、PSP といった多くの注釈書がこの 2 偈について、最初の第 6 偈を Nāgārjuna への批判を述べる反論者の主張としており、続く第 7 偈をそれに対する Nāgārjuna の回答と解釈している。しかし、『青目註』ではそれとは逆に第 6 偈が Nāgārjuna、第 7 偈が反論者の主張として解釈されているのである。まず第 6 偈から見てみよう。以下に MMK、ABh、『青目註』の当該箇所を挙げる。

[MMK Chap.9 v.6] Ye [2011a] p.152

sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaścit pūrvo na vidyate/

ajyate darśanādīnām anyena punar anyadā/ /

何者も見るとはたらきなどのすべてより先に存在しない。

見るはたらきなどが異なっていることによって、別々の時に示される。

[ABh Chap.9 v.6] D.52b1, P.61a8

'dir smras pa/

lta la sogs pa thams cad kyi (kyi D ; kyis P) //

snga rol gang zhig yod pa min/ /

lta la sogs pa gzhan dag gis/ /

gzhan gyi tshe na gsal bar byed/ / [6]

ここで問う。

見るはたらきなどのすべてより先には何者も存在しない。

個別の見るはたらきなどによって、異なった時に示される。[6]

『青目註』第 9 章第 6 偈 T.30 p.13c26

一切眼等根 實無有本住 (a) 眼耳等諸根 異相而分別 [6]

眼耳等諸根苦樂等諸法。實無有本住。因眼縁色生眼識。以和合因縁。知有眼耳等諸根。

不以本住故知。是故偈中説 (b) 一切眼等根實無有本住。眼耳等諸根各自能分別。

この MMK の第 6 偈では、すべてのはたらきに先行して主体が存在するのではなく、それぞれのはたらきに応じて、見る時には見る主体として、あるいは聞く時には聞く主体としてそれぞれ異なったタイミングで示されるという主張が述べられている。

これは「はたらきより先に主体があるのではない」という Nāgārjuna の論難に対して、反論者側が「それぞれのはたらきに応じて見る時には見る主体、聞く時には聞く主体として示されるので主体は存在する」と反論しているものと考えられる。そのため、『青目註』以外の注釈書はみな ABh と同様これを反論者側の主張と理解して注釈している⁵。

他方、『青目註』はこの偈頌を Nāgārjuna の主張と見る。これによれば、あらゆる器官（根）に先行して存在する主体（本住）があるのではなく、眼や耳は個別（異相）に自ら認識（分別）を為すとされている。また、偈頌の下線部 (a) には原文の anyadā に当たる語が見られない。さらに、ajyate についても筆者が上記に示した「示される」という和訳

や *gsal bar byed* というチベット語訳とは異なり「分別」という訳語が充てられている。そしてサンスクリット、チベット語訳ともに「見るはたらきなど (*darśanādi/lta la sogspa*)」とあった箇所が、『青目註』の下線部 (a) では「眼耳等諸根」とされており、それが主語になっている。以上のことから当該箇所は羅什によって意識されていると考えられる。

このように『青目註』が他本と異なる解釈を示す点については 2 種類の可能性が考えられる。第 1 の可能性は『青目註』の原典に下線部 (b) のような解釈が示されていたことから、羅什がその解釈に沿うよう偈頌を意識したという可能性である。そして、第 2 の可能性は偈頌の下線部 (a) が羅什によって意識されていることから、下線部 (b) に示される解釈もそれに合わせて羅什によって修正されているという可能性である。

これについて、まず第 1 の可能性が成立するためには、上記 MMK の偈頌自体が下線部 (b) の解釈に沿うように読解可能である必要がある。特に羅什によって「分別」と訳されている *ajyate* であるが、この動詞の語根√ *añj* について *A Sanskrit-English Dictionary* (Monier) を参照すると”to apply an ointment or pigment, to decorate, to honour, celebrate”⁶といった語意の他に、”to cause to appear, make clear”⁷といった訳例が挙げられている。他方、「分別 (認識)」と関連する訳例はここには見受けられない。

このことから、やはり *ajyate* は「分別 (認識) する」よりも「示される」という語義で解釈されるべきだろう。よって上記の偈頌について「目や耳は個別に自ら認識を為す」という解釈を原典のレベルで為すことは困難であると思われる。

他方、上記の解釈が羅什の意識に基づいているという可能性であるが、これについては *ajyate* の用例がこの偈頌以外にも見られるため、それを確認してみよう。

[MMK Chap.9 v.5] Ye [2011a] p.152

ajyate kenacit kaścit kiṃcit kenacid ajyate/

kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kaṃcid vinā kutaḥ//

或るものによって或る者は示され、或る者によって或るものは示される。

或るもの無くしてどうして或る者が (ある) だろうか。或る者無くしてどうして或るものが (ある) だろうか。

『青目註』第 9 章第 5 偈 T.30 p.13c21

以法知有人 以人知有法 離法何有人 離人何有法 [5]

[MMK Chap.25 v.16] Ye [2011a] p.456

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate/

naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad ajyate//

涅槃が非事物でもなく、事物でもないということがもし見られるならば、非事物でもなく、事物でもないというそれは何によって示されるのか。

『青目註』第 25 章第 15 偈 T.30 p.35c11⁸

若非有非無 名之爲涅槃 此非有非無 以何而分別 [15]

まず1つ目の例は問題となっている第9章第6偈の直前で説かれる偈頌である。ここでは「ajyate kenacit kaścit kiñcit kenacid ajyate 或るものによって或る者は示され、或る者によって或るものは示される。」という偈頌が「法を以て人の有るを知り、人を以て法の有るを知らん。」というように訳されており、ajyate には「知」が訳語として充てられている。続いて2つ目の例では「kena tad ajyate それは何によって示されるのか。」という箇所が「何を以てか而も分別せん。」と漢訳されている。

このことから羅什はMMKのajyateという動詞に「知る」、「分別する」という訳語を用いることが分かる。これについて上記の2例では「示されたもの」を我々は「知る・分別する」のであるから、そのように漢訳しても解釈に大きな差異は生じない。しかし、問題となっている第9章第6偈では、「見るはたらきなどが異なっていることによって（認識主体が）別々の時に示される。」という趣旨の偈頌が「目や耳などの器官が分別する。」というように改められているため、解釈に大きな相違が生じている。以上の理由により、『青目註』の当該偈およびその注釈に示される独自の解釈は羅什による解釈である可能性が高い。

また、この第6偈と類似した内容がAbhidharmakośabhāṣya (AKBh)の第9章ātma-vāda-pratiśedha（「破我品」）でVātsīputrīya（犢子部）の教説として挙げられている。「破我品」では犢子部のブドガラ説への批判が展開されており、それに対する反論者の主張として犢子部の側からブドガラに関する教説が述べられている。その中で、犢子部に対して「ブドガラが存在するならば、どのようにしてそれは認識されるか」という問いが立てられる。以下はそれに対する犢子部の主張である。

[AKBh Chap.9] Pradhan [1975] p.463

idaṃ tāvad vaktavyam/ śaṅṅāṃ vijñānāṃ kathamena pudgalo vijñeyah/ śaḍbhir apīty ucyate/ katham kṛtvā/ cakṣurvijñeyāni ced rūpāni pratītya pudgalaṃ prativibhāvayati cakṣurvijñeyah pudgalo vaktavyah/ no tu vaktavyo rūpāni vā no vā/ evaṃ yāvat manovijñeyān ced dharmān pratītya pudgalaṃ prativibhāvayati/ manovijñeyah pudgalo vaktavyo no tu vaktavyo dharmā vā no vā/

<論者>まず、以下のことが言われるべきである。六識のいずれによってブドガラが認識されるのか。

<犢子部>六（識）のいずれによっても（認識される）と言われる。どのようにしてか。もし眼で認識される諸色を条件としてブドガラを了知するならば、ブドガラは眼で認識されると言われるべきである。しかし、諸色である、あるいはそうではないと言われるべきではない。同様に、もし意で認識される諸法を条件としてブドガラを了知するならば、ブドガラは意で認識されると言われるべきである。しかし、諸法であるあるいはそうではないと言われるべきではない。

この「破我品」の記述によれば「諸色を条件として了知されるならばブドガラは眼で認識されるものであるが、それはあくまでブドガラであって諸色ではない。あるいは、諸法を条件として了知されるならばブドガラは意で認識されるものであって、諸法ではない。」

ということが犢子部の教説として挙げられている。

このようなブドガラ認識にまつわる教説は、先に見た MMK 第 9 章第 6 偈の「主体はそれぞれのはたらきに応じて示される」という主張と共通している。そしてこの記述から、Nāgārjuna がここで反論者として想定していた部派が犢子部あるいはそれに極めて近い教理を唱える部派であると推察することができる。よって第 6 偈はやはり反論者の説として捉える方が MMK 本来の文脈としては妥当だろう。

しかし『青目註』においても犢子部という部派名やその教理が認識されていないわけではなく、この章に続く第 10 章では「犢子部」と明記した上で上記「破我品」の所説と類似した教説が挙げられている⁹。

3.2.2 第 9 章第 7 偈

続いて第 7 偈を見てみよう。

[MMK Chap.9 v.7] Ye [2011a] p.152

sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate/

ekaikasmāt katham pūrvo darśanādeḥ sa vidyate//

もし見るはたらきなどのすべてより先に存在しないならば、

それは見るはたらきなどの 1 つ 1 つより先にどうして存在するのか。

『青目註』第 9 章第 7 偈 T.30 p.14a4

問曰

若眼等諸根 無有本住者 眼等一一根 云何能知塵 [7]

若一切眼耳等諸根。苦樂等諸法。無本住者。今一一根。云何能知塵。眼耳等諸根無思惟。不應有知。而實知塵。當知離眼耳等諸根。更有能知塵者。

先の第 6 偈を反論者の主張と解釈した『青目註』以外の注釈書はいずれもこの偈頌を Nāgārjuna の主張が述べられた偈頌であると解釈している¹⁰。つまり、「すべてののはたらきに先立って主体が存在しているのではなく、それぞれのはたらきに応じてその主体が示されるから主体の存在することが知られるのである」という反論者の主張に対して、「あらゆるはたらきに先立って主体が存在していなければ、それぞれのはたらきに応じて示されることは不可能である。」と Nāgārjuna が批判しているという文脈である。

これに対して第 6 偈を Nāgārjuna の主張であるとしていた『青目註』は、この第 7 偈を反論者の主張として位置付けている。つまり、「個々の器官が認識を為す」という Nāgārjuna の主張に対して、「主体なくしてどのようにして対象を認識するのか」という反駁を行っているのである。

また、サンスクリットでは「どうして存在するのか」とあった偈頌の後半部分が、『青目註』では下線部のように「いかに塵を知らん」と訳されている。この漢訳では 2 つ目の「先に (pūrvo)」が省かれているほか、サンスクリットには無い「塵」という目的語が補われている。また、動詞の√vid については「知る」という意味もあることから、これに

関しては必ずしも大幅な意識であるとはいえない。しかし、偈頌の前半部分の *na vidyate* は「有ること無し」と漢訳されていることから、羅什がこの 2 つの *vidyate* を意図的に訳し分けていることは明らかである。

さらに先の第 6 偈と同じく、主語に当たる代名詞が「眼等の一一の根」へと変わっていることから第 6 偈と第 7 偈の文脈が整合している。つまり『青目註』ではこれらの 2 偈において、主体なくして眼などの諸根が認識を為すか否かということが問答されているのである。

そして、先の第 6 偈については原典的な解釈である可能性よりも、羅什による改変の可能性の方が有力であるため、それと問答の内容が符合するこの第 7 偈についても羅什の解釈が加えられていると考えられる。それはつまり、この 2 偈について他の注釈書で第 6 偈は反論者、第 7 偈は *Nāgārjuna* とされている解釈が、翻訳の時点で羅什によって入れ替えられたということを意味する。そのため、『青目註』の序文で指摘されるような羅什による加筆・修正は反論者の主張か、*Nāgārjuna* の主張かという偈頌の位置付けにまで及んでいるということになる。

それではなぜ羅什はこれら 2 偈の解釈にそのような改変を加えたのであろうか。それについては、ここに示される犢子部のブドガラ説という限定的な教理を羅什が排除しようとしたという可能性が考えられる。『青目註』に見られるこのような注釈の傾向については 1.2.2 および 1.3.3 でも論じた。また 1.2.2 では『青目註』の原典が中央アジアにおいて成立した」という作業仮説も考慮に入れたが、今回のケースは上述の通り羅什によるものと見るべきだろう。

つまり、インド成立である他の注釈書にとっては、同時代に活動している諸部派は無視することのできない論敵であるから、MMK を注釈するうえで反論者として部派を名指しして論難することが重要となる。他方、漢訳典籍である『青目註』の立場からすれば、「見るはたらきや聞くはたらきが個別にはたらいっている時に、個々に示される」という極めて特殊な、そして恐らくは漢語圏において広く知られたものではなかった犢子部のブドガラ説を説くために字数を割くよりも、*Nāgārjuna* の教説の論証性を強めるための足掛かりとして不特定の反論者を問答の相手に設定した方が、*Nāgārjuna* の思想を漢訳して伝えるという目的においては有効であると考えられる。

確かに『青目註』の注釈には先述の通り「犢子部」という部派名が明記され、その教理が引用されている。また、それと同じ箇所では「薩婆多部（説一切有部）」とその教説についても併記して言及されている¹¹。しかし、それらの言及はあくまで注釈部分で誤った教説の例として挙げられているものであり、MMK 本文の説をそれらの部派のものとして当てはめるものではない。

このことから、この第 6 偈、第 7 偈の問答についても特定の部派に帰属させるのではなく、あくまで「*Nāgārjuna* と或る反論者の対論」とするために、この 2 偈を意識し、第 6 偈を *Nāgārjuna*、第 7 偈を反論者としたのではないだろうか。そのような可能性を踏まえると、上記第 6 偈に見られる『青目註』の解釈も、ブドガラ説という特定の部派の個性を打ち消すための措置ということになるだろう。

3.3 第13章第1偈～第4偈、第15章第9偈

3.3.1 第13章第1偈

続いて第13章に見られる例を基に、反論者の想定をめぐる問題を考察していく。この章では冒頭の第1偈から第4偈に至るまで広く『青目註』と他本との間に解釈の相違が見られる。それらの相違と『青目註』の特徴的な箇所を図にすると以下ようになる。特に記載のないものは Nāgārjuna の主張として解釈されていることを意味する。

	『青目註』	他本
第1偈	反論者	
第2偈	長行の注釈	
第3偈		反論者
第3'偈	反論者	なし
第4偈		前半のみ反論者

まず第1偈であるが、ほとんどの注釈書がこの偈頌を Nāgārjuna の主張としているのに対して、『青目註』のみがこれを反論者の主張と解釈している。以下に MMK と『青目註』そして ABh の該当箇所を挙げる。

[MMK Chap.13 v.1] Ye [2011a] p.210

tan mṛṣā moṣadharmāṃ yad bhagavān ity abhāṣata/
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārās tena te mṛṣā//

「欺く性質のあるものは虚妄である」と世尊は説かれた。

そして、すべての形成されたものは欺く性質のあるものである。それゆえそれらは虚妄である。

『青目註』第13章第1偈 T.30 p.17a26

問曰。

如佛經所説 虚誑妄取相 諸行妄取故 是名爲虚誑 [1]

佛經中説。虚誑者。即是妄取相。第一實者。所謂涅槃非妄取相。以是經説故。當知有諸行虚誑妄取相。

[ABh Chap.13 v.1] D.58a2 P.68a5

'dir bshad pa/

chos gang slu (slu D ; bslu P) ba de brdzun (brdzun D ; rdzun P) zhes//

bcom ldan 'das kyis de skad gsungs (gsungs D ; gsung P) //

'du byed thams cad slu (slu D ; bslu P) ba'i chos//

des na de dag brdzun (brdzun D ; drzun P) pa yin// [1]

'di la bcom ldan 'das kyis mdo sde las

chos gang slu (slu D ; bslu P) ba de ni rdzun (brdzun D ; rdzun P) pa'o// dge

slong dag 'di lta ste/ mi slu (slu D ; bslu P) ba'i chos mya ngan las 'das pa de ni
bden pa'i mchog go
zhes gsungs pas/ de'i phyir 'du byed thams cad ni slu (slu D ; bslu P) ba'i chos yin
pas/ des na de dag brdzun (brdzun D ; rdzun P) pa yin te/

ここで答える。

「欺く性質あるものは虚妄である」と世尊は言葉を語られた。

すべての形成されたものは欺く性質のあるものである。それゆえ、それらは虚妄である。[1]

これについて世尊は經典で「欺く性質あるものは虚妄である。比丘たちよ、すなわち、欺く性質なき涅槃は最高の真実である。」と語られたので、そのためすべての形成されたものは欺く性質あるものであるから、それゆえそれらは虚妄である。

まず、『青目註』では「欺く性質があるもの (moṣadharmā)」が「妄取相」と漢訳され、「虚妄 (mṛṣā)」が「虚誑」と漢訳されている。そして、偈頌の中では両者の位置が逆になり、「虚誑なるは妄取相なり」となっている。

また、ABh は『青目註』と内容が類似しており、相違しているのは冒頭の「問う」と「答える」の箇所のみである。そして、それ以外は論拠として經典を引用する点から、その内容に至るまで明らかに共通している。

これは ABh と『青目註』の平行の中でも極めてまれなケースである。つまり、両者間で共通した記述は他にも多く存在するが、ここでは偈頌の位置付けに関して反対の解釈をしながら、同一の注釈内容を説いているのである。このような例は管見する限りこれのみである。また、その他の注釈書についてもほぼ同一の内容を説く經典を引用しており、この偈頌を Nāgārjuna と見る点で ABh と共通している¹²。

それでは、『青目註』のみがこの偈頌を反論者の主張とすることによって論旨にどのような相違が生じるか、以下の第 2 偈を参照しながら確認してみよう。

3.3.2 第 13 章第 2 偈

[MMK Chap.13 v.2] Ye [2011a] p.210

tan mṛṣā moṣadharmāṃ yad yadī kiṃ tatra muṣyate/
etat tūktam bhagavatā śūnyatāparidīpakam/ /

もし「欺く性質のあるものは虚妄である」というならば、そこでは何が欺かれるのか。しかるに、世尊によって説かれたこれは空性を明らかにするのである。

『青目註』第 13 章第 2 偈 T.30 p.17b2

答曰

虚誑妄取者 是中何所取 佛説如是事 欲以示空義 [2]

若妄取相法即是虚誑者。是諸行中爲何所取。佛如是説。當知説空義。

まず MMK の第 2 偈では第 1 偈で示された「欺く性質のあるものは虚妄である」という説に対して、「欺く性質あるものが虚妄であるなら、それが欺くとはどういうことか?」という疑問が偈頌の前半で提示され、後半では「第 1 偈に示された世尊の教説は空性を解き明かさんとしているのである」という説明がされている。

他方、この偈頌を Nāgārjuna の主張とする『青目註』では、まず偈頌の前半で「虚誑なものが妄取であるというなら、虚誑なものは何を妄取するのか?」と説く。つまり、実体がなく虚妄であるなら何かを欺くことはできないという主張である。そして、後半ではサンスクリットと同様に「虚誑は、妄取である」というのは空性を明らかにするために世尊によって説かれたとする。

それに従って、注釈では「妄取相の法は虚誑であるのなら、行が妄取するといっても、その中の何が妄取するのか」と説く。そして、「虚誑は妄取相である」という世尊の教説は空性を明らかにするために説かれたとする。

つまり、『青目註』はこの偈頌で第 1 偈の反論者の主張に対して、「世尊が虚誑は妄取相であると説いたのは、行に妄取相があるとか、形成されたものは虚誑であるという意味ではなく、空の意味を説き示しているのである」と Nāgārjuna の立場から反論していることになる。

このような解釈は第 1 偈も Nāgārjuna の偈頌と解釈する他の注釈書では成り立たない。そのため、他本ではいずれも第 2 偈の前にイントロダクションとして反論者の主張を為す一節を設けている。例として、先に挙げた ABh では第 2 偈が以下のような形で挙げられている。

[ABh Chap.13 v.2] D.58a5, P.68a7

'dir smras pa/ gal te 'du byed slu (slu D ; bslu P) ba'i chos gang yin pa de
brdzun (brdzun D ; rdzun P) pa yin na/ de gnyi ga yang med pa'i don yin par 'dra
bas/ slu (slu D ; bslu P) ba'i chos kyis (kyis D ; kyi P) brdzun (brdzun D ; rdzun P)
pa ji ltar bsgrub par bya/

'dir bshad pa/

gal te slu (slu D ; bslu P) chos gang yin pa/ /

de brdzun (brdzun D ; rdzun P) de la ci zhig bslu/ /

bcom ldan 'das kyis de gsungs pa/ /

stong nyid yongs su bstan pa yin/ / [2]

ここで問う。もし形成されたものが欺く性質のあるもので、虚妄であるならば、その両者とも無という意味に等しいので、欺く性質のあるものに虚妄であることがどうして成り立つのか。

ここで答える。

もし欺く性質のあるものが虚妄であるならば、そこでは何が欺かれるのか。

世尊によってこれが説かれたのは空性を明らかにしているのである。[2]

つまり、ABh の中の反論者は「欺く性質のあるもの」も「虚妄」もどちらも「無」と同義であるから、「欺く性質のあるものが虚妄である」ということは成り立たないと批判して

おり、それに対して Nāgārjuna が第 2 偈で「世尊はこのことを無ではなく空性を明らかにするために説いているのである」と主張するという論旨である。

以上のことから、『青目註』も ABh もこの第 2 偈を「欺く性質あるものはいつわりである」という教説の意味を反論者が誤って解釈していることに対して論難する偈頌と捉えている点で共通している。そして、そのような問答の形式を成り立たせるため、ABh は第 1 偈と第 2 偈の間に反論者の主張を置き、『青目註』は第 1 偈を反論者の説としたということになる。

また、『青目註』の第 13 章には偈頌の位置付け以外にも他の注釈書には見られない大きな特徴がある。それがこの第 2 偈の注釈である。本来『青目註』はそれほど詳細な注釈を施している注釈書ではなく、ほとんどの偈頌の注釈が大正蔵の形式で数行程度、長くても 10 行ほどである。しかし、この第 2 偈に関してのみ、およそ 1 ページに及ぶ極めて長大な注釈が施されているのである。そして、その注釈はこの第 2 偈の「空の義を説く」という目的に基づいて述べられており、さらにそれは他のいずれの注釈書にも見られない『青目註』独自の内容となっている。該当箇所を以下に抜粋して挙げる。

『青目註』第 13 章第 2 偈注釈 T.30 p.17b14

嬰兒色爲即是匍匐色乃至老年色爲異。二俱有過。何以故。若嬰兒色即是匍匐色。乃至老年色者。如是則是一色皆爲嬰兒。無有匍匐乃至老年。又如泥團常是泥團終不作瓶。何以故。色常定故。若嬰兒色異匍匐色者。則嬰兒不作匍匐。匍匐不作嬰兒。何以故。二色異故。如是童子少年壯年老年色不應相續。有失親屬法無父無子。若爾者。唯有嬰兒應得父。餘則匍匐乃至老年不應有分。是故二俱有過。

上記の注釈では、空の思想にもとづいて、嬰兒の色がそこから成長した姿である匍匐から老年に至るまでの姿と同じであるか、異なっているかという問題が考察されている。つまり、嬰兒の色が匍匐や老年と同じであるとしたら、匍匐や老年とはならず、嬰兒のままであるという過失に陥り、異なっているとしたら、嬰兒は嬰兒、匍匐は匍匐、老年は老年というそれぞれの色を独自に持っていることになるので、つながりが認められないという過失に陥ると述べているのである。

そして、このような注釈が長く述べられた後に、第 3 偈が説かれるのだが、この偈頌についても『青目註』のみが独自の解釈を示している。他の注釈書がいずれもこの偈頌を反論者の主張としているのに対し、『青目註』は Nāgārjuna の主張としているのである。まずは当該の偈頌を見てみよう。

3.3.3 第 13 章第 3 偈

[MMK Chap.13 v.3] Ye [2011a] p.212

bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadārśanāt/
nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti bhāvānām sūnyatā yataḥ/ /

もろもろの事物は無自性である。変化することが見られるからである。

そして、自性のない事物は存在しない。なぜならもろもろの事物については空であるから。

この偈頌をめぐる解釈の異同についてはすでに斎藤[1982]で仔細に論じられているが、同論文はこの偈頌を「とりわけ難解であり、註釈者泣かせの偈頌の一つである」¹³と評している。そして、その理由として、偈頌の前半「無自性である (niḥsvabhāvatvam)」という箇所と後半「自性のない事物は存在しない (nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti)」という箇所の理解が難しく、それゆえこの偈頌自体が「はたして論者(筆者注: Nāgārjuna)の弁であるのか、敵者のものであるのかが不明瞭となっている」¹⁴という点を同論文は挙げる。

それでは難解とされるこの偈頌が注釈書ではどのように解釈されているか、まず ABh の例を見てみよう。

[ABh Chap.13 v.3] D.58a6, P.68b3

'dir smras pa/

dn̄gos r̄nams ngo bo nyid med de//

gzhan du 'gyur ba snang phyir ro// [3ab]

bcom ldan 'das kyis brdzun (brdzun D ; rdzun P) pa zhes gsungs pa ni med pa dang chos bdag med pa'i don ma yin gyi (gyi D ; gyis P) dn̄gos po r̄nams la gang zag ngo bo nyid med pa'i don yin (yin D ; yin yin P) te/ ci'i phyir zhe na/ gn̄as skabs gzhan du 'gyur ba snang ba'i phyir ro/ /

ngo bo nyid med dn̄gos med de (med de P ; po med D)//

gang phyir dn̄gos r̄nams stong pa nyid// [3cd]

chos kyi ngo bo nyid med pa'i dn̄gos po ni med de (de P ; do D) // ci'i phyir zhe na/ gang gi phyir dn̄gos po r̄nams stong pa nyid yin na chos kyi ngo bo nyid med¹⁵ par mi 'thad pa'i phyir ro/ /

ここで問う。

諸事物は無自性である。変化することが見られるからである。[3ab]

世尊によって虚妄と説かれたのは無や法無我の意味ではなく、諸事物における人無自性の意味である。なぜなら別の状態になることが見られるからである。

無自性なる事物は存在しない。なぜなら諸事物は空であるから。[3cd]

法無自性なる事物は存在しない。なぜなら諸事物が空であるなら法無自性ということは不合理であるから。

まず注釈の冒頭に「世尊によって虚妄と説かれたのは」とあることから、ABh では上記第1偈および第2偈の Nāgārjuna の主張に対する反論者の主張が述べられているのが第3偈であると解釈されていることが分かる。

しかしながら、この第3偈は前述の斎藤[1982]が指摘する通り、前半の「niḥsvabhāvatva」と後半の「asvabhāva」(チベット語ではどちらも ngo bo nyid med) の使い分けが極めて難解である。なぜなら、この第3偈全体が反論者の主張であるとしたら、前半では変化が見られることを根拠として諸事物の無自性を主張しつつ、後半では諸事物の無

自性であることを否定する主張をしていることになるからである。

そのため、この第3偈で ABh は前半の無自性 (niḥsvabhāvatva) を人無自性 (gang zag ngo bo nyid med pa)、後半の無自性 (asvabhāva) を法無自性 (chos kyi ngo bo nyid med pa) と区別して理解している。そして、これによって世尊の説く虚妄とは人無自性であって法無自性ではないとし、さらに諸事物は空であるから法無自性ではないと説明している。次に BP の注釈を見てみよう。

[BP Chap.13 v.3] D.218a4, P.246b8

dnegos rnams ngo bo nyid med de//

gzhan du 'gyur ba (ba D ; n.e. P) snang phyir ro// [3ab]

brdzun (brdzun D ; rdzun P) pa zhes gsungs pa nyid gang yin pa des ni dngos po rnams la ngo bo nyid med pa kho nar yongs su bstan pa ma yin gyi/ de ni dngos po rnams gzhan du 'gyur ba snang ba'i phyir dang/ rnam par 'gyur ba snang ba'i phyir dang/ nges par mi gnas pa'i ngo bo nyid du snang ba'i phyir yongs su bstan pa yin no/ gal te ji ltar zhe na/

ngo bo nyid med dngos med de//

gang phyir dngos rnams stong pa nyid// [3cd]

gang gi phyir ngo bo nyid med pa'i dngos po med la dngos po rnams kyi stong pa nyid kyang bstan pa/

諸事物は無自性である。変化することが見られるからである。[3ab]

虚妄であると説かれたことによって諸事物の無自性が説示されたのではなく、それは諸事物の変化が見られるからであり、変異が見られるからであり、固定的に住することのない自性として見られるから説示されたのである。もし、どうしてかというならば

無自性なる事物は存在しない。なぜなら諸事物は空であるから。[3cd]

無自性なる事物が存在しないならば、諸事物の空であることも示されるからである。

このように BP では niḥsvabhāvatva が「固定的に住することのない自性 (nges par mi gnas pa'i ngo bo nyid)」という意味で理解されている。そのため niḥsvabhāvatva とはあくまで変化が見られることであるとしている。また、この偈頌については PP と PSP もこの BP と同様の解釈に基づいて注釈している¹⁶。

この第3偈の無自性という一語をめぐって注釈書によって以上のような解釈が示されているわけだが、これらの無自性解釈は極めて特殊なものであると言える¹⁷。その点からも「註釈者泣かせ」という斎藤 [1982] の表現通り、解釈が困難なこの偈頌に対する注釈家たちの苦心が見て取れる。

そして、斎藤 [1982] は ABh をはじめとした4注釈書が、このような特殊な無自性解釈を示してまで、この第3偈を反論者と見做す根拠として「kā. 5, 6において論者が『変異性』批判をなしていることに関係するものと思われる」¹⁸という見解を示す。つまり、変化が見られることを根拠として無自性を主張する第3偈を Nāgārjuna の弁として解釈すると、その後説かれる第5、6偈¹⁹に見られる「変異性」批判と矛盾してしまうという

ことである。

また、この偈頌の理解について斎藤 [1982] では第 3 偈の前半を反論者ではなく Nāgārjuna 側の主張とする解釈が提示されている。そして、それによって先に見たような特殊な *niḥsvabhāvatva* 解釈をする必要もなくなり、第 5、6 偈との文脈の齟齬についても解消されるとする²⁰。

この第 3 偈をめぐっては注釈書および先行研究において以上のような解釈が示されているわけだが、前述のように『青目註』のみがこの偈頌に関して全く異なった見解を示している。以下が『青目註』の第 3 偈とその注釈である。

『青目註』第 13 章第 3 偈 T.30 p.18a27

諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故 [3]

諸法無有性。何以故。諸法雖生不住自性。是故無性。如嬰兒定住自性者。終不作匍匐乃至老年。而嬰兒次第相續有異相現匍匐乃至老年。是故說見諸法異相故知無性。

問曰。若諸法異相無性即有無性法有何咎。

答曰。若無性云何有法云何有相。何以故。無有根本故但爲破性故說無性。是無性法若有者。不名一切法空。若一切法空。云何有無性法。

これを見ると、先に挙げた長行の注釈で用いられていた嬰兒や匍匐、老年といった表現がここでも用いられており、変化が認められるから、あらゆる事物は無自性であり、空であると Nāgārjuna の立場から説明されていることが分かる。

このことから、『青目註』では第 1 偈の反論者の主張に対して、第 2 偈で世尊の教説は空の義を説いたものであると Nāgārjuna の立場から反論し、さらにそれを強調するため膨大な注釈を施してこの第 3 偈への足掛かりとしたうえで、一連の空の説明の帰結としてこの偈頌を捉えたものと考えられる。そのため、他本に見られたような特殊な無自性解釈をする必要性がここでは生じていない。

3.3.4 第 13 章第 4 偈

続いて、第 4 偈を見てみよう。

[MMK Chap.13 v.4] Ye [2011a] p.212

kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvaś cen na vidyate/

kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate//

もし自性が存在しないならば、何に変化することが存在するのか。

もし自性が存在するならば、何に変化することが存在するのか。

この偈頌は先に図示した通り、『青目註』以外の注釈書では前半が反論者の主張、後半が Nāgārjuna の主張とされている。そのため、『青目註』以外では先の第 3 偈からこの第 4 偈の前半までが反論者の主張と解釈されており、そしてこの偈頌の後半から Nāgārjuna の主張が始まるということになる。

しかしながら、この解釈では先の第 3 偈で「もろもろの事物については無自性である。変化することが見られるからである。」と主張した反論者が、ここでは「自性が無ければ変化が認められない」と述べていることになる。そのため、ABh では以下のように第 3 偈の注釈に見られた特殊な無自性解釈がここでも示される。

[ABh Chap.13 v.4] D.58b1, P.68b6

gal te ngo bo nyid med na/ /

gzhan du 'gyur ba gang gi yin/ / [4ab]

gal te chos kyi ngo bo nyid med na/ gnas skabs gzhan du 'gyur bar snang ba dag gi yin par 'gyur te/ de'i phyir bcom ldan 'das kiyis brdzun (brdzun D ; rdzun P) pa zhes gsungs pa ni dngos po rnam la gang zag ngo bo nyid med pa'i don yin gyi chos kyi ngo bo nyid med pa ma yin no/ /

'dir bshad pa/

gal te ngo bo nyid yod na/ /

ji lta bur na gzhan du 'gyur/ / [4cd]

gal te chos kyi ngo bo nyid yod na de ji lta bur na gzhan du 'gyur te/ rnam par 'gyur ba med pa'i phyir ro/ /

もし自性が存在しないならば、変化することは何にあるのか。[4ab]

もし法の自性が存在しないならば、状態が変化して現れることになるだろう。そのため、世尊が虚妄であると説いたのは諸事物の人無自性という意味であって、法無自性ではないのである。

ここで (Nāgārjuna が) 答える。

もし自性が存在するならば、どのように変化するのか。[4cd]

もし法の自性が存在するならば、それはどのように変化するのか。(なぜなら) 変異は存在しないからである。

以上のようにあくまでも無自性を「人無自性」の意に解釈して、第 1 偈で示された世尊の教説は「法無自性ではない」とする。そして、それに対して Nāgārjuna の立場から「変異は存在しない」という批判を述べて、先述の第 5 偈へと論を展開していくのである。

次に『青目註』の第 4 偈を以下に挙げるが、先に図で表記した通り『青目註』では第 3 偈と第 4 偈の間に他本には見られない偈頌が 1 つ付加されている。よって MMK の第 4 偈は『青目註』では第 5 偈となるが、混同を避けるため、『青目註』にのみ見られる偈頌を第 3'偈、そして MMK 第 4 偈に当たる偈頌を『青目註』でも同様に第 4 偈として表記する。そして、その第 4 偈についても『青目註』のみが他本と異なる解釈をしている。該当箇所を以下に挙げる。

『青目註』第 13 章第 3'偈、第 4 偈 T.30 p.18b8

問曰

諸法若無性 云何説嬰兒 乃至於老年 而有種種異 [3']

諸法若無性則無有異相而汝説有異相。是故有諸法性若無諸法性云何有異相。

答曰

若諸法有性 云何而得異 若諸法無性 云何而有異 [4]

若諸法決定有性。云何可得異性。名決定有不可變異。如眞金不可變。又如暗性不變爲明。明性不變爲暗。

以上のように、まず第 3 偈が反論者の説として置かれている。そして、その内容は第 3 偈の注釈と同様に、第 2 偈の長行の注釈で用いられていた嬰兒や老年といった表現が用いられている。内容としては「嬰兒や老年の別異性を認めるならば、自性が存在しなければならない」という趣旨の反駁を Nāgārjuna に対して述べるというものである。

そして第 4 偈であるが、まず偈頌の前半と後半が他本と逆になっており、前半が「もし自性が存在するなら」、後半が「もし自性が存在しないなら」とされている。そして、『青目註』ではこの偈頌全体を Nāgārjuna の主張と解釈している。

また、『青目註』は先の第 3 偈を Nāgārjuna の主張としていたため、ここでも他本に見られるような特殊な無自性解釈をする必要がない。しかし、『青目註』はこの偈頌全体を Nāgārjuna の主張と見るものの、偈頌の後半「もし自性が無いなら」という部分に関しては注釈をしていない。つまり、他本で生じている矛盾は回避しているものの、それとは異なった矛盾が生じているということになる。これについては中村 [1975] でも「解釈できないのが当然である。」²¹とされている。

それでは、なぜ『青目註』がこのように不完全な注釈しかせざるを得ないのか、その理由を検討してみたい。これについては 2 つの可能性が考えられる。

まず、『青目註』が上記のような注釈を示す背景には羅什による翻訳上のある方針が大きく関係していると思われる。その方針とは「偈頌を分割して注釈しない」というものである。

周知のごとく MMK ではいずれの偈頌も 4 つの句 (pāda) で構成されており、ABh をはじめ多くの MMK 注釈書ではこの偈頌を途中で区切り、その間に注釈を挟むという形式が頻繁に用いられている。

しかし、『青目註』では偈頌が途中で分割されるという例は 1 つもなく、いずれも偈頌全体を挙げてから注釈を施すか、もしくはまったく注釈をしないという形式になっている。そのため、『青目註』と酷似する ABh でも、偈頌が分割して注釈されている場合には『青目註』と記述が異なっている。つまり、ABh が偈頌を分割して注釈することが、両者の間に相違を生む 1 つのきっかけとなっているのである。実際に約 450 ある MMK の偈頌の中で、ABh では 50 以上の偈頌が分割して注釈されており、それらの偈頌に対する注釈はすべて ABh と『青目註』で記述が異なっている。

そして、偈頌を分割するというこの手法が数ある MMK 注釈書群の中で広く一般的に用いられているものである以上、ABh との類似が目立つ『青目註』のみが原典の時点ですでにこの手法を一貫して省いていたとは考えにくい。

以上の点からこの手法が『青目註』において採用されていないのには羅什による意図が反映されていると考えられる。それはつまり、原典では分割されていた偈頌が漢訳の時点で羅什によって再度まとめられるという「編集」が行われていたということになる。そして、その際には該当する偈頌の注釈部分についても、1 つにまとめられた偈頌に沿うよう

新たな解釈が加えられている可能性が高い。

それに該当する例としては本稿 1.3 で論じた第 6 章第 2 偈が挙げられる。ABh ではこの偈頌を前半と後半に分割した上で、偈頌に見られる「食り」と「食る者」を入れ替えた 2 つの偈頌が新たに設けられていた。そして、その手法が BP、PP、PSP においても踏襲されていたのに対して、『青目註』のみが踏襲せず、異なった解釈を示していた。また、これについては漢訳の『般若灯論釈』にも偈頌を分割した上で新たな偈頌を置くという手法が見られたため、『青目註』にのみ見られる相違が漢訳という形式上の制約によるものではなく、羅什独自の編集方針によるものであると考えられる。

そして、このような羅什の編集方針に基づくと、この第 13 章第 4 偈についても偈頌を二分割して前半を反論者、後半を Nāgārjuna と見る他本のようなフレキシブルな解釈は不可能となるのである。以上が第 1 の可能性である。

3.3.5 第 15 章第 9 偈

次に第 2 の可能性であるが、これに関しては MMK 第 15 章の以下の偈頌が関係していると考えられる。

[MMK Chap.15 v.9] Ye [2011a] p.240

prakṛtau kasya vāsatyām anyathātvam bhaviṣyati/
prakṛtau kasya vā satyām anyathātvam bhaviṣyati/ /

本質が現にないならば、何に変化することが存在するのか。

本質が現にあるならば、何に変化することが存在するのか。

『青目註』第 15 章第 9 偈 T.30 p.20b13

若法實有性 云何而可異 若法實無性 云何而可異

この偈頌は 1.3.1 でも挙げたが、先述の第 13 章第 4 偈と極めて類似した内容を説く偈頌である²²。そして、この偈頌全体を『青目註』は第 13 章の例と同じく Nāgārjuna の主張と解釈している。さらに偈頌の前半と後半が入れ替えられている点も第 13 章の例と共通している。

他方、第 13 章では前半を反論者、後半を Nāgārjuna と分けていた ABh、BP、PP といった注釈書群はこの第 15 章では偈頌全体を Nāgārjuna の主張であると解釈している²³。ただし、PSP のみは第 13 章の際と同様に前半を反論者、後半を Nāgārjuna としている²⁴。他本が第 13 章の際とは異なった解釈を示している理由は次の第 10 偈にあると思われる。

[MMK Chap.15 v.10] Ye [2011a] p.240

astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam/
tasmād astitvanāstītye nāśrayeta vicakṣaṇaḥ/ /

「ある」というのは常住への執着である。「ない」というのは断見である。

それゆえ賢者は「ある」ということと「ない」ということに依拠すべきではない。

『青目註』第 15 章第 10 偈 T.30 p.20b17
定有則著常 定無則著斷 是故有智者 不應著有無

つまり、ここでは「ある」ということも「ない」ということも認められるべきではないと批判されているのである。そのため、このような論旨を鑑みて、第 13 章では前半と後半を反論者と Nāgārjuna に分けて解釈していた諸注釈書も、ここでは第 9 偈全体を Nāgārjuna の主張として解釈したと考えられる。

このことから、他本に見られる解釈によれば第 13 章では「自性 (svabhāva) は存在しない」、第 15 章では「本質 (prakṛti) はあるのでもなく、ないのでもない」とするのが Nāgārjuna の立場であるということになる。

他方、『青目註』では前述の通り、どちらも Nāgārjuna の主張とされているので、そのような齟齬が生じることなく、両偈頌に対する解釈が一貫している。また、どちらも偈頌の前後が入れ替わっているという点でも共通している。

さらに、『青目註』では svabhāva も prakṛti も同じ「性」の字が充てられている。この 2 語はチベット語では svabhāva が ngo bo nyid、prakṛti が rang bzhin と訳し分けられている。そのため、漢訳としてのこれら 2 偈はサンスクリット以上に類似したものとなっている。

以上の点から、羅什は『青目註』を漢訳する際にこの 2 偈の間に共通性を見出しており、第 13 章の第 4 偈全体を Nāgārjuna の主張とする『青目註』の解釈は、この第 15 章の解釈を参考にした羅什の解釈に基づいている可能性が考えられる。

そして、そのような解釈を加えた根拠としては先に述べた通り、MMK の第 13 章第 3 偈から第 4 偈前半を反論者とする解釈には「無自性」の語をめぐって通常の解釈とは異なる例外的な解釈を施さなければならないという難点が見られた。それを解消するため、『青目註』では第 3 偈を Nāgārjuna の主張とし、さらに反論者の主張が述べられる第 3 偈として新たな偈頌を設け、そしてこの第 15 章の解釈に基づいて第 4 偈全体を Nāgārjuna の主張となるよう羅什によって修正されたと考えられる。以上が第 2 の可能性である。

第 13 章および第 15 章に見られた解釈の相違を再度まとめると、まず ABh をはじめとするチベット語訳およびサンスクリットの諸注釈書では第 15 章第 9 偈の PSP の解釈を除けば、各偈頌を Nāgārjuna と見るか、反論者とするかの判断については概ね共通していた。それは第 13 章第 3 偈のように判断が難しい偈頌についても例外ではなく、いずれの注釈書も偈頌中の無自性 (niḥsvabhāvatva) を通常とは異なる理解に基づいて説明することで、これを反論者の主張として整合させようとする試みが見られた。

他方、『青目註』は第 13 章第 3 偈を Nāgārjuna の偈頌とすることで、同偈頌に伴う解釈上の問題を回避していたが、偈頌を分割しないという翻訳方針から、続く第 4 偈の注釈に齟齬を来たしていた。しかしながら、これについては第 15 章第 9 偈との間で偈頌の漢訳方法に関連性が見られることから、羅什が MMK 全体を見通したうえでの整合性を考慮に入れて独自の注釈を施したという可能性が考えられる。

3.4 第 17 章

3.4.1 MMK 第 17 章について

「Nāgārjuna／反論者」という想定に関して注釈書間で見解の相違が見られる最後の例は第 17 章である。この章は「行為と結果の考察 (karmaphala-parīkṣā／las dang 'bras bu brtag pa／観業品)」というタイトルに示される通り、行為（業）と結果（果報）が主題として論じられる章である。この章では前半が反論者の主張（前主張 pūrvapakṣa）、そして後半が Nāgārjuna の主張（後主張 uttarapakṣa）というようにその内容が明確に区別されている。

さらに、この前主張は注釈書の解釈によれば、必ずしも 1 つの部派の見解が述べられているものではなく、ある部派の主張が述べられた後に、それに対して別の部派からの批判が述べられるという構成であるとされる。このような章の構成は MMK の他の章には見られない極めて特殊なケースである。

また、それらの部派について多くの先行研究が、先に出てくる部派を経量部 (Sautrāntika) とし、続いてそれを批判する部派を正量部 (Sāṃmitīya) とする点ではほぼ共通している²⁵。

しかし、実際にそれらの部派の想定について注釈書を確認するとそれぞれの解釈に相違が見られ、前主張と後主張の区別についても見解が分かれている箇所があった。就中、先述の例と同様『青目註』の解釈が他本と大きく相違しており、それについてもやはり訳者である羅什が大きく関わっている可能性が窺われた。ここではそれらの異同を比較することで、各注釈書の特性を考察する。

3.4.2 各注釈書および先行研究による第 17 章の構成

第 17 章の概要と構成について、注釈書および先行研究の間でどのように見解が異なっているかを順に見てみよう。MMK 第 17 章は 33 の偈頌で構成されており、これは第 24 章の 40 偈、第 7 章の 34 偈²⁶に続いて 3 番目に長い章となっている。

そして、それらの偈頌を反論者とするか、Nāgārjuna とするか判断や、反論者がどの部派であるかという想定については前述の通り各注釈書や先行研究における解釈が必ずしも一致していない。その相違を分類すると次の 5 種に大別される。

- ① ABh、BP、PP の解釈
- ② PSP の解釈
- ③ PPT の解釈
- ④ Lamotte [1936] による PSP 仏語訳の解釈
- ⑤ 『青目註』の解釈

以下にそれぞれの想定する第 17 章の構成を挙げる。

- ① ABh、BP、PP の解釈

- 第 1～5 偈 反論者の主張
- 第 6 偈 Nāgārjuna の主張
- 第 7～11 偈 反論者の主張
- 第 12～20 偈 他の者たち (gzhan dag) の主張
- 第 21～33 偈 Nāgārjuna の主張

まず、ABh、BP、PP であるが、この三者については偈頌の位置付けに対する解釈だけでなく、テキストがチベット語訳しか現存していないという点でも共通している²⁷。これらのテキストでは第 1～5 偈の反論者と、第 7～11 偈の反論者は特に区別されていない。しかし、第 12 偈の冒頭に「他の者たちが言う (gzhan dag gis smras pa)」²⁸とあることから、前主張の中で 2 つの部派による対論が行われていると解釈していることが分かる。そして、第 21 偈以降が本格的に Nāgārjuna による主張が述べられる後主張であるとしている。

また、波羅頗蜜多羅 (Prabhākaramitra) による PP の漢訳『般若灯論釈』(630-632 訳出) ではこれを「正量部」の主張であるとする²⁹。ここに見られる主張を正量部のものとする注釈書はこの『般若灯論釈』の一例のみである。

②PSP の解釈

- 第 1～5 偈 反論者の主張
- 第 6 偈 Nāgārjuna の主張
- 第 7～11 偈 他の部派の者たち (nikāyāntariya) の主張
- 第 12～20 偈 別の者たち (apara) の主張
- 第 21～33 偈 Nāgārjuna の主張

続いて PSP の解釈であるが、先に見た 3 注釈書の解釈と比べると第 7 偈～第 11 偈を他の部派の者たち (nikāyāntariya) としている点が異なる。このことから第 1～5 偈の反論者を批判した Nāgārjuna に対して、それとは異なる部派が第 7～11 偈で反論を述べるという文脈で理解していると考えられる。そして、その部派に対してさらに別の者たち (apara) が第 12～20 偈で反駁を行うという構成である。つまり、PSP はこの章で現れる反論者として 3 つの部派を想定しているということになる。

また PSP の第 17 章では『般若灯論釈』のような「正量部」という記述は見られないが、他の章ではそれについて言及しているため、著者の Candrakīrti はその部派名と教理を認識していたと分かる³⁰。

③PPT の解釈

- 第 1～5 偈 声聞毘婆沙師たち (nyan thos bye brag tu smra ba dag) の主張
- 第 6 偈 Nāgārjuna の主張
- 第 7～11 偈 他の部派の者たち (sde pa gzhan dag) の主張

- 第 12～20 偈 声聞毘婆沙師たちの主張
- 第 21～33 偈 Nāgārjuna の主張

次に PPT では第 1～5 偈と第 12～20 偈の論者が声聞毘婆沙師とされている点に大きな特徴がある。この解釈について先行研究では「アヴァローキタヴラタは Vaibhāṣika の語をかなり広義に用いるのが常である」³¹あるいは「彼（筆者注：Avalokitavrata）のいう毘婆沙師とは正量部を含むものであろう」³²といった見解が示されている。

以上の注釈書の見解を比較すると、まず ABh、BP、PP の三者が「第 1～5 偈と第 7～11 偈の部派」と「第 12～20 偈の部派」という 2 部派で反論者を想定しているのに対し、PSP では「第 1～5 偈の部派」「第 7～11 偈の部派」「第 12～20 偈の部派」の 3 部派を想定しており、PPT では「第 1～5 偈と第 12～20 偈の部派」と「第 7～11 偈の部派」という 2 部派で解釈されている。

このことから ABh、BP、PP と続いてきた MMK 解釈の伝承が、ともに 7 世紀ごろ成立したと考えられている PSP と PPT の時点で分かれたものと推察される³³。

④ Lamotte [1936] による PSP 仏語訳の解釈

- 第 1～5 偈 原始仏教の教説 (Théorie du Bouddhisme ancien)
- 第 6 偈 Nāgārjuna の教説 (Théorie des Mādhyamika)
- 第 7～11 偈 経量部の教説 (Théorie des Sautrāntika)
- 第 12～20 偈 正量部の教説 (Théorie des Sāṃmitīya)
- 第 21～33 偈 Nāgārjuna の教説 (Théorie des Mādhyamika)

続いて Étienne Lamotte による PSP 第 17 章のフランス語訳で示されている章の構成を挙げる。訳者はまず第 1～5 偈を原始仏教 (Bouddhisme ancien) の教説としており、次に第 7～11 偈を経量部、そして第 12～20 偈を正量部であると推定している。前述の通り、ほとんどの先行研究がこれと同様の解釈を示しており、管見した限りではこの Lamotte [1936] の例が最も古いものとなっている。

以上、いくつかの注釈書と代表的な先行研究の説を確認したが、これらを見ると部派の想定にそれぞれ相違は見られるものの、この章の各偈頌に対してそれが反論者の主張であるか Nāgārjuna の主張であるかという判別についてはいずれの理解も一致していることが分かった。そこで次はそれに関して異なる見解を示している例を見てみたい。

⑤ 『青目註』の解釈

- 第 1～5 偈 反論者
- 第 6 偈 Nāgārjuna
- 第 7～11 偈 反論者
- 第 12 偈 Nāgārjuna
- 第 13～19 偈 反論者

第 20～33 偈 Nāgārjuna

ここに挙げたのは鳩摩羅什による漢訳のみが現存する『青目註』による第 17 章の構成である。一見して分かる通り、先に挙げた他の注釈書や先行研究とは異なった解釈が示されている。まず、ここでは反論者と Nāgārjuna という区別しかされていない。そのため冒頭で述べたような経量部の思想と正量部の思想という分類はされていない。

さらに、『青目註』は他の注釈書や先行研究では他の学派、もしくは正量部の説とされていた第 12 偈と第 20 偈を Nāgārjuna の説であると解釈する点に大きな特徴がある。特に第 20 偈については他の文献では前主張の最後とされていた偈頌であるから、これを Nāgārjuna の所説とすることで、『青目註』は後主張がこの第 20 偈から始まると解釈していることになる。

以上の結果を総合すると、注釈書の中で特定の部派名について言及しているのは PPT の「声聞毘婆沙師」と、『般若灯論釈』の「正量部」のみである。しかし、PPT の解釈については先述の通り毘婆沙師と正量部の混同が見られると先行研究ですでに指摘されている。また『般若灯論釈』については、漢訳者である Prabhākaramitra がこの翻訳作業を完成させる以前に没しており、恣意的な削除や挿入、さらには訳語の不統一および誤訳が多く見られることが三枝 [1984上] で論じられている³⁴。以上のことから、これらの注釈書の記述が必ずしも当時の部派の思想や位置付けを正確に示しているとは言い切れない。

また、各注釈者の生存年代も大きな問題となる。Nāgārjuna はその生存年代が150-250年とされる人物であり、Avalokitavrata や Prabhākaramitra の生存年代は7世紀とされている。そのため、注釈者たちが生存していた時代の部派の情勢もそれぞれに異なっていた可能性が考えられる。

3.4.3 第 17 章第 12 偈

続いて、上記に見られた異同の中から Nāgārjuna の説であるか反論者の説であるかの見解が分かっている箇所を実際に確認していこう。まず、ほとんどの注釈書が反論者の主張とし、『青目註』のみが Nāgārjuna の主張であるとする第 12 偈である。なお、この偈頌の位置付けについては前述の通り ABh、BP、PP、PSP でほぼ共通した理解が示されているため、以下には MMK の偈頌のほか ABh と『青目註』の該当箇所のみを挙げて比較を行う。

[MMK Chap.17 v.12] Ye [2011a] p.274

bahavaś ca mahāntaś ca doṣāḥ syur yadi kalpanā/
syād eṣā tena naivaiśā kalpanātropapadyate/ /

もしそのように分別するのならば、多くの大きな過失があるだろう。
それゆえ、その分別はここでは成り立たないだろう。

[ABh Chap.17 v.12] D.65b3, P.76b5

gzhan dag gis smras pa/

gal te brtag (brtag D ; rtag P) pa der gyur na/ /
nyes pa chen po mang por 'gyur/ /
de lta bas na brtag pa de/ /
'dir ni 'thad pa ma yin no/ / [12]

他の者たちが言う。

もしそのように分別するならば、多くの大きな過失となるだろう。
それゆえ、その分別はここでは認められない。[12]

『青目註』第17章第12偈 T.30 p.22b5

答曰

若如汝分別 其過則甚多 是故汝所說 於義則不然 [12]

まず、ここで言われる「分別」とはこれ以前の偈頌で説かれている教説を指す。このことから、この第12偈がそれ以前の第7~11偈を批判していると分かる。

また、ここでは「答えて曰く」とあるように『青目註』のみがこの偈頌を Nāgārjuna の主張が述べられたものであると解釈している。これについて、なぜこのような解釈になるかという点、先に示したように『青目註』はこれに続く第13偈以下の論者を、第11偈以前の論者と別の部派として想定していない。そのため、前主張で2つの部派が論争するという形式にはならないのである。よって『青目註』の解釈では第7~11偈を批判するこの第12偈は Nāgārjuna の立場から述べられたとせざるを得ないのである。

3.4.4 第17章第20偈

次に解釈の相違が見られるのは第20偈である。この偈頌については他本がいずれも前主張の最後の偈頌として理解しているのに対して、『青目註』のみが後主張の最初の偈頌としている。

[MMK Chap.17 v.20] Ye [2011a] p.278

sūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāras ca na śāśvatam/

karmaṇo 'vipraṇāśas ca dharmo buddhena deśitaḥ/ /

空性であって断滅ではなく、輪廻であって常住ではない。

そして行為の不失なる法がブッダによって示された。

これをまず多くの注釈書に共通する解釈に従って前主張の最後の偈頌として読むと、「不失法 (avipraṇāśa dharmā)」³⁵という正量部の教理³⁶が仏説であり、断滅や常住といった過失にも陥ることなく、空性や輪廻も認められるということを説いた偈頌ということになる。

また、この偈頌については同じく Nāgārjuna の著作である *Śūnyatāsaptati-ṛtti* (SSV) に類似した偈頌が見られ、さらにここでも反論者の主張が述べられたものとされている。

[ŚSV v.33] D.115a6, P.131b8

'dir smras pa/

las gnas pa ni bcom ldan gsungs/ /

bla ma las bdag 'bras bu dang/ /

sems can las bdag bya ba dang/ /

las rnams chud za min par gsungs/ / [33]

ここで問う。

行為の存続は世尊の教説である。尊師は行為自体と（その）結果、
衆生が行為（の結果）を自ら受けること、諸行為の不失なることを説かれた。

[33]

この偈頌では先に挙げた MMK の偈頌と同様に、行為の不失が仏説であることが反論者によって主張されているが、「空性」や「不断不常」について述べられていないという点では MMK と異なる。

また、ŚSV ではこの行為の不失に関する説明がまったくされておらず、この箇所以外ではこの教理について言及されていない。そのため ŚSV のこの例については特定の部派の教理が想定されているというよりも、「行為が結果を結ぶことなく失われることはない」という一般的な行為（業）解釈について論じられていると理解すべきだろう。

また、ŚSV はこの偈頌の後の第 34 偈から第 44 偈も MMK 第 17 章の第 21 偈以降と類似している³⁷。そして、MMK の第 21 偈以降と同様に ŚSV でも第 34 偈以降を Nāgārjuna の意見が述べられた後主張であるとしている。よって ŚSV が自注であるとすれば行為の不失を仏説であるとする偈頌を反論者の主張とし、それ以降を自身の主張とする解釈は Nāgārjuna 本人によってすでに示されていることになる。

さらに、これとは異なる箇所であるが ABh では ŚSV の偈頌のみのテキストである *Śūnyatāsaptati* (ŚS) が引用されている³⁸。このことから ABh の著者は ŚS の Nāgārjuna 自注と言われる ŚSV についても認識していたという可能性も否定できない。そうであるとしたら行為の不失を反論者の主張とする上記の解釈についても参照していたと推察される。ABh の著者が参照可能だったテキストとして MMK と ŚSV の両者があったのであれば、まだ「Nāgārjuna／反論者」という区別の施されていない MMK を注釈する際に、上記のような ŚSV の解釈を参考にしていたという可能性も考えられる。そうである場合は BP 以降の注釈書についてもこの ABh の解釈に則っていることになる。

他方、この問題について、他の注釈書とは異なった観点から注釈を施しているのが以下の『青目註』である。

『青目註』第 17 章第 20 偈 T.30 p.22c20

答曰

雖空亦不斷 雖有亦不常 業果報不失 是名佛所説 [20]

此論所説義。離於斷常。何以故。業畢竟空寂滅相。自性離有何法可斷何法可失。顛倒因緣故往來生死。亦不常。何以故。若法從顛倒起。則是虛妄無實。無實故非常。復次貪著顛倒不知實相故。言業不失。此是佛所説。

まず、『青目註』は冒頭に「答えて曰く」とあることから、この第 20 偈を Nāgārjuna の主張が述べられたものと解釈していることが分かる。

しかし、偈頌の後半については下線部のように「顛倒に貪著し、實相を知らざるが故に業の不失は、此れは是れ佛の所説と言う」と反論者の教説を批判する形で注釈をしている。つまり、この偈頌の後半部分は誤った見解の例として捉えられているのである。そのため、偈頌の後半部分を反論者の説と捉えている点では他の注釈書と理解が共通していることになる。

それではなぜ『青目註』はこの偈頌を Nāgārjuna の主張として位置付けているのだろうか。これについて斎藤 [2003b] では「同偈の pāda a 冒頭に sūnyatā『空性』の術語があり、また行為(業)の不失(avipraṇāśa)の法が buddhena deśitaḥ//『佛所説』であると説かれていることも何らか与ったであろうか。」³⁹という可能性が指摘されている。

また、そのような例は先に 3.3.3 で挙げた第 13 章第 3 偈にも確認される。

[MMK Chap.13 v.3] Ye [2011a] p.212

bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt/
nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti bhāvānām sūnyatā yataḥ//

もろもろの事物については無自性である。変化することが見られるからである。そして、自性のない事物は存在しない。なぜならもろもろの事物については空であるから。

『青目註』第 13 章第 3 偈 T.30 p.18a27

諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故

諸法無有性。何以故。諸法雖生不住自性。是故無性。如嬰兒定住自性者。終不作匍匐乃至老年。而嬰兒次第相續有異相現匍匐乃至老年。是故説見諸法異相故知無性。

この偈頌も先の例と同じく、多くの注釈書が反論者の主張としており、それに対して『青目註』が Nāgārjuna の主張としていることはすでに 3.3.3 で論じた。そして、偈頌の中で空性が説かれている点も第 17 章第 20 偈の例と同様である。このことから、他本では反論者の主張とされている偈頌であっても、空性が説かれているものであれば Nāgārjuna の主張であるとする点に『青目註』の解釈の特徴があるといえる。

また、この偈頌は『大智度論』でも 2 カ所で引用されており、そこでも『青目註』と同じく反論者ではなく著者側の説として用いられていることが斎藤 [2003b] で指摘されている⁴⁰。『大智度論』は Nāgārjuna の著作とされ、『青目註』と同じく鳩摩羅什による漢訳のみが現存する典籍である。以下に該当箇所を挙げる。

例1 『大智度論』「初品如是我聞一時釋論」第二 T.25 p.64c5

誰聞聲。佛法中亦無有一法能作能見能知。如説偈

有業亦有果 無作業果者 此第一甚深 是法佛能見
雖空亦不斷 相續亦不常 罪福亦不失 如是法佛説

例2 『大智度論』「初品中放光釋論」第十四之餘 T.25. p.117c25

世界法中實有生死。實相法中無有生死。復次生死人有生死。不生死人無生死。何以故。

不生死人以大智慧能破生相。如說偈言

佛法相雖空 亦復不斷滅 雖生亦非常 諸行業不失

まず例1では下線部が当該の偈頌である。ここでは聞くという行為とその結果はあるが、行為主体は存在しないという文脈で偈頌が用いられている。次に例2では世俗においては生死があるが、実相においては無いという文脈で引用されている。

『大智度論』ではこの偈頌の他にも多くの偈頌がMMKから引用されており、そのいくつかには「如中論中偈説」(T.25 p.64b11) というようにMMKからの引用であることが明記されているため、この『大智度論』に関して Nāgārjuna 真作説の見地に立つならば Nāgārjuna はまずMMKを述作してから『大智度論』を著したということになるだろう。

また、羅什による『大智度論』の訳出年代については齋藤 [2003b] で詳細に検討されており、同論文によれば弘始7年(405年)に『大智度論』が訳され、続いて同11年(409年)に『青目註』が漢訳されたと述べられている⁴¹。そして同論文は「『中論』の偈頌は、青目作『中論』の翻訳以前に、『大智度論』に引用される部分に限ってはすでに漢訳が果たされ」⁴²ていたという見解を示している。

上記の2例で興味深いのは、明らかに同様の内容でありながら両者の訳文が異なっており、さらに『青目註』とも異なった形で翻訳されている点である。これについては三者それぞれの原典的な相違というよりは、訳者である羅什による訳文の使い分けと考えるべきだろう。このことから『青目註』第17章の翻訳には羅什の意図が少なからず反映されているものと思われる。

以上のように、MMKの第7章第20偈はMMK注釈書だけでなく、ŚSおよびŚSVや『大智度論』にも引用が見られることから、それをNāgārjunaと見るか、反論者の主張と見るかという解釈の相違がこれまでに見てきた他の例以上に複雑なものとなっている。これについてはABh、『青目註』だけでなくŚSVや『大智度論』の著者が確定しない限り、Nāgārjuna自身がこの第20偈をどちらの立場として想定していたかを明らかにすることは不可能であると言わざるを得ない。

ただし、そこに見られる解釈の相違の分水嶺が「サンスクリットおよびチベット語訳／漢訳」となっている点は十分に考慮すべきだろう。少なくとも偈頌の文脈だけを見れば第19偈まで連続して不失法が説かれているのだから、第20偈についても反論者の主張として捉えることに問題は無い。それについては『青目註』も偈頌の後半を上記の通り反論者による誤った見解としていることから、実質的に『青目註』でNāgārjunaの教説とされているのは空を論ずる前半部分のみであることになる。

しかしながら、この偈頌が反論者とされるのは、前述のようにそれ以前の偈頌で連続して不失法が主張されているという文脈に与る部分が大きい。それはつまり、前後の文脈を除けばこの偈頌をNāgārjunaの主張として解釈することも決して不可能ではないということの意味する。『大智度論』における同偈頌の引用(転用)はそのような解釈に基づくものであると考えられる。

最後に補足をすると、羅什が訳出した Nāgārjuna 作といわれる『十二門論』には、チベット語訳しか存在しない ŚS からの引用が見受けられる⁴³。このことから、羅什は ŚS の書名と内容についてもある程度は認識していたものと考えられる。だが MMK 第 17 章第 20 偈に相当する ŚSV 第 33 偈とその注釈まで認識していたかは不明である。

3.4.5 第 17 章第 21 偈

続いて第 21 偈について注釈書間でどのような相違が生じているかを確認してみよう。

[MMK Chap.17 v.21] Ye [2011a] p.280

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ/
yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇāśyati/ /

なぜ行為が生じることはないのか。どのようにしても無自性であるから。
そして、それ（行為）は生じたものではないから失われないのである。

まず、この偈頌によれば、「行為は無自性であるから生じない。そして、生じないから失われないのである」とされている。これについて先に挙げた第 20 偈の内容と併せて考えると、ここでは先の偈頌で示された「行為の不失なる法がブッダによって説かれた」という説に対して、「たしかにブッダによって『行為は失われない』と説かれるが、それは生じないからこそ失われない、という意味合いにおいてである」と回答されていることが分かる。これについては、『青目註』以外のいずれの注釈書もそのように解釈している。例として以下に BP の該当箇所を挙げる。

[BP Chap.17 v.21] D.236a3, P.267a6

bshad pa/ skye ba yod na chud mi za ba mi 'thad de/
gang phyir de ni ma skyes pa/ de phyir chud zar mi 'gyur ro/ / [21cd]
bcom ldan 'das kyis gang kho na'i phyir las de ma skyes pa de kho na'i phyir chud
za bar mi 'gyur ro zhes gsungs so /

答える。生じることがあるならば、不失は認められない。

それ（行為）は生じないから、それゆえ失われないのである。[21cd]

世尊は「その行為は生じないからこそ、失われないのである」と説かれたのである。

以上のように、この偈頌の後半部分は明らかに先の第 20 偈の説を受けて説かれているものと解釈されている。続いて『青目註』の第 21 偈を見てみよう

『青目註』第 17 章第 21 偈 T.30 p.22c29

諸業本不生 以無定性故 諸業亦不滅 以其不生故 [21]

まず、この箇所について『青目註』は偈頌を挙げるのみで注釈を施していない。さらに、これ以降も第 26 偈まで偈頌が列挙されているのみで一切注釈はされていない⁴⁴。

また『青目註』はこの第 21 偈以外の用例では *vi-pra√naś* というサンスクリットにはすべて「失」という字を充てているのに対して、この偈頌のみ「滅」という字を充てている。そのため、この偈頌だけを見ると、他の注釈書のように第 20 偈後半部分への批判という文脈を読み取ることは困難である。

本来『青目註』における「滅」は、帰敬偈に代表されるように、主に *ni√rudh* の訳語として用いられるのが通例であり、この用例の場合この章における「不失 (*avipranāśa*)」という文脈を鑑みて翻訳する方が逐語訳としては適切である。

これに関しては『青目註』では前述の第 20 偈の注釈で「仏によって不失が説かれた」という説自体が誤った見解であるという批判がすでに述べられているため、改めてここでも批判する必要は無いと判断されたのであろう。よって、このような判断については訳者である羅什の解釈が加えられているものと考えられる。

3.5 反論者の想定に見る『青目註』の独自性

以上、MMK の偈頌についてそれを *Nāgārjuna* とするか、反論者とするかという想定が各注釈書間で相違している例を確認してきた。その結果、第 15 章第 9 偈 ab に対する PSP の解釈を除けば、『青目註』以外の諸注釈書の解釈はほぼ一致していた。それについては第 13 章第 3 偈や第 17 章第 20 偈のように、ややもすれば *Nāgārjuna* の主張か反論者の主張かを判断することが困難な例についても同様である。それはつまり MMK における反論者の想定については、ABh に示される解釈がほぼ改められることなく中観派の中で伝承されてきたことを意味する。

他方、『青目註』のみがほとんどの例で他本と異なった解釈を示していた。よって中村 [1975] で挙げられている 8 例は、第 15 章の例を除けばいずれも『青目註』が他本と異なった解釈を示している例であるということになる。

そして、『青目註』にそのような解釈の相違が見られる場合には、偈頌に意識の痕跡が認められる場合が多く、その注釈についても羅什によって修正が加えられている可能性が高いと論じた。そして、羅什がそのような措置を施した動機として以下の 3 種の編集方針が考えられた。

- ①偈頌を分割して注釈しない。
- ②MMK 全体を見通した上での文脈を整合させる。
- ③本文中に現れる反論者を、特定の学派に当てはめない。

まず①は同じく漢訳である『般若灯論釈』では偈頌が分割されているため、偈頌を分割しないということが必ずしも漢訳者に共通の規定として存在したわけではない。そのため、羅什がなぜこのような方針で内容を改めたかは定かでないが、その動機をうかがわせるものとして以下のような記述が存在する。

『出三蔵記集』第十四 鳩摩羅什伝第一 T.55 p.101c7

什每爲叡論西方辭體商略同異云。天竺國俗甚重文藻。其宮商體韻以入絃爲善。凡觀國

王必有讚徳見佛之儀。以歌歎爲尊。經中偈頌皆其式也。但改梵爲秦。失其藻蔚。雖得大意殊隔文體有似。嚼飯與人。非徒失味。乃令歐穢也。

この記述から、羅什はサンスクリットの偈頌における韻律の美しさを重要視しており、それが漢訳されることで偈頌本来の音の美しさが損なわれてしまうという儘ならなさに隔靴搔痒の感を抱いていたことが分かる。このことから、MMK の偈頌についても羅什は pāda 全体での韻律を考慮しており、偈頌が分割されることでその美しさが損なわれるのを避けるために、偈頌が分割されている箇所については原典の注釈をすべて排して、現行『青目註』に見られる形式へ改めたという可能性が考えられる。

また、そうであるとしたら第 13 章第 4 偈の後半が『青目註』で注釈されていないという問題については、羅什が解釈の整合性より韻律の美しさを重視したということになるが、これについては②の方針に起因すると考える方が妥当である。つまり、他本の解釈は第 13 章における注釈としては整合しているが、その後の第 15 章第 9 偈の prakṛti をめぐる解釈との間で文脈に齟齬を来たしていた。そのため、羅什は『青目註』全体を通して一貫した MMK 解釈となるよう、本文に修正を加えたということになる。

そして③は 1.2.2 や 1.3.3 と同様の例であり、本章で挙げたものとしては第 9 章がそれに該当する。これについて、1.2.2 では青目が中央アジア出身であるという先行研究の仮説に基づき、『青目註』の記述についても中央アジアで成立したという可能性を検討したが、それ以外の 1.3.3 や第 9 章の例は羅什による修正と考えられるものであった。これらの例ではいずれも他本が後秦において定着していない学派を反論者として想定していた。そのため、『青目註』では漢語圏で読まれる典籍としてより適切な内容となるよう羅什によって改められたという可能性を検討した。そして、それにより『青目註』の序文で指摘される羅什による加筆、修正が MMK における反論者の想定にまで及んでいることが分かった。

最後に第 17 章第 20 偈をめぐる解釈の相違が残っているが、これについては MMK 注釈書だけでなく、ŚS(V) や『大智度論』にも同様の偈頌が説かれており、その解釈が相違していることから、果たして各テキストの見解のいずれが Nāgārjuna 自身の解釈であるのか判別が困難であった。しかしながら、その相違が漢訳テキストとそれ以外のテキストの間で生じていることから、羅什による影響が可能性として想定される。

¹ [MMK Chap.9 v.1] darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha/ bhavanti yasya prāg ebhyaḥ so 'stīty eke vadanty uta/ / (Ye [2011a] p.150)

見るはたらきや聞くはたらきなど、あるいは感受作用などもまた、これらに先行して存在するある者に所属している、とある人々は述べる。

[MMK Chap.9 v.2] katham hy avidyamānasya darśanādi bhaviṣyati/ bhāvasya tasmāt prāg ebhyaḥ so 'sti bhāvo vyavasthitah/ (ibid.)

なぜなら、存在しない事物に、どうして見るはたらきなどがあるだろうか。それゆえ、これらに先行して成立しているそのような事物が存在する。

² D.124a6, P.152a8

³ LVP [1903-1913] p.192.8

4 [MMK Chap.9 v.3] darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca/ yaḥ prāg vyavasthito bhāvaḥ kena prajñapyate 'tha saḥ// (Ye [2011a] p.150)

見るはたらきや聞くはたらきなど、そして感受作用などに先行して成立しているその事物は、それでは何によって想定されるのか。

[MMK Chap.9 v.4] vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ/ amūny api bhaviṣyanti vinā tena na saṃśayaḥ// (ibid.)

もし見るはたらきなどが無くても、それ（事物）が成立しているならば、それら（見るはたらきなど）もまた、それ（事物）が無くても存在することは疑いが無い。

5 BP D.203b2 P.229b6、PP D.126a6 P.154b7、PSP LVP [1903-1913] p.194.10

6 Monier p.11a

7 ibid.

8 『青目註』では他本でいう第 25 章第 15 偈と第 16 偈の順序が逆になっている。

9 若人説我相。如犢子部衆説。不得言色即是我。不得言離色是我。我在第五不可説藏中。(T.30 p.15c27)

10 ABh D.52a3 P.61b2、BP D.203b5 P.230a2、PP D.126b2 P.155a3、PSP LVP [1903-1913] p.195.1

11 如薩婆多部衆説。諸法各各相。是善是不善は無記。是有漏無漏有爲無爲等別。異如是等人。不得諸法寂滅相。以佛語作種種戲論 (T.30 p.15c29)

12 BP D.217b4 P.246a7、PP D.147b5 P.183a2、PSP LVP [1903-1913] p.237.11

13 齋藤 [1982] p.74

14 ibid.

15 この箇所は DCPN および敦煌写本のいずれも「chos kyi ngo bo nyid yod par mi 'thad pa'i phyir ro/ /法有自性ということは不合理であるから」とするが、齋藤 [1982] は「これはコンテキストから判断して ^omed par とあるべきところと考えられ、その形に訂正する。」(齋藤 [1982] p.86 fn.16) とある。本稿においてもこの齋藤 [1982] の訂正を支持する。また本稿に資料篇として付録した ABh の校訂テキストにおいても同様の訂正を施した。(資料篇 p.97 fn.7)

16 PP D.149a5 P.185a2、PSP LVP [1903-1913] p.240.6

17 これについて齋藤 [1982] によれば「MK 内に niḥsvabhāvatva はこれのみであるが、niḥsvabhāva は、I kā. 1a, XVII kā21b, XX II kā. 16c, d の四例あり、いずれも通常の『無自性』を意味する。」(齋藤 [1982] p.86 fn. 17) とある。

18 齋藤 [1982] p.77

19 [MMK Chap.13 v.5] tasyaiva nānyathābhāvo nāpy anyasyaiva yujyate/ yuvā na jīryate yasmād yasmāj jīrṇo na jīryate// (Ye [2011a] p.212)

それ自体に変化することはなく、別のものにも妥当しない。なぜなら少年は老いず、老人は老いないからである。

[MMK Chap.13 v.6] tasya ced anyathābhāvaḥ kṣīram eva bhaved dadhi/ kṣīrād anyasya kasyātha dadhibhāvo bhaviṣyati// (ibid. p.214)

もしそれ自体に変化することがあるなら、牛乳は実に酪となるであろう。牛乳とは異なる何物が酪となるであろうか。

20 齋藤 [1982] p.77

21 中村 [1975] p.72

22 この 2 つの偈頌の類似性については中村 [1975] p.72 および齋藤 [1982] p.78 でも論じられている。

- 23 ABh D.61b2 P.72a3, BP D.226a2 P.255b5, PP D.161a6 P.200a5
- 24 LVP [1903-1913] p.271
- 25 Lamotte [1936]、舟橋 [1954]、安井 [1974]、梶山 [1978]、梶山 [1979a]、三谷 [1996]
- 26 漢訳では 35 偈。
- 27 BP は前述の通りサンスクリット断片が Ye [2011b] により回収されているが、本稿で扱う第 17 章は現存していない。
- 28 ABh D.65b3 P.76b5, BP D.233b2 P.264a6, PP D.173b4 P.215b5
- 29 正量部人謂阿毘曇人言 (T.30 p.100c8)
- 30 LVP [1903-1913] p.148, 192, 276
- 31 梶山 [1978] p.172 fn.5
- 32 梶山 [1979a] p.315
- 33 同時代に成立したと考えられている PSP と PPT であるが、PSP で言及されているのは PP のみで、その複注である PPT までは言及されていない。また、梶山 [1979a] によれば PPT で Candrakīrti という名前は MMK 注釈家の 1 人として挙げられているが、PSP の内容に関しては触れられていない。(梶山 [1979a] pp.308-309, 355-356 fn.27)
- 34 三枝 [1984 上] p.31.
- 35 この不失法という教理については MMK 第 17 章の第 14~19 偈で詳細に論じられている。紙幅の都合上それらすべてをここに列挙することはできないが、たとえば第 14 偈では”patraṃ yathāvipraṇāśas tathārṇam iva karma ca” [MMK Chap.17 v.14ab] (Ye [2011a] p.274) 「不失 (法) は債券のようであり、行為は負債のようである。」というように、行為と不失法の関係が負債と債券で喩えられている。つまり、貸借した金銭が使用されてしまっても、債券があれば返済の効力が存在し続け、いずれは利子を伴って返ってくるように、ある行為が終了しても、不失法は減することなく残り続けて後に必ずその行為の結果をもたらすということである。このような主張によって”tiṣṭhaty ā pākakālāc cet karma tan nityatām iyāt/ niruddhaṃ cen niruddhaṃ sat kiṃ phalaṃ janayiṣyati/ / “ [MMK Chap.17 v.6] (Ye [2011a] p.270) 「もし行為が熟 (して結果に至る) 時まで存続しているならば、それは常住であることになるだろう。もしすでに滅しているならば、すでに滅したものがどのように結果を生じるか。」という Nāgārjuna からの批判に応じているのである。
- 36 MMK 注釈書の中でこの不失法を正量部の教説とするのは『般若灯論釈』のみであるが、中観系の典籍以外で不失法を正量部の教説として挙げているものには『随相論』 (T.32 p.161c28)、*Karmasiddhi* の注釈である *Karmasiddhi-tīkā* (D.81b4, P.91b1)、『顕識論』 (T.31 p.880c15)、『成唯識論述記』 (T.43 p.277a7) などがある。注 1 に挙げた現代の研究の多くもこれらの資料に基づいて、この MMK 第 17 章第 12~20 偈を正量部の説であると解釈している。
- 37 D.115b1, P.132a2
- 38 D.78a6, P.90b7
- 39 斎藤 [2003b] p.28
- 40 *ibid.* p.25
- 41 *ibid.* p.1
- 42 *ibid.* p.2
- 43 如七十論中説 (T.30 p.160a21) .
- 44 T.30 p.23a1

第4章 『青目註』における涅槃と戲論

4.1 『青目註』における涅槃と戲論の独自性

先の章ではMMKにおける論者の想定について注釈書間で相違が見られることを契機として、『青目註』に見られる解釈の独自性を論じた。続いて、この章ではそれ以外に『青目註』独自の解釈が見られる例について考察を行う。その例として挙げるのが涅槃と戲論である。

まず涅槃であるが、MMKでは第25章「涅槃の考察 (nirvāṇa-parīkṣā)」を中心に、Nāgārjunaの涅槃観が説かれている。そして、『青目註』ではそれに基づきつつも、「生死即涅槃」という独自の表現を用いて涅槃を説明している。また、そこにはABhからの明らかな影響も認められる。

そして戲論は、MMKの思想における重要な術語の1つであり、『青目註』以外の注釈書でも様々な解釈が示されているが、『青目註』では極めて特徴的な用例が随所に見られる。

よって、以下では『青目註』における涅槃と戲論の解釈について、他本との比較も行いつつ、『青目註』に示される解釈の独自性について検討していく。

4.2 『青目註』における涅槃

4.2.1 生死即涅槃

『青目註』独自の解釈が見られる例として、まず涅槃について論じられている箇所を見ていく。先述の通り『青目註』ではその涅槃観について「生死即涅槃」という表現が用いられている。これは「煩惱即菩提」と併せて、大乘仏教の思想を表現したものとして広く知られる。そして、この生死即涅槃が『青目註』では以下のような形で用いられている。

『青目註』第16章第10偈 T.30 p.21b15

不離於生死 而別有涅槃 實相義如是 云何有分別 [10] ①

諸法實相第一義中。不說離生死別有涅槃。如經說。涅槃即生死。生死即涅槃。如是諸法實相中。云何言是生死是涅槃。

この記述を参照すると、まず「経に説くが如し」とあるが、『青目註』以前に訳出されたと考えられる典籍に「涅槃即生死。生死即涅槃。」という一節が用いられている例は見受けられない²。また、羅什自身も『青目註』以外の典籍ではこれを訳語として用いておらず、『青目註』においてもこの語が用いられるのはこの1箇所のみである。

そして、この「生死」の原語については以下でも例を挙げるが、MMKのサンスクリット語との対比から *samsāra* であると推測される。羅什は『青目註』においてこのサンスクリットを「輪廻」とは訳さず、「生死」あるいは「世間」と訳している。

また、漢訳『般若灯論釈』では第16章以外の2ヶ所でこの「生死即涅槃」が用いられている。

①『般若灯論釈』第17章第33偈 T.30 p.104a8

以是故第一義中不説離生死外別有涅槃。如寶勝經偈言。涅槃即生死。生死即涅槃。實相義如是。

②『般若灯論釈』第18章第7偈 T.30 p.107b26

一切諸法若世間。若出世間。無生性空。皆寂滅相。爲著法衆生不知生死即涅槃相。

しかしながら、上記の2例についてチベット語訳 PP を参照するとどちらもこれと共通した記述は見られない。また①については「宝勝經の偈に言うが如く」とあり、PP の当該箇所にも引用と思しき記述が見受けられるが、PP ではその典拠が明記されておらず、その内容も涅槃と全く関係の無いものとなっている³。しかし梶山 [1979a] はこれを『宝積經迦葉品』からの引用であるとする⁴。

これについて唐代の菩提流志の漢訳とされる『大宝積經』を参照すると「了知諸法如實相 常行生死即涅槃」(T.11 p.519a) という偈頌が同經の中に確認される。よって、『般若灯論釈』の言う「宝勝經の偈」とはこれを指していると考えられる。しかし、この『大宝積經』という經典はその成立と漢訳の経緯について不明な点が多く、それぞれ独立した49の經典が1つにまとめられたのがこの經典であると言われる。また、各經典の成立時期も幅広く、Nāgārjuna によって引用されているものから、5世紀以降に成立したものまで含まれているという。さらに漢訳についてもすべて菩提流志によって訳されたというわけではなく、すでに漢訳が存在したものについては、改訳が加えられているほかに、そのまま流用されているものもあるとされている⁵。

以上のように、『青目註』に見られる「涅槃即生死。生死即涅槃」については「經に説くが如し」と引用であることが明記されているが、その淵源は定かではなく、上記『大宝積經』の一節が可能性の1つとして考えられるのみである。しかし、少なくともこれと類似した記述が漢訳以外の MMK 注釈書に見られないことから、この MMK の涅槃觀を「涅槃即生死。生死即涅槃。」と表現する解釈についてはインドないしチベットには存在しなかったと考えられる。よってこの表現は、『青目註』の原典が羅什の基へもたらされるまでの伝播過程で付されたか、あるいは完全に羅什の創作であるかのどちらかということになるだろう。

また、『般若灯論釈』の②では「生死即涅槃」が引用とはされていないが、PP の当該箇所を参照すると「ある者 (kha cig)」による主張として引用が見受けられる⁶。そして、その内容は反論者からの「中觀派は虚無論者である」という論難に対して「虚無論者と中觀派にも区別が存在する。」⁷と回答するものであり、やはり涅槃とは無関係な内容となっている。

この「ある者」について梶山 [1967] は「ブッダパーリタをさす」⁸とするが、BP にこれと一致する記述は見られない。しかし、これが中觀派の主張であることはその内容から明らかである。そして、もしこの引用部分が BP のように中国に伝えられなかった中觀系の論書の記述であるとしたら、その記述をそのまま漢訳にも反映させることに妥当性は見出されない。以上の理由から、この『般若灯論釈』の②については訳者である波羅頗蜜多羅 (Prabhākaramitra) によって、中觀派と虚無論者について論じられる原典の記述から、『青目註』ないし『大宝積經』に基づいて「生死即涅槃」へ改められたという可能性も考

えられる。

もしその典拠が『青目註』であるとすれば、それは『青目註』に「生死即涅槃」の一節が示されていることによって、後代の漢語圏における MMK 解釈にも影響が生じていることを意味する。よって以下では『青目註』のこの一節が MMK の涅槃をどのように解釈したことによるものであるかという観点から考察を行う。

4.2.2 MMK に説かれる涅槃

まずは MMK において涅槃がどのように説かれているかを確認していこう。前述のように、MMK で涅槃が主体的に論じられているのは第 25 章である。そしてその第 25 章は以下の 2 偈から始まる。

[MMK Chap.25 v.1] Ye [2011a] p.450

yadi sūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ/
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate/ /

もし、この一切が空であるならば、生起は存在せず、消滅もない。
何を断じ、あるいは滅することから、涅槃が認められるだろうか。

[MMK Chap.25 v.2] Ye [2011a] p.450

yady aśūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ/
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate/ /

もし、この一切が空ではないならば、生起は存在せず、消滅もない。
何を断じ、あるいは滅することから、涅槃が認められるだろうか。

ここではまず第 1 偈で「空を認めると涅槃が成り立たない」という反論者の主張が述べられ、それに対して、「空を認めないと涅槃が成り立たない」と Nāgārjuna が返答するという形で議論が展開されている。これは「煩惱を断じ、五蘊を滅することで涅槃が得られる」という伝統的な涅槃解釈に対して、空の立場からの涅槃を主張したものである。

また、同章のこれ以降の偈頌では以下のように説かれている。

[MMK Chap.25 v.5] Ye [2011a] p.452

bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet/
nāsaṃskṛto vidyate hi bhāvaḥ kvaçana kaścana/ /

また、もし涅槃が事物であるならば、涅槃は有為であることになるだろう。
なぜなら、無為なる事物は何であれ、何処であれ存在しないからである。

[MMK Chap.25 v.13] Ye [2011a] p.456

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇaṃ ubhayaṃ katham/
asaṃskṛtaṃ hi nirvāṇaṃ bhāvābhāvau ca saṃskṛtau/ /

どうして涅槃は事物と非事物の両者であり得るだろうか。

涅槃は無為であり、事物と非事物は有為である。

ここでは Nāgārjuna によって「涅槃は有為ではなく、無為である」と説明されている。Nāgārjuna が涅槃についてこのように主張する背景には、アビダルマの教理を批判するという目的がある。

アビダルマの教理では、あらゆる法 (dharma) は有為法と無為法に二分され、涅槃はそのうちの無為法であると解釈されている。そのため涅槃を無為法とするアビダルマの解釈は、一見すると上記の Nāgārjuna による解釈と一致しているように思われる。しかし、アビダルマでは有為法と無為法のいずれも勝義有 (paramārthasat) として存在すると解釈されている。

それに対して MMK では上記の第 2 偈にも示されているように、あらゆるものは空であると説く。そのため MMK において Nāgārjuna は一貫してアビダルマの説く有の立場を批判する。このように「存在する／存在しない」といった分析的思考への批判は、MMK における主要なテーマの 1 つである。以上の理由から有為法との関係性の上で想定される無為法としての涅槃というアビダルマの解釈は MMK の思想においては認められないものなのである。

それゆえ、上記の「涅槃は有為ではない」という Nāgārjuna の主張は必ずしも無為法としての涅槃を主張しているのではない。むしろ彼は、空の思想においては有為法や無為法といった区別は成り立たず、そのようなあり方を離れてこそ涅槃が認められると説いているのである。

そして、第 25 章の後半では Nāgārjuna の涅槃観が以下のように説かれる。

[MMK Chap.25 v.19] Ye [2011a] p.458
na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam/
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam//
輪廻には涅槃といかなる区別も存在しない。
涅槃には輪廻といかなる区別も存在しない。

[MMK Chap.25 v.20] Ye [2011a] p.458
nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca/
na tayoṛ antaraṃ kiṃcit susūkṣmam api vidyate//
涅槃の極限は、また輪廻の極限でもある。
両者にはいかなる些細な差異も無い。

Nāgārjuna はこの 2 偈で、あらゆる分析的思考を離れるという MMK の思想に基づいて、一方が輪廻で、もう一方が涅槃であるというような区別も存在しないと説く。また、「涅槃の極限が輪廻の極限である」とは、輪廻の果てを越えたその先に涅槃があるのではなく、両者が同じ果てを共有している関係にあるということを示している。冒頭に挙げた『青目註』の「生死即涅槃」という解釈は MMK のこのような涅槃解釈から特に強く影響を受けているものと考えられる。

4.2.3 『青目註』の涅槃解釈と ABh の影響

前項では MMK 第 25 章において説かれる涅槃について概観したが、ここからはそのような MMK の涅槃観が、『青目註』でどのように解釈されているかを検討していく。そして、その例としてまずは ABh からの影響が見られる箇所を MMK の該当する偈頌と共に以下に挙げる。

[MMK Chap.18 v.4] Ye [2011a] p.302

mamety aham iti kṣīṇe bahiś cādhyātman eva ca/
nirudhyata upādānaṃ tatksayāj janmanah kṣayah/ /

「私の」、「私は」という（観念）が外にも内にも滅した時、
取が滅せられる。その滅から生が滅する。

[MMK Chap.18 v.5] Ye [2011a] p.302

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ/
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate/ /

業と煩惱が尽きると解脱が（ある）。業と煩惱は分別から（起こる）。
それら（の分別）は戲論から（起こる）。しかし戲論は空性において抑止される。

[ABh Chap.18 v.4, 5] D.69b7, P.81b3

nang dang phyi rol nyid dag la/ /
bdag dang bdag gir zad gyur na/ /
nye bar len pa 'gag 'gyur zhing/ /
de zad pas na skye ba zad/ / [4]

de ltar nang (nang D ; na P) nyid la bdag tu mngon par zhen pa dang/ phyi rol nyid
la bdag gir mngon par zhen pa zad par gyur na/ nye bar len pa rnam pa bzhi 'gag
par 'gyur zhing de 'gags pas srid pa zad par 'gyur la/ srid pa zad pas skye ba zad
par 'gyur ba de ni gang zag la (la D ; n.e. P) bdag med pa'i de kho na rtogs pa'i 'bras
bu nyon mongs pa'i sgrib pa spangs pas rab tu phye ba phung po'i lhag ma dang
bcas pa'i mya ngan las 'das pa yin no/ / da ni chos bdag med pa'i de kho na rtog
(rtog D ; rtogs P) pa'i 'bras bu shes bya'i sgrib pa spangs pas rab tu phye ba'i (ba'i
D ; ba P) phung po'i lhag ma med pa'i mya ngan las 'das pa thob pa'i thabs bstan
pa'i phyir bshad pa/

las dang nyon mongs zad pas thar/ /
las dang nyon mongs rnam (rnam D ; rnam P) rtog las/ /
de dag spros las spros pa ni/ /
stong pa nyid kyis 'gag par 'gyur/ / [5]

'di la las dang nyon mongs pa dag ni skye ba'i rgyu yin pa'i phyir de dag zad pas
sdug bsngal las rnam par grol ba ni thar pa ste/ des ni phung po lhag ma dang bcas

pa'i mya ngan las 'das pa'i dbyings su 'jug par bstan to/ / las dang nyon mongs pa de dag ni rnam par rtog pa las 'byung ('byung D ; byung P) ste/ de dag yod na 'byung ba'i phyir ro/ / rnam par rtog pa de dag ni spros pa las 'byung ste/ tha snyad kyi bden pa la mngon par zhen pa'i mtshan nyid kyi spros pa las 'byung ('byung D ; byung P) ba'i phyir ro/ / spros pa ni stong pa nyid kyis (kyis D ; kyi P) 'gag par 'gyur te/ chos bdag med pa nyid kyi mtshan nyid rtogs pas 'gag par 'gyur ba'i phyir ro/ / de (de D ; des P) ni phung po'i⁹ lhaq ma med pa'i mya ngan las 'das pa'i dbyings su 'jug par bstan to/ /

内と外において我と我所が尽きたならば、

取が滅し、それが滅することによって生が尽きる。[4]

そのように内において我に執着することと、外において我所に執着することが尽きたならば、四種の取が滅することになり、それが滅することによって有が尽きる。有が尽きることによって生が尽きる。それは人無我の真実が理解された結果、煩惱障が捨てられることで明らかになる有余涅槃である。今、法無我の真実が理解された結果、所知障が捨てられることで明らかになる無余涅槃を得る手段を示すために説明する。

業と煩惱が滅すると解脱（がある）。業と煩惱は分別から（起こる）。

それら（の分別）は戲論から（起こる）。戲論は空性によって滅することになる。

[5]

ここで、業と煩惱は生の原因であるから、それらが尽きることによって、苦から解放されることが解脱である。それによって有余涅槃界に入ることを示すのである。それらの業と煩惱は分別から起こる。（なぜなら）それらが存在する場合に生じるからである。それらの分別は戲論から起こる。世俗諦への執着を特徴とする戲論から生じるからである。戲論は空性によって滅することになる。法無我の特徴を理解することによって滅することになるからである。それが無余涅槃界に入ることを示すのである。

『青目註』第 18 章第 4 偈、第 5 偈 T.30 p.23c26, 24c4¹⁰

内外我我所 盡滅無有故 諸受即爲滅 受滅則身滅 [4]

内外我我所滅故諸受亦滅。諸受滅故無量後身皆亦滅。是名說無餘涅槃。

問曰。有餘涅槃云何。

答曰。

業煩惱滅故 名之爲解脱 業煩惱非實 入空戲論滅 [5]

諸煩惱及業滅故。名心得解脱。是諸煩惱業。皆從憶想分別生無有實。諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相畢竟空。諸戲論則滅。是名說有餘涅槃。實相法如是。

両者を比較すると、いずれもこの 2 偈を有余涅槃と無余涅槃の 2 種の涅槃を用いて解釈している点で共通する。しかし、ABh は第 4 偈を有余涅槃、第 5 偈を無余涅槃としているのに対して、『青目註』は第 4 偈を無余涅槃、第 5 偈を有余涅槃としている点が相違している。また、この 2 偈に対して有余涅槃と無余涅槃を用いて解釈するという例は BP、PP、PSP といった他の MMK 注釈書には見られない。

まず、ABh の注釈を参照すると第 4 偈を人無我、第 5 偈を法無我としていることなどが

ら、第4偈を小乗（アビダルマ）の涅槃観、第5偈を大乘の涅槃観として解釈していると考えられる。つまり、有余涅槃は我と我所への執著は滅しているものの、肉体を残している意味では不完全な涅槃であり、無余涅槃こそが空性によって戲論を滅することで得られる大乘の涅槃であると解釈しているということである。

先に見た MMK の解釈に基づけば、涅槃とはあらゆる分析的思考を離れたものであるから、本来は有余と無余というように区別立てて解釈されるべきものではない。しかしここに示される ABh の解釈は、無余涅槃を最終的な目標と位置付ける小乗に対して、MMK の空思想に基づいて示される涅槃の方が優れたものであると示すために、あえて小乗の語彙を用いて小乗の涅槃を有余、大乘の涅槃を無余というように表現したものと考えられる。

他方、『青目註』は第4偈を無余涅槃、第5偈を有余涅槃というように ABh とは逆の解釈を示している。MMK 第4偈の「janmanah kṣayaḥ 生が滅する」という箇所が「身滅す」と漢訳されているのも、このような解釈に基づくものであろう¹¹。

この無余涅槃の後に有余涅槃を位置付ける解釈は一見すると伝統的な解釈に反するようと思われるが、末尾に「是を名づけて有余涅槃と説く。実相の法は是の如し。」とあることから『青目註』では有余涅槃が無余涅槃より高次なものとして捉えられていると考えられる。

なぜなら、大乘の立場からすれば、無余涅槃はいわば灰身滅智であるから、衆生を救済し続ける大乘の菩薩としての基本構造が成り立たなくなってしまう。そのため、第4偈の有余涅槃を小乗、第5偈の無余涅槃を大乘とする ABh の解釈はややもすれば不合理なものであると言える。そのため『青目註』では、2種の涅槃を用いてこの2偈を注釈するという ABh の手法から着想は得つつも、より妥当な解釈となるよう順番を入れ替えたと考えられる。

しかしながら、ここで『青目註』は小乗の伝統的な解釈に則して有余涅槃を認めているわけではないだろう。なぜなら、「分析的思考を離れる」というのが MMK の目的であり、その境地こそが涅槃なのであるから、それを有余と無余の2種に分けるということ自体が不合理な解釈であることになる。むしろ、そのような誤った分別の原因である戲論を滅することで「輪廻と涅槃にはいかなる区別もない」という MMK の涅槃観は成立する。

そのため、『青目註』における有余涅槃は、小乗のように無余涅槃との関係性において想定されるものではなく、有余の先に無余を想定する必要が無いという意味で用いられているのである。そして、冒頭に挙げた「生死即涅槃」もそのような『青目註』の涅槃観に起因すると考えられる。

以上のように、この2偈の解釈をめぐって『青目註』には ABh からの明らかな影響が認められるが、それは単に踏襲されるというのではなく、より整合した解釈となるよう修正が加えられている。

また、ここに挙げた第18章第4、5偈に続く第6偈は本稿 1.3.3 において例として挙げた偈頌である。そこでは私の解釈をめぐって『青目註』のみが ABh を引用することなく、異なった解釈をしていた。このことから、ABh との類似が指摘される『青目註』であるが、そこには ABh の記述の取捨選択や内容の修正といった編集が行われている痕跡が認められる。

4.2.4 『青目註』の涅槃觀と諸法実相

続いて、『青目註』独自の涅槃觀が示されている例を見ていく。まず、第18章第7偈の注釈に以下のような記述が見られる。

『青目註』第18章第7偈 T.30 p.25a8

著法者。分別法有二種。是世間是涅槃。說涅槃是寂滅不說世間是寂滅。此論中說一切法性空寂滅相。爲著法者不解故。以涅槃爲喩。如汝說涅槃相空無相寂滅無戲論。一切世間法亦如是。

ここではあらゆる法を存在していると考えて、それに執着する者は涅槃と世間（生死）を区別立てて考えるが、この世間も本来的には空であり、寂滅しているのであるから、そのように区別されるものではないとしている。

また、ここでは涅槃を「喩え」とであると述べている。つまり、法に執着する者たちに理解させるための譬喩として涅槃が示されているというのである。さらに、その涅槃のあり方については反論者も空、無相、寂滅、戲論無しと説いているが、それは一切世間においても同じであり、涅槃と世間は区別されるものではないと述べられている。このような「涅槃と生死」という分析的思考を批判する解釈は、先述の MMK 第25章第19、20偈に説かれる涅槃觀に基づいていると考えられる。

それでは、涅槃が譬喩として説かれたものであるならば、それは何を喩えたものであるのか。それについて『青目註』の第25章末尾では以下のように述べられている。

『青目註』第25章第24偈 T.30 p.36b12

從因緣品來。分別推求諸法。有亦無。無亦無。有無亦無。非有非無亦無。是名諸法實相。亦名如法性實際涅槃。

これによれば『青目註』では「いかなるものにも有、無、有無、非有非無といったあり方が分析的に認められることはない」と第1章（因緣品）から論じられており、本来はそのような区別を離れているということの名付けて諸法実相とすると説かれている。そして涅槃は「法性」や「實際」といった語とともに、諸法実相の異名として解釈されているのである。さらに、このような諸法実相と涅槃の関係についてはより直接的に「諸法實相即是涅槃」(T.30 p.25a1)とも説かれる。

それでは、ここに示される「諸法実相」とはいかなる意味で用いられているのだろうか。これに関してまず、羅什が MMK のどのサンスクリットをこのように漢訳したかを確認すると、漢訳の偈頌で「諸法実相」が用いられているのは先に 1.3.3 で挙げた第18章第6偈とそれに続く第7偈の2ヶ所である。

[MMK Chap.18 v.6] Ye [2011a] p.302

ātmety api prajñāpitam anātmety api deśitam/

buddhair nātmā na cānātmā kaścīd ity api deśitam//

「我である」とも仮説され、「無我」とも説かれる。
「いかなる我もなく、無我もない」と諸仏によって説かれる。

『青目註』第 18 章第 6 偈 T.30 p.24a1
諸佛或説我 或説於無我 諸法實相中 無我無非我

[MMK Chap.18 v.7] Ye [2011a] p.304
nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ/
anuppannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā /
心の作用領域が止滅し、名付けられるべきものが止滅する。
まさに法性は生じることなく、滅することなく、涅槃のようである。

『青目註』第 18 章第 7 偈 T.30 p.24a3
諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

これらのうち、第 6 偈には「諸法実相」に相当するサンスクリットが見受けられないため、羅什の意識として付加されたものと考えられる。そして、第 7 偈では dharmatā がこれに該当する。また、MMK 全体で dharmatā が用いられているのはこの 1 箇所のみであるから、これ以外の dharmatā の漢訳例を MMK の中で確認することは不可能である。

それでは、『青目註』の注釈部分で用いられている「諸法実相」もすべてこの dharmatā が原語として想定可能かといえ、必ずしもそうであるとは言えない。なぜなら、羅什は MMK を漢訳するにあたり、dharma だけでなく bhāva も「法」と訳しているため、『青目註』中の「諸法実相」が原典的な記述であった場合には dharmatā 以外のサンスクリットであった可能性も考えられるのである¹²。

また、前述のように MMK には無い「諸法実相」が、『青目註』では羅什によって付加されている例が上記第 6 偈により確認される。このことから、注釈部分の「諸法実相」についても、原典に基づく記述ではなく、羅什による加筆であるという可能性も想定すべきだろう。

これについて四谷 [2000] は「彼（筆者注：鳩摩羅什）が確固とした独自の『中観思想』理解を有していたことと、それに基づく青目釈に対するある種の違和感があったことが想像できる。」¹³とし、この第 18 章には羅什の解釈が強く反映されているとする。またそれ以外の先行研究の見解として、前述の丹治 [1982] もこの第 18 章については「羅什が青目の注釈をすべて捨てて、全く独自に彼自身の見解を、それが思想的に一貫した展開をもつからであろうと思うが、一括して述べたものと思われる。」¹⁴として羅什による大幅な加筆の可能性を想定している。

しかしながら、MMK の思想は縁起、無自性、空という語によってすでに説明されているにも関わらず、なぜ『青目註』ではさらに「諸法実相」という表現を用いて注釈を加えるのだろうか。それに関して MMK に以下のような偈頌が見られる。

[MMK Chap.22 v.11] Ye [2011a] p.376

sūnyam ity apy avaktavyam aśūnyam iti vā bhavet/
ubhayam nobhayam ceti prajñaptartham tu kathyate//

「空である」と語られるべきではない。あるいは「非空である」とも（語られるべきではない）。

「両者である」とも、「両者でない」とも（語られるべきではない）。しかるに（それらは）措定のために説かれるのである。

この偈頌では、たとえ MMK の中心的思想が空であっても、それを積極的に「空である」と主張すれば、他ならぬその主張自体が空の真実を阻害してしまうという過失に陥ることが説かれている。そして、それは「非空である」、「(空と非空の) 両者である」、「(空と非空の) どちらでもない」という主張についても同様である。

このように、ある主張がことばによって形を与えられることで生じる過失が Nāgārjuna 自身によって説かれている。そして、この偈頌は『青目註』では以下のように注釈されている。

『青目註』第 22 章第 11 偈 T.30 p.30b22

空則不可説 非空不可説 共不共叵説 但以假名説 [11]

諸法空不空亦不應説。非空非不空亦不應説。何以故。但破相違故。以假名説。如是正觀思惟。諸法實相中。不應以諸難爲難。

まず、偈頌は概ね逐語的に漢訳されており、注釈の前半も字義通りの解釈が示されている。そして、それに続いて下線部のように「是くの如く正觀思惟すれば、諸法実相中には、応に諸難を以て難を為すべからず」とされている。このことから、諸法実相とは「空である」、「非空である」といった、ことばで表現されたあらゆる主張を排斥したうえで成り立っているものであり、そこにおいてはいかなる論難も認められないと『青目註』では理解されていると考えられる。

つまり、先述の MMK の偈頌では「～でない」という否定的な論理によってのみ表現されていた MMK の思想を、『青目註』では「諸法実相」という語を用いることによって肯定的に明確なイメージの伴ったものとして表現しようとしているのである。

このように MMK が否定的な表現を用いて主張している箇所について、各注釈書が特定の語を補って解釈するという例は『青目註』以外にも見られる。例えば上記の第 22 章第 11 偈に対して ABh では以下のような注釈が施されている。

[ABh Chap.22 v.11] D.84a6, P.97b2

stong ngo zhes kyang mi brjod de//

mi stong zhes kyang mi bya zhing//

gnyis dang gnyis min mi bya ste//

gdags pa'i don du brjod par bya// [11]

stong ngo zhes kyang brjod par mi bya/ mi stong ngo zhes kyang brjod par mi bya/
stong pa dang mi stong pa zhes kyang brjod par mi bya/ stong pa yang ma yin mi

stong pa yang ma yin zhes kyang brjod par mi bya ste/ mi mthun pa'i phyogs tsam
bsal (bsal P ; gsal D) ba la 'jug pa'i phyir ro/ / yang dag pa ma yin pa'i (pa'i P ; par
D) rtog pa'i dri ma bkru ba'i phyir dang don dam pa'i de (de P ; don D) kho na
gdags pa'i don du ni de dag brjod par bya'o/ /

「空である」とも説かれ（るべきでは）ない。「非空である」とも（説かれる）べきではない。

「両者である」とも「両者でない」とも（説かれる）べきではない。（それらは）
措定のために説かれるべきである。[11]

「空である」とも説かれるべきではない。「非空である」とも説かれるべきではない。
「空であり非空である」とも説かれるべきではない。「空でもなく、非空でもない」と
も説かれるべきではない。ふさわしくない主張のみを排斥していくためである。正し
くない分別の汚れを清めるためと、勝義の真実を措定するためにそれらは説かれるの
である。

以上のように、MMKに示される教説は「勝義の真実 (don dam pa'i de kho na)」を措
定することを目的として説かれていると ABh では解釈されている。このことから、MMK
では否定的な表現によってのみ説かれていたその思想が、『青目註』では「諸法実相」、ABh
では「勝義の真実」として表現されていることになる。

確かに MMK の思想は縁起、無自性、空という教理に基づいて、あらゆる分析的思考を
離れることを目的としているため、それを「空」ということばで表現してしまえば、それ
によって「空ではないもの」との区別が生じてしまうことになる。そのため MMK の思想
は畢竟、否定的な論理によってのみ表現可能なものとなる。

しかし、注釈書はその否定的な表現によって示されている内容を説き示すことが目的で
あるから、それが何であるかを明言することが求められる。そしてそれを表現したものが
「勝義の真実」であり、「諸法実相」なのである。

以上を踏まえて再度、『青目註』の「生死即涅槃」について検討してみよう。以下に『青
目註』と共に MMK の当該偈と ABh の注釈を挙げる。

[MMK Chap.16 v.10] Ye [2011a] p.254
na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam/
yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇam kiṃ vikalpyate/ /

涅槃と構想することがなく、輪廻が否定されることもない。

およそ、そのような所ではいかなる輪廻、いかなる涅槃が分別されるだろうか。

[ABh Chap.16 v.10] D.63b5, P.74b4

gang la mya ngan 'da' bskyed med/ /

'khor ba bsal ba'ang yod min pa/ /

de la 'khor ba ci zhig yin/ /

mya ngan 'das pa'ang ci (ci P ; ji D) zhig brtag/ / [10]

gang la don dam pa mya ngan las 'das pa bskyed du med cing 'khor ba bsal ba yang

yod pa ma yin pa de la 'khor ba ci¹⁵ zhid yin par brtag cing mya ngan las 'das pa yang ci (ci P ; ji D) zhid yin zhes brtag par bya/ de dag med na 'khor ba po dang/ mya ngan las 'da' ba po yang yod pa ma yin te/

およそ涅槃が生じることなく、輪廻の否定も存在しない所、

そこではいかなる輪廻、いかなる涅槃が分別されるのか。[10]

およそ勝義には涅槃が生じることなく、輪廻が否定されることも存在しない。そこでは輪廻は何であると分別され、涅槃もまたどのようなようであると分別されるのか。それらが無いなら、輪廻する者と、涅槃（に至る）者もまた存在しない。

『青目註』第 16 章第 10 偈 T.30 p.21b15

不離於生死 而別有涅槃 實相義如是 云何有分別 [10]

諸法實相第一義中。不說離生死別有涅槃。如經說。涅槃即生死。生死即涅槃。如是諸法實相中。云何言是生死是涅槃。

まず、MMK で「涅槃と想定することがなく、輪廻が否定されることもない。」と否定的な表現で説かれている箇所について、先述の例と同じく ABh の注釈では「勝義 (don dam pa)」、『青目註』の注釈では「諸法実相第一義」という語がそれぞれ補われている。さらに、『青目註』ではサンスクリットおよびチベット語訳の偈頌に見られる”yatra~tatra/ de la~gang la”という場所を意味する代名詞の代わりに「実相の義は是くの如し」という一節が見られる。

このように、MMK の否定的な表現に対して、特定の語を補って注釈をするという例は ABh の「勝義」のように、他の注釈書にも広く認められるものであるが、『青目註』に限ってはそれが偈頌にまで反映されている。これについては先述の第 18 章第 6 偈の例と同じく羅什によって意識されていると考えられる。そのため、「諸法実相」の語が見られる注釈部分も、羅什によって修正が加えられている可能性が高い。

また、それ以外の可能性としてはこの注釈が『青目註』の原典的な記述であり、偈頌はそのような解釈に沿うよう意識されたということも考えられるが、その場合には「諸法実相」よりも上記 ABh の注釈のように「勝義」を用いる方が中観派の解釈として妥当であろう。

以上を総合すると、『青目註』では否定的な表現によってのみ示される MMK の涅槃観について、肯定的な表現を用いることで解釈しようと試みており、そこには羅什の意図が強く反映されている痕跡が認められる。そして、その証左となるのが「諸法実相」である。羅什はこの着想に基づき、否定的な論理によってしか表現しえない MMK の思想を説き明かそうとしていると考えられる。また、涅槃はその諸法実相を喩えた異名の 1 つとして解釈されている。

さらに、『青目註』の涅槃解釈には ABh からの影響も認められたが、これについては ABh の解釈をそのまま踏襲するのではなく、ABh を参照しつつより整合性の伴った解釈となるよう修正が加えられていた。それは灰身滅智である無余涅槃という否定的に表現された涅槃を大乘の涅槃として示す ABh の解釈を、有余涅槃に置き換えるというものであった。また、これについても注釈で「諸法実相、畢竟空を得れば、諸戲論は則ち滅す。(中

略) 実相の方は是くの如し」というように諸法実相の語が見られることから羅什の解釈が反映されている可能性が高い。

以上の理由から、『青目註』に見られる「涅槃即生死、生死即涅槃。」という一節は、MMKの涅槃観や ABh の注釈、さらには諸法実相という独自の思想に基づいて表現された羅什による涅槃解釈であると考えられる。

4.3 『青目註』における戯論の用例

4.3.1 papañca, prapañca、戯論

続いて『青目註』における戯論解釈の独自性について考察していく。戯論 (prapañca) は MMK の思想を論じるうえで極めて重要な位置を占める語であり、特に帰敬偈で用いられていることで知られる。この帰敬偈では八不¹⁶という形で縁起が表現されており、さらにその縁起とは「戯論が寂滅している (prapañcopaśama)」のものであると説かれている。

この MMK における prapañca について諸先学による現代語訳を参照すると「言語的多元性」「ことばの虚構」(ともに梶山 [1969])、「想定された論議」(三枝 [1984])、「形而上学的論議」(中村 [1980])、「言語的展開」(立川 [2007])¹⁷などの訳例がある。

これらの訳例によれば、この戯論という語がことばと密接に関わりのある単語であることが分かる。そして、MMK においてそれは滅せられるべきものであると説かれているのである。このことから、MMK にとって「戯論の寂滅」とは、その思想の中核である縁起を明らかにするための重要な目的のひとつであるといえよう。

そのため、当然この語についてはすでに多くの先行研究が存在するのだが、その明確な語義あるいは用法については未だ明らかになっていない点も少なくない。その理由としては、MMK の中で戯論はそれほど頻繁に言及されておらず¹⁸、さらにこの語がどういう意味を持つものであるのかということが具体的に説明されていないということが挙げられる。

そもそも、この戯論という語自体は Nāgārjuna 以前にも古くから様々な仏典において用いられているものであり、ニカーヤではパーリ語の papañca という形で広く用例が見受けられる。しかし、この papañca もその原義は明らかになっておらず、訳例も「戯論」の他に「妄想」「障礙」「障害」など、訳者によって様々である。

また、この「戯論」という漢訳についても、その淵源が誰によるものであるか定かではない。たしかに、「戯論」の他にも「虚偽」「妄想」などの訳例は見られるが、やはりこの「戯論」という訳語の影響が多くの典籍に強く反映されており、現代においても prapañca といえば「戯論」とそのまま翻訳するのが一般的である。少なくとも戯「論」とされている以上、先述した現代語の訳例と同様、ことばとの関係性の上で理解されているものと考えられる。

以上のように、中観派の典籍に限らず、戯論という語の解釈は多岐に渡っており、その正確な意味を規定することは容易ではない。しかし、そこでひとつの手掛かりとして、数ある MMK 注釈書群の中からひとつの注釈書を選び、その戯論の用法、用例を考察することで、当該注釈書における解釈として MMK の戯論解釈の一例を示すことは可能であると思われる。以上の理由から、数ある MMK 注釈書群の中でもとりわけ特徴的な戯論解釈が見られる『青目註』に焦点を当て、この注釈書が戯論をどのように捉え、さらにそれは

MMK をどのように解釈したことに起因するののかということについて考察を試みたい。

4.3.2 MMK における戯論と『青目註』の解釈

MMK における *prapañca* (戯論) の現代語訳の例を先に挙げたが、このサンスクリットの語義について改めて辞書を確認すると、まず *A Sanskrit-English Dictionary* (Monier) では“expansion, development, manifestation, manifoldness, diversity, amplification, prolixity, diffuseness, copiousness, appearance, phenomenon, the expansion of the universe, the visible world, ludicrous dialogue, deceit, trick, fraud, error”¹⁹とあり、*Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) では“spreading out, enlargement, activity, frivolous talk, falsehood, the error of false statement”²⁰などの用例が挙げられている²¹。

これらの用例を踏まえると *prapañca* は必ずしもことばにまつわる語義ばかりを持つものではなく、本来的には「多様性 (manifoldness)」、「拡張 (spreading out)」などを意味する語であることがわかる。前述の「言語的多元性」や「言語的展開」といった現代語訳もこのような意味に基づくことによるものであろう。他方、ことばとの関係性を示す用例としては Monier の“ludicrous dialogue”、BHSD の“frivolous talk”などがあり、これは漢訳の「戯論」という字義とも対応する。

また、MMK における戯論について注釈書を参照すると、まず ABh では「ことばを特徴とした戯論」²²という一節が見られ、PP でもこの表現が用いられている²³。さらに BP では「そこで汝は『生はそれであり、老死はこれである』とどうして戯論して語るのか。」²⁴とあり、PSP では *prapañca* を「ことば (*vāc*)」と言い換え、「なぜなら戯論とはことばであり、諸々の意味を展開 (*prapañcayati*) するのであるから」²⁵と述べている。以上のように多くの MMK 注釈書は戯論をことばと関連付けて解釈するという点で共通している。

それでは、上記のように解釈されるこの戯論という語は MMK 本文の中ではどのような形で用いられているのだろうか。この語が MMK においてそれほど頻繁に言及されていないことはすでに述べたが、その中でも比較的、戯論が主体的に扱われている箇所を挙げるとすれば第 18 章の第 5 偈、第 9 偈が適当であると思われる。なぜならこの 2 偈では戯論がどのようなはたらきを持つものか、そしてその戯論が寂滅するとはどういうことなのか論じられているからである。

よって、以下ではその 2 偈について考察すると同時に、『青目註』がどのような注釈を施しているかを同時に見ていく。

[MMK Chap.18 v.5] Ye [2011a] p.302

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ/
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate//

業と煩惱が尽きると解脱が (ある)。業と煩惱は分別から (起こる)。

それら (の分別) は戯論から (起こる)。しかし戯論は空性において抑止される。

[MMK Chap.18 v.9] Ye [2011a] p.304

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam/
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam//

他に縁ののではなく、寂靜で、諸戲論によって戲論されず、
分別を離れ、多義でない。これが眞実の特質である。

『青目註』第 18 章第 5 偈 T.30 p.23c28, 24c6

業煩惱滅故 名之爲解脱 業煩惱非實 入空戲論滅 [5]

諸煩惱及業滅故。名心得解脱。是諸煩惱業。皆從憶想分別生無有實。諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相畢竟空。諸戲論則滅。是名說有餘涅槃。實相法如是。

『青目註』第 18 章第 9 偈 T.30 p.24a7, 25b8

自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相 [9]

寂滅相故。不爲戲論所戲論。戲論有二種。一者愛論。二者見論。是中無此二戲論。二戲論無故。無憶想分別。無別異相。

まず第 5 偈であるが、ここでは業と煩惱は分別から起こり、さらにその分別は戲論から起こると説かれている。そして戲論は空性において滅するという。

ここで「分別」と訳した *vikalpa* は、主な意味として“*alternation, alternative, variation, combination, variety, diversity, manifoldness, difference of perception, distinction, indecision, irresolution, doubt, hesitation*”²⁶などがある。また、梶山 [1983] はこの単語について「仏教の術語としてのヴィカルパに最も近い現代語を求めれば、それは『判断』であろう。」²⁷とする。

判断とは複数の対象から特定のものを選択することであるから、判断が成立するには常に対象が複数であることが求められる。「分別 (*vikalpa*) は戲論 (*prapañca*) より起こる」とはすなわち、ことばによって多様に区別立てされた対象を「これは A、あれは B」と判断することを意味する。しかし、そのようにして認識される対象の世界はことばによって引き起こされた虚構に過ぎない。

この『青目註』の第 5 偈については先に 4.2.3 でも挙げたが改めて確認すると、まず偈頌が意識されており、サンスクリットでは「業と煩惱は分別から起こり、それら (の分別) は戲論から起こる」とある部分が漢訳では見受けられず、代わりに「業と煩惱は実に非ず」とされている。しかし、これに関しては注釈に「是の諸の煩惱と業とは皆な憶想分別より生じて実有ること無し。諸の憶想分別は皆な戲論より生ず。」とあることから、『青目註』も「業と煩惱の根拠として分別があり、さらにその分別の根拠として戲論がある」と解釈していることがわかる。それゆえ、解釈としては MMK に示された字義通りであると言える。

続いて第 9 偈には「諸戲論によって戲論されず (*prapañcair aprapañcitam*)」とある。これはつまり、戲論に「戲論する」という側面と「戲論される」という側面の 2 つの側面があることを意味する。前述の通り我々が世界を対象として認識できるのは、その対象がことばによって名称を付され、多様に分節化されていることによる。そして、その認識された対象をさらに言語化して表現することによって我々は無限に世界を多様化させていく

のである。

このような戯論の特徴については Schmithausen [1987] で以下のように述べられている。

‘prapañca’ is used in the sense both of what is or may be the object of prolific conceptualization (etc.) (*prapañcya) and of what is the subject (or, more probably: the subjective act) of prolific conceptualization (etc.) (*prapañcaka or *prapañcana (?))²⁸

つまり戯論には多様に概念化された対象 (object) と、主体的 (subjective) に概念化するはたらきという 2 つの意味があるということである。これは上記の MMK に示された戯論解釈と一致する。

また、この偈頌に関して『青目註』を確認すると、「諸戯論によって戯論されず」という箇所が「(寂滅にして) 戯論無し」と漢訳されているが、注釈部分に「戯論の為に戯論せられず」とあることから、こちらも MMK に沿った戯論解釈をしていると分かる。

また、『青目註』はこれとは別に戯論を 2 種に分けて解釈している。この注釈によれば戯論は愛論と見論の 2 種に分けられるという。このような分類は他の注釈書には見られないものである。

これについて、冒頭でふれたパーリ語の papañca の用例を確認すると、パーリの注釈文献では papañca が愛 (tañhā)、見 (diṭṭhi)、慢 (māna) の三種煩惱として説明されている²⁹。さらに、それらのうち上記『青目註』の注釈のように愛と見の 2 種で戯論 (papañca) を説明したものとしては *Mahāniddeśa* (MNd) にその一例が見られ、南伝大蔵経では次のように翻訳されている。

障礙なるものとは則ち障礙なり。〔これに〕 (一) 愛障礙なるものと (二) 見障礙なるものとあり。³⁰

パーリ語の papañca にも様々な訳例があることはすでに述べたが、ここでは「障礙」と訳されている。この papañca について *Pali - English Dictionary* (PTSD) を参照すると “expansion, diffuseness, manifoldness, obstacle, impediment, illusion, obsession, hindrance to spiritual progress”³¹ などの用例が挙げられており、上記の「障礙」とも対応する。しかし、サンスクリットの prapañca のようにことばと関連付けられた用例は見受けられない。

このような papañca と prapañca の異同について雲井 [1997] は「原始仏教では通常、障礙、妄想の意味。大乘仏教では重要な術語の一つで、その代表的漢訳語として戯論 (けるん) が与えられる。ニカーヤにおける papañca を、そのまま戯論と訳して適切かは問題なしとしない」³²と慎重である。また、MMK の翻訳では prapañca を「形而上学的論議」と訳していた中村元も、この papañca に関しては「ひろがる妄想」³³と異なった訳をしており、「papañca.これははなはだ訳しにくい語である。(中略) 原始仏教における原義と、後代における発展とを考慮して訳してみたつもりである。」³⁴と注記している。

さらに、PTSDは *prapañca* が *prapañc* (to spread out) に由来するのに対して、*papañca* は *pada* と関連する語で「足の前にあるもの」「歩行を妨げるもの」を意味するとしてエティモロジカルな見地から両者の違いを指摘している³⁵。

また、上記 MNd の愛障礙、見障礙の原文はそれぞれ *taṇhāpapañcasamkhā* と *ditṭipapañcasamkhā* であるが、この *papañcasamkhā* という表現に関して櫻部 [1991] は *Suttanipāta* (Sn) の “*saññānidānā hi papañcasamkhā*”³⁶ という一節を例に「*samkhā* の意味は明瞭ではないが、*samkham gacchati* が to be termed, to be put into words の意に解せられることから、理解し得るかと思う。」³⁷としたり、また、「この *samkhā* は、*papañca* (虚妄に区別立てして対象をとらえること) *saññā* (それを想念すること) と並挙されて、『それをことばにしていうこと』という程の意味に解すべきものではなからうかと思う。」³⁸という見解が述べられている。

さらに、Sn の *saññānidānā hi papañcasamkhā* について廣澤 [1997] では「じつに名称にもとづいて戯論による観念が起こる」³⁹と翻訳されており、ここでは *saññā* が「名称」、*samkhā* が「観念」として理解されている。そして同論は「このような初期仏教の『戯論』の意味をふまえておくと、判断が成立することは『名称』による意識の拡がりであり、それを『戯論』と考えているようである。」⁴⁰とする。

このように、*prapañca* とは語源的に異なるルーツを持つとの指摘もある *papañca* であるが、ことばによって引き起こされる意識のひろがり、あるいはことばによって表現された意識のひろがりと説明されることから、*prapañca* と同様に *papañca* もまたことばとの関係性において理解されるべきものであると分かる。

以上のように、『青目註』における愛論、見論という戯論の分類が必ずしも『青目註』独自のものではなく、それはパーリ文献にも用例が見られるものであり、そこでもことばとの関係性において理解されていると分かる。そして、上記に基づいてこれら 2 語の語義を考えるならば、まず愛論とは名称によって多様化された対象に執着することであり、見論はそのような執着に基づいて示される謬見といった意味ではないかと推察される。また、このような解釈は MMK に示される「戯論によって戯論される」という戯論解釈に基づくものであると言える。

4.3.3 『青目註』独自の戯論の用例

前項では戯論に関する言及が見られる例として第 18 章の 2 つの偈頌を挙げ、そこで Nāgārjuna が戯論をどのように説明しているか、そしてそれが『青目註』ではどのように解釈されているかについて考察した。

次に、ここでは『青目註』における戯論の特徴的な用例をきっかけとして考察を行いたい。その特徴的な用例とは、偈頌自体に戯論が用いられていない場合でも、注釈部分で戯論が用いられているというものである。そもそも注釈書とは、当然のことながら特定のテキストの内容について注釈者による解説が述べられるものであるから、その内容はテキストの語義解釈が中心となる。つまり、前項に挙げた第 18 章の 2 偈では MMK のテキストに *prapañca* の語があるから注釈部分でも戯論について言及されているのである。しかし、以下に挙げる例では *prapañca* に関する言及が MMK には無いのに、戯論という語が注釈

部分で使用されているのである。このような例はたとえば『青目註』との類似性が指摘される ABh や BP といった初期の MMK 注釈書と言われる注釈書ではあまり見受けられない。

以上の理由から、それらの用例に基づいて、MMK で *prapañca* について言及されていない偈頌に対して戯論を用いて注釈することによってどのような解釈が成り立つか、さらにそれは戯論をどのように解釈したことによるものであるかを検討していく。

実際に *prapañca* の用いられていない偈頌に、『青目註』が「戯論」を用いて注釈をしている箇所は以下の 6 つである。

①第 4 章第 5 偈 T.30 p.6c26

無因而有色 是事終不然 是故有智者 不應分別色 [5] ⁴¹

若因中有果因中無果。此事尚不可得何況無因有色。是故言無因而有色。是事終不然。是故有智者。不應分別色。分別名凡夫。以無明愛染貪著色。然後以邪見生分別戲論說因中有果無果等。今此中求色不可得。是故智者不應分別。

②第 5 章第 8 偈 T.30 p.8a5

淺智見諸法 若有若無相 是則不能見 滅見安隱法 [8] ⁴²

若人未得道。不見諸法實相。愛見因緣故種種戲論。見法生時謂之爲有。取相言有。見法滅時謂之爲斷。取相言無。智者見諸法生即滅無見。見諸法滅即滅有見。是故於一切法雖有所見。皆如幻如夢。乃至無漏道見尚滅。何況餘見。是故若不見滅見安隱法者。則見有見無

③第 7 章第 17 偈⁴³ T.30 p.10c11

若法衆緣生 即是寂滅性 是故生生時 是二俱寂滅 [17] ⁴⁴

衆緣所生法。無自性故寂滅。寂滅名爲無。此無彼無相。斷言語道滅諸戲論。

(中略)

汝雖種種因緣欲成生相。皆是戲論非寂滅相。

④第 9 章第 12 偈 T.30 p.14b8

眼等無本住 今後亦復無 以三世無故 無有無分別 [12] ⁴⁵

思惟推求本住。於眼等先無。今後亦無。若三世無。即是無生寂滅不應有難。若無本住。云何有眼等。如是問答。戲論則滅。戲論滅故。諸法則空。

⑤第 10 章第 16 偈 T.30 p.15c24

若人說有我 諸法各異相 當知如是人 不得佛法味 [16] ⁴⁶

(中略) 若人說我相。如犢子部衆說。不得言色即是我。不得言離色是我。我在第五不可說藏中。如薩婆多部衆說。諸法各各相。是善是不善是無記。是有漏無漏有爲無爲等別。異如是等人。不得諸法寂滅相。以佛語作種種戲論

⑥第 15 章第 6 偈 T.30 p.20a23

若人見有無 見自性他性 如是則不見 佛法眞實義 [6] 47

若人深著諸法。必求有見。若破自性則見他性。若破他性則見有。若破有則見無。若破無則迷惑。若利根著心薄者。知滅諸見安隱故。更不生四種戲論。是人則見佛法眞實義。是故説上偈。

これらの例を参照すると、各偈頌の内容に然したる共通点は無く、該当箇所もテキスト全体に広く散見しているため文脈としての繋がりも認められない。しかしながら、その内容としては以下の3種に分類することができる。

- a. 戲論の生じる経緯を説明したもの → ①、②
- b. 戲論の寂滅について説明したもの → ③、④、⑥
- c. 反論者の説を「戲論である」と批判するもの → ⑤

a. 戲論はどのように生じるか

順に考察していくと、まず a ではあらゆるものごとにおいて有や無を論じる立場に対して戲論を用いることで批判している。このように、存在の有無を是認する分析的思考が MMK において一貫して批判されていることはすでに述べた。そして、そのような MMK の思想に基づいて、まず①の注釈ではいわゆる因中有果論と因中無果論の「因の中に果がある／ない」という論争を戲論であるとしている。ここで戲論が用いられている根拠としては、偈頌で「分別」について言及されていることから、前述の「分別は戲論より起こる」という MMK 第 18 章第 5 偈に示される分別と戲論の関係が想起されたことによると思われる。

次に②であるが、まず注釈に「諸法実相」の語が見られることから、ここでは有か無かという分析的思考を離れた勝義の立場が「諸法実相」であるのに対して、有無を分別する立場が「戲論」であるという関係性で両者が理解されていると分かる。

また、戲論については「愛見の因縁の故に、種々に戲論す」と説明されている。これは前述の「戲論に二種あり。一には愛論、二には見論なり。」という注釈と同様の戲論解釈に基づいているものと思われる。つまり、愛（論）によって虚妄に分別された世界に執著し、「有である」、「無である」といった見（論）を起こすと説明しているのである。

b. 戲論の寂滅

続いて b であるが、そもそも「いかにして戲論を滅するか」ということに関して、MMK では前述の第 18 章第 5 偈で「戲論は空性において滅する」と説かれるのみで、具体的にどのようにすれば戲論が滅するのかということについては言及されていない。しかし、『青目註』では③に「言語の道を断じ、戲論を滅す」とあり、④に「是の如く問答すれば戲論は則ち滅す」とあるように、どうすれば戲論が滅せられるか、あるいは戲論が滅するとはどういうことなのかが論じられている。

まず③によれば「言語の道を断じ、諸戲論を滅す」とあることから、『青目註』では戲論がことばをきっかけとして生じるものとして理解されていることがわかる。また④では偈頌に「有無の分別」とあることから、①の例と同様にここでも分別との関係に基づいて戲

論が理解されていると考えられる。そして⑥では有と無、自性と他性という4種を区別立てて見てしまうことを戯論であるとし、利根の者は執着が薄いためそれが起こらないと説かれている。

以上を見てみると、①②⑥ではそれぞれ「無明、愛染を以て色に貪著し、然る後に邪見を以て分別、戯論を生ず」、「愛見の因縁の故に種種に戯論す」、「若し人が深く諸法に著すれば、必ず有の見を求む」とあることから、いずれも執着（愛）から謬見を生じるという一連のプロセスで戯論が理解されている。そして、それらの謬見とはつまり Nāgārjuna に対する反論者の主張である。

このように反論者の主張を戯論であるとする用例は MMK 本文の中でも以下の2偈に見受けられる。

[MMK Chap.11 v.6] Ye [2011a] p.186

yatra na prabhavanty ete pūrvāparasahakramāḥ/
prapañcayanti tāṃ jātiṃ taj jarāmarāṇaṃ ca kim//

前、後、同時というこれらの次第が成り立たない場合に
どうしてその生と、その老死を戯論するのか。

[MMK Chap.22 v.15] Ye [2011a] p.378

prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītaṃ avyayam/
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam//

戯論を超越していて、不壊なる仏を戯論する者たちは
すべて戯論に害されていて如来を見ない。

ここで興味深いのは、どちらの偈頌も反論者の説を戯論であるという場合には「戯論する (prapañcayanti)」という動詞の形で prapañca を用いている点である。これは先に示した戯論に「戯論する」という側面と、「戯論される」という側面があるという考えに基づけば、前者を表わした例であると言える。つまり、ここでいう「戯論する」とは、本来的には分析的思考を離れているものを、ことばによって対象化して論じることを意味している。しかし、そのようにことばとして示された主張も戯論に過ぎないと Nāgārjuna は批判しているのである。

そして、先に挙げた『青目註』の用例は戯論をそのようにして用いようとする傾向がとりわけ顕著である。このことから、『青目註』が戯論を用いて注釈する場合には MMK で本來說かれている意味の他に、この語を対論者の説を排斥するための定型句としても用いていると考えられる。そして、そのような説に対して中観派の立場から論駁を述べ、「是の如く問答すれば、戯論は則ち滅す。戯論が滅するが故に、諸法は則ち空なり。」というように MMK の空を論じるきっかけとしているのである。そのため、『青目註』における戯論とその寂滅はよりプラクティカルなものとして理解されていると言える。

c. 他学派への論難

上記のような対論者の主張を戯論として批判する『青目註』の手法がより明確な形で示

されているのが c である。ここでは犢子部と薩婆多部（説一切有部）という特定の部派名が挙げられ、その教説が引用されている。そして、それは何物も本来的には寂滅しているということを知らない者たちによって説かれたものであり、その教説がとりもなおさず戯論であると述べられている。

また、この注釈には「仏語を以て種々の戯論を作す」とある。これはたとえ仏教の教理に基づいて示されたことばであっても、それが誤ったものであれば戯論として批判されるべきものであると『青目註』では解釈されていることを意味する。

以上の事からやはり『青目註』において戯論は対論者の説を論難する際の定型表現、あるいは対論者による謬見の代名詞として用いられていることが分かる。そして、『青目註』がこのように特徴的な手法で戯論を用いる背景には、この注釈書が「戯論の寂滅」を MMK の思想における重要な目的として捉えていたという可能性が考えられる。それを示す根拠として第 25 章の末尾に以下のような記述が見られる。

『青目註』第 25 章第 24 偈 T.30 p.36b12

従因縁品來。分別推求諸法。有亦無。無亦無。有無亦無。非有非無亦無。是名諸法實相。亦名如法性實際涅槃。是故如來無時無處。爲人説涅槃定相。是故説諸有所得皆息。戯論皆滅。

これによれば、『青目註』では MMK の主要な思想が第 1 章から第 25 章までの中に説かれていると解釈されており、その中でも「戯論の寂滅」を最終的な目標として位置付けていたと分かる。そして、ここでいう「戯論の寂滅」とは MMK の思想として説かれる「ことばによる分析的思考からの遠離」という目的の他に、「論争における他学派の教説の排斥」という『青目註』独自の目的も含まれているのである。

また、このような戯論の用法が『青目註』において成立するのは、同書が *prapañca* を形を持って表現された「ことば」として捉えていることに大きな要因があると思われる。そもそも *prapañca* は前述のように必ずしもことばと関連付けて理解されるだけでなく、「多様性」や「拡張」といった意味も持つ語である。また、Scmithausen [1987] では“prolific conceptualization”⁴⁸ というように *conceptualization*（概念化）として理解されており、MMK 第 18 章第 9 偈の「諸戯論によって戯論されず (*prapañcair aprapañcitam / spros pa kyis ma spros pa*)」を Lindtner [1981] は“Unconceptualized by conceptualization”⁴⁹ と翻訳している⁵⁰。

MMK における *prapañca* には以上のような解釈も存在する一方で、『青目註』は他学派によって述べられた教理を「戯論である」と批判しているのである。このような『青目註』の言語観については他の用例と併せて次章で検討する。

4.4 涅槃と戯論に見る『青目註』の解釈

以上、『青目註』に独自の解釈が見られる例として涅槃と戯論を挙げ考察してきた。その内容を再度まとめると、まず涅槃について『青目註』では「生死即涅槃」という特徴的な表現が見られた。そして、それは「輪廻には涅槃といかなる区別も存在しない」という

MMK の涅槃觀に基づいたものであると同時に、「諸法実相」という独自の解釈に基づいて否定的な表現でしか示されない MMK の思想を、肯定的な表現で示そうとする羅什の意図が反映されているという可能性を検討した。また、そこには ABh からの影響も見られたが、これについても『青目註』の解釈に沿ったものとなるよう羅什によって修正が加えられている痕跡が確認された。

他方、戲論については、愛論、見論という他の注釈書には見られない解釈が『青目註』では見られたが、それはパーリ文献の *papañca* に類似した用例が見られることが確認された。また、『青目註』における戲論は MMK 本来の意味の他に、他学派の誤った教説を批判する際の定型句として用いられている点に最大の特徴があった。

以上のように、『青目註』は注釈書として MMK の思想に依拠しつつも、そこからさらに発展させた解釈を披歴している。そして、それは BP をはじめとした他の MMK 注釈書には見られないものである。

このことから、いずれも ABh との類似が指摘される BP と『青目註』であるが、前者の解釈は PP、PSP といった後代の注釈書にも伝承され、中観派の法流の中に位置付けられることが前章までの考察で確認された。それに対して後者は、BP と同じく ABh の解釈に影響を受けつつも、上記の法流に属さない独自の解釈の伝承を保持しているということが以上の考察により明らかになった。

¹ [MMK Chap.16 v.10] *na nirvāṇasamāro po na saṃsārāpakarṣaṇam/ yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇam kiṃ vikalpyate/ / (Ye [2011a] p.254)*

涅槃と構想することがなく、輪廻が否定されることもない。およそ、そのような所ではいかなる輪廻、いかなる涅槃が分別されるだろうか。

² 羅什以前に訳出された可能性がある例としては東晋代の失訳經典とされる『仏説淨業障經』に次のような記述がある。「觀於繫縛即是解脫。觀於生死即涅槃界。是則名爲淨諸業障。」(T.24 p.1098a) しかしながら、文脈を鑑みるに上記羅什の用例とは解釈が異なるものと思われる。

³ D.178a6, P.221b7

⁴ 梶山 [1979a] p.244

⁵ 『大藏經全解説大事典』 p.87

⁶ D.188b1, P.235a5

⁷ *med pa dang/ dbu ma pa dag la yang khyad par yod do/ (D.188b2, P.235a7)*

⁸ 梶山 [1967] p.320

⁹ *po'i*] S ; *po* DCPN (資料篇 p.136 fn.10 参照)

¹⁰ 1.3.3 においても注記した通り、『青目註』の第 18 章はまず冒頭に全部で 12 ある偈頌をすべて列挙してから、順に注釈を述べていくという構成になっている。そのため、実際に偈頌とそれに対する注釈とは繋がって記載されているわけではない。ここでは便宜上、偈頌の直後に該当する注釈部分を記載した。また、これ以後で『青目註』第 18 章の偈頌と注釈が併記されている場合も同様である。

¹¹ 第 21 章第 2 偈では羅什は *janman* を「生」と漢訳している。

[MMK Chap.21 v.2] *bhaviṣyati katham nāma vibhavaḥ sambhavaṃ vinā/ vinaiva janma maraṇam vibhavo nodbhavaṃ vinā/ / (Ye [2011a] p.348)*

実に壊滅は発生なくしてどうしてあるだろうか。生なくして死が (あるだろうか)。壊滅は

出生なくして（存在し）ない。

『青目註』第21章第2偈 T.30 p.27c18

若離於成者 云何而有壞 如離生有死 是事則不然 [2]

¹² 四谷 [2000] は羅什による「実相」の訳語のヴァリエーションとして、『仏教語大辞典』の「諸法実相」の項目に基づき *dharmatā*、*gambhīra-dharmatā*、*dharmā-lakṣaṇa*、*dharmā-tathatā*、*bhūta-naya*、*dharmā-svabhāva*、*prakṛti*、*tattvasya-lakṣaṇa* を挙げる。（四谷 [2000] p.26）

¹³ 四谷 [2000] p.33

¹⁴ 丹治 [1982] p.88

¹⁵ ci] S ; ji DCPN (資料篇 p.115 fn.9 参照)

¹⁶ *anirodha* (不滅)、*anutpāda* (不生)、*anuccheda* (不斷)、*aśāsvata* (不常) *anekārtha* (不一)、*anānārtha* (不異)、*anāgama* (不来)、*anirgama* (不去) の8種であるが、チベット語訳、漢訳ではそれぞれ順序が異なっている。

¹⁷ それぞれ梶山 [1969] p.47、三枝 [1984] p.85、中村 [1980] p.320、立川 [2007] p.28

¹⁸ 帰敬偈の他に MMK で *prapañca* について言及されているのは第11章第6偈、第18章第5偈および第9偈、第22章第15偈、第25章第24偈の5カ所である。

¹⁹ Monier p.681c

²⁰ BHSD p.380

²¹ しかし、BHSD のこの項目ではまず“*Prapañca...*) is a word which in Pali and BHS is very hard to define; a careful and searching study of the Pali is needed, and has not been made. Northern translations are unusually bewildering;” (BHSD p.380) と説明されており、さらに以下に挙げられている同語の訳例のいくつかについては、チベット語の *spro pa* を参照したものと示されている。

²² *mngon par brjod pa'i* (*pa'i P ; pa D*) *mtshan nyid kyi spro pa* (D.72a1 P.83b7)

²³ D.190a4, P.237b3

²⁴ *de la khyod skye ba ni de yin rga shi ni de yin zhes ci'i phyir spro par byed cing rjod* (*rjod D ; brjod P*) *par byed/* (D.212b1, P.240a6)

²⁵ *prapañco hi vāk prapañcayati arthān* (LVP [1903–13] p.373.9)

²⁶ Monier p.955b

²⁷ 梶山 [1983] p.306

²⁸ Scmithausen [1987] p.510 fn.1405B

²⁹ Cf. 中村 [1984] p.394、櫻部 [1991] p.111、雲井 [1997] pp.561-562

³⁰ 南伝大蔵経 Vol.43 p.141 “*papañca yeva papañcasamkhā taṇhāpapañcasamkhā di-ṭṭipapañcasamkhā*” MNd.344.26

³¹ PTSD p.412

³² 雲井 [1997] p.560

³³ 中村 [1982] p.117

³⁴ *ibid.* pp. 261-262

³⁵ “[in its P. meaning uncertain whether identical with Sk. *prapañca* (*pra+pañc* to spread out; meaning “expansion, diffuseness, manifoldedness”; cp. *Papañceti* & *papañca* 3) more likely, as suggested by etym. & meaning of Lat. *im-ped-iment-um*, connected with *pada*, thus perhaps originally “*pa-pad-ya*,” i.e. what is in front of (i.e. in the way of) the feet (as an obstacle)]” (PTSD p.412)

³⁶ Sn. p.170.13

³⁷ 櫻部 [1991] p.117

38 *ibid.*

39 廣澤 [2007] p.65

40 *ibid.* p.65

41 [MMK Chap.4 v.5] *niṣkāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva naivopapadyate/ tasmād rūpagatān kāṃścin na vikalpān vikalpayet//* (Ye [2011a] p.70)

さらに、原因の無い色はいかにしても決して成り立たない。それゆえ色について、いかなる分析的思考も考えるべきではない。

42 [MMK Chap.5 v.8] *astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ/ bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṃ śivam//* (Ye [2011a] p.82)

しかるに諸事物の有と無を見る智慧の劣った彼らは、見られるべきものの寂滅という吉祥を見ない。

43 前述 2.2.5 注 17 に記載した通り『青目註』は第 7 章第 7 偈を 2 つの偈頌に拡張しているため、それ以降の偈頌の順番が他本と 1 つずつずれている。よって、この偈頌は他本では第 17 偈ではなく第 16 偈となる。

44 [MMK Chap.7 v.16] *pratītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ svabhāvataḥ/ tasmād utpadyamānaṃ ca śāntam utpattir eva ca//* (Ye [2011a] p.116)

およそ縁りて存在するものはなんであれ、自性としては寂滅している。それゆえ現に生じつつあるものも寂滅しており、生も（寂滅しているに）他ならない。

45 [MMK Chap.9 v.12] *prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāmpratam cordhvam eva ca/ na vidyate 'sti nāstīti nirvṛttās tatra kalpanāḥ//* (Ye [2011a] p.156)

見るはたらきなどより以前にも、同時にも、以後にも存在しないものについて、「有である」「無である」といった分別はそこでは止んでいる。

46 [MMK Chap.10 v.16] *ātmanaś ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak/ nirdiśanti na tān manye śāsanasyārthakovidān//* (Ye [2011a] p.176)

我について、あるいは諸事物について、それとともにある、あるいは異なって別なものであると説示する者たち、彼らを教えの意義に長けている者たちであると私は考えない。

47 [MMK Chap.15 v.6] *svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca/ ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane//* (Ye [2011a] p.238)

自性と他性、事物と非事物を見る者たち、彼らは仏の教説において真実を見ない。

48 Scmithausen [1987] p.510 fn.1405B

49 Lindtner [1981] p.209

50 同論文はチベット語訳 BP からの英訳。

第5章 他本との比較に見る『青目註』の独自性

5.1 『青目註』と『十二門論』

前章では涅槃と戲論という観点から『青目註』の独自性について考察した。そして、ここでは他学派の教説を批判する際の定型句として戲論を用いるという他本には見られない戲論の用例が確認された。このような『青目註』による反論者への批判は、戲論の他にもいくつかのヴァリエーションが見られる。

『青目註』第1章第2偈 T.30 p.2b20
諸法自性不在衆縁中。但衆縁和合故得名字。

『青目註』第2章第25偈 T.30 p.5c11
因去法有去者。因去者有去法。因是二法則有可去處不得言定有。不得言定無。是故決定知。三法虚妄。空無所有。但有假名。如幻如化

『青目註』第8章第6偈 T.30 p.12c14
問曰。若作者不定。而作不定業有何咎。
答曰。一事無尚不能起作業。何況二事都無。譬如化人以虚空爲舍。但有言説而無作者作業。

『青目註』第9章第3偈 T.30 p.13b28
言神在身内。但有言説虚妄無實。(中略)離苦樂等先有神者。但有言説虚妄無實。

このように、上記の例では反論者の主張や世間一般における慣習的な表現が「ことば(言説/名字/仮名)があるのみ」と批判的に述べられている。また、これらの記述はいずれも ABh には見られないものである。特に第1章第2偈に関しては本項 1.4 でも論じた通り、ABh と『青目註』にのみ偈頌の順序に一致が見られる箇所であるにもかかわらず、注釈の内容が相違しているのである。

以上のことから、ことばをめぐる問題への言及は『青目註』の注釈における特徴の1つであると言える。たしかに MMK は戲論の他にも仮説 (prajñapti) や言語慣習 (vyavahāra) など、ことばとの関わりからその思想が論じられることの多い典籍であるから、その注釈書でことばへの言及が目立ったとしてもそれほど不思議ではない。

しかし、その一方で MMK の思想に大きく依拠しつつも全くと言っていいほど、ことばについて言及しない典籍もある。それが『十二門論』である。『十二門論』は MMK と同じく Nāgārjuna の著作とされ、『青目註』同様、鳩摩羅什による漢訳のみが現存しているが、現代では Nāgārjuna の真作ではないと見るのが一般的である¹。

全体的な構成としては12の章(門)からなっており、仏教内外の教説に対する空の立場からの批判が主な内容となっている。また、この論書には全部で26の偈頌が各章で挙げられているが、その多くが MMK の偈頌と同一の内容となっている。それはつまり、MMK の偈頌がそれとは明記されず、あくまで『十二門論』の偈頌として転用されているという

ことである。しかしながら、前述のように戯論や仮説といったことばにまつわる術語についてはまったく言及されておらず、「ことばがあるのみ」という批判もされていない。

また、本項 1.2.1 および 2.2.2 においても若干触れたが、『十二門論』には『青目註』や ABh の記述とも一致する内容が少なからず見受けられる。この奇妙な事実に基づいて Lindtner [1982] は”no doubt that (nearly) all the verses were originally composed by Nāgārjuna (MK, ŚS) there are in my opinion several good reasons for maintaining that the author of the commentary (most probably identical with the compiler of the verses) is not Nāgārjuna but rather *Piṅgala.”²として、『十二門論』の注釈 (commentary) 部分を青目 (*Piṅgala) によるものと見る。これについて同論文は序論に挙げた通り ABh の著者も青目としていた³。このことから同論文は、結果的に ABh と『十二門論』のどちらの注釈も青目によって述作されたという可能性を示唆していることになる。

よって本章では ABh、『十二門論』との比較を通じて、上記のような『青目註』の解釈の独自性について前章とは異なった視点から論じていく。

5.2 第 7 章における解釈の異同

5.2.1 各典籍に見られる異同関係

ここからは MMK 第 7 章とそれに対する『青目註』、ABh の注釈について検討していく。この第 7 章に焦点を当てる理由は、全部で 26 ある『十二門論』の偈頌のうち、実に 11 偈がこの MMK 第 7 章の偈頌と一致するからであり、また注釈部分についても『青目註』および ABh との一致が広く認められるからである。

具体的には、まず『十二門論』では第 4 門において 10 の偈頌が説かれており、そのうち冒頭の偈頌を除く、9 偈がそれぞれ MMK 第 7 章の第 1、4、5、6、7、9、10、11、12、13 偈と一致する。そして第 12 門では偈頌が 1 つだけ説かれており、それが MMK 第 7 章第 14 偈と一致している。また、前述の通り各偈頌に続いて示される散文部分についても『青目註』、ABh との一致が見られる。その対応関係を表に示すと以下の通りになる。○を付した箇所がそれぞれ内容の一致が見られる箇所である。また、MMK 第 7 章第 14 偈が『十二門論』第 12 門と一致している例については後述するため、以下の表には加えていない。

	ABh	『青目註』	『十二門論』
v.1 (2)	○		○
v.4 (3)		○	○
v.5 (4)			
v.6 (5)			
v.7 (6)			
v.7'	なし		なし
v.9 (7)	△	○	○
v.10 (8)	○		○
v.11(9)	○		○

v.12 (10)		○	○
v.13 (11)		○	○

()内の数字は『十二門論』第4門における偈頌の番号を指す

以上を参照すると、まず『十二門論』第4門で挙げられている MMK 第7章の偈頌のうちの7つの偈頌ではその注釈においても ABh と『青目註』のどちらかと一致が見られる。他方、内容の類似が目立つ ABh と『青目註』であるが、上記の例に関しては明確な一致点が見られない。ABh 第9偈の△については、同書の注釈内容は『青目註』、『十二門論』とほぼ合致するものの、ABh にのみ「猫と鼠のようなものである」⁴という譬喩が見られることによる。さらに『青目註』では第7偈と第8偈の間に他本には見られない偈頌が1つ付加されている。ここでは便宜上第7偈とした。

また、『十二門論』第4門の第1偈は MMK の偈頌と一致しないため上記の表には記載しなかったが、その偈頌に続く散文部分では本稿 2.2.2 でも述べた通り、『青目註』第5章第3偈で示される「牛の相」と類似した記述が見られる⁵。

以上のような関係性を踏まえ、以下では実際に例を挙げながら各典籍の異同を検討していく。

5.2.2 第7章第1偈

まずは第1偈における解釈の異同を見てみよう。ここでは MMK の当該偈と ABh、『青目註』、『十二門論』に加えて BP の当該箇所も以下に挙げる。

[MMK Chap.7 v.1] Ye [2011a] p.108

yadi saṃskṛta utpādas tatra yuktā trīlakṣaṇī/
athāsaṃskṛta utpādaḥ kathamaṃ saṃskṛtalakṣaṇam/ /

もし生が有為であるならば、そこには3つの特質が伴うだろう。
しかし、もし生が無為ならば、どうして有為の特質であるのか。

[ABh Chap.7 v.1] D.43a6, P.51a8

gal te re zhiḡ skye ba de 'dus byas yin na/ de la mtshan nyid gsum dang ldan par
'gyur te/ mtshan nyid gsum po de dag la yang mtshan nyid gsum po gzhan dag
dang ldan par (par P ; pas D) 'gyur bas thug pa med pa'i skyon du thal bar 'gyur ro/
/ gnas pa dang 'jig pa dag la yang de bzhin no/ /

まず、もし生が有為であるならば、そこに3つの特質を有していることになるだろう。
(さらに)それらの3つの特質もまた、別の3つの特質を有していることになるので、
無限遡及という過失に陥るであろう。住と滅についても同様である。

[BP Chap.7 v.1] D.186a6, P.209b7

gal te skye ba yang skye ba dang gnas pa dang 'jig pa'i mtshan nyid dang ldan/
gnas pa yang skye ba dang gnas pa dang 'jig pa'i mtshan nyid dang ldan/ 'jig pa

yang skye ba dang gnas pa dang 'jig pa'i mtshan nyid dang ldan na mtshan nyid
mtshungs pa'i phyir (phyir D ; phyir/ P) mtshan nyid rnams la khyad par med⁶
par 'gyur ro// khyad par med na 'di ni skye ba'o// (/ / D ; n.e. P) 'di ni gnas pa'o// 'di
ni 'jig pa'o// zhes bya ba de dag yod par ga la 'gyur/

もし生がさらに生と住と滅の特質を有しており、住もまた生と住と滅の特質を有して
おり、滅もまた生と住と滅の特質を有しているならば、共通の特質であるから諸特質
に区別が無いことになるだろう。区別が無いならば「これは生である」、「これは住で
ある」、「これは滅である」と言われるそれらがどこに存在しようか。

『青目註』第7章第1偈 T.30 p.9a10

若生是有爲 則應有三相 若生是無爲 何名有爲相 [1]

若生是有爲。應有三相生住滅。是事不然。何以故。共相違故。相違者。生相應生法。
住相應住法。滅相應滅法。若法生時。不應有住滅相違法。一時則不然。如明闇不俱。
以是故生不應是有爲法。住滅相亦應如是。

『十二門論』第4門第2偈 T.30 p.162c12

若生是有爲 復應有三相 若生是無爲 何名有爲相 [2]

若生是有爲者。即應有三相。是三相復應有三相。如是展轉則爲無窮。住滅亦爾。

この偈頌では生住滅の三相のうち、もし生が有為であるならば、その生にもさらに生住
滅という有為の特質が伴うことになることと説かれている。その偈頌に対してまず ABh では
もし生が有為の特質を有しているならば、それらの特質一つ一つも有為の特質を有し、そ
の関係性が永遠に続くという無限遡及の過失に陥るとする。そして、『十二門論』がそれと
同様の解釈を示す。

他方、BP と『青目註』はこの偈頌について ABh と異なる見解を示している。まず、BP
は生が3つの特質を有しているなら、住と滅も同じ特質を有していることになるため、生
住滅という3者の区別が無くなってしまおうとする。そして、『青目註』では生住滅のそれ
ぞれが互いに相違するものであるから、明かりと闇のように同時に存在しえないものであ
り、生にさらに生住滅が伴うことは無いと注釈している。

以上のように、ABh との類似が指摘される BP と『青目註』であるが、この箇所に関し
てはどちらも ABh と異なる解釈を示している。BP と『青目註』がこのような解釈を示す
理由はこの偈頌の後に説かれる第3偈にある。

[MMK Chap.7 v.3] Ye [2011a] p.108

utpādashthibhaṅgānām anyat saṃskṛtalakṣaṇam/
asti ced anavasthaivaṃ nāsti cet te na saṃskṛtāh//

もし生と住と滅に別の有為の特質が存在するならば、
無限遡及となるだろう。もしそのように（別の有為の特質が）存在しないならば、そ
れらは有為ではない。

この第3偈では生住滅に有為の特質が存在するならば、無限遡及となってしまうと説かれている。これは先に挙げた ABh の第1偈における注釈と同様の解釈である。そのため、第1偈で無限遡及を根拠として過失を指摘する ABh の注釈は、それだけを見れば妥当なものであるようにも思われるが、後に説かれるこの偈頌の内容と重複した内容を先行して説いていることになる。他方、BP と『青目註』は ABh と異なった解釈を示しているため、そのような問題は生じていない。

また、『十二門論』は ABh と同様に上記の第1偈について無限遡及の過失を指摘するが、先に述べた通り『十二門論』ではこの第3偈が挙げられていないため、ABh のような文脈上の難点は見られない。

以上のように、BP、『青目註』、『十二門論』のいずれの典籍も ABh と広く内容の一致が認められるものであるが、ABh の内容に不備が見られる場合にはそれぞれ異なった独自の解釈を施している。特に『十二門論』については ABh と同様の解釈を示しつつも、その構成を変えることで巧みに問題を回避していると言える。

5.2.3 第7章第7偈

続いて第7偈をめぐる各典籍での解釈の異同を見てみよう。この第7章の第5偈から第7偈では先に 1.2.1 で挙げた「生生は本生のみを生じる。そして本生は生生を生じる。」⁷ という第4偈のアビダルマの主張に対する批判が述べられている。

[MMK Chap.7 v.5] Ye [2011a] p.110
utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi/
maulenājanitas taṃ te sa katham janayiṣyati//
汝にとって、もし生生が本生を生じるというならば、
まだ本(生)によって生じていないそれ(生生)が、汝にとってどうしてそれ(本生)
を生じることになるのか。

[MMK Chap.7 v.6] Ye [2011a] p.110
sa te maulena janito maulam janayate yadi/
maulaḥ sa tenājanitas taṃ utpādayate katham//
汝にとって、もし本(生)によって生じたそれ(生生)が、本(生)を生じるという
ならば、それ(生生)によってまだ生じていないその本(生)が、どうしてそれ(生
生)を生じるのか。

[MMK Chap.7 v.7] Ye [2011a] p.110
ayam utpadyamānas te kāmam utpādayed imam/
yadīmam utpādayitum ajātaḥ śaknuyād ayam//
汝にとって、もしこのまだ生じていないものが、それを生じることができるならば、
この現に生じつつあるものが望み通りにそれを生じるだろう。

まず第 5 偈と第 6 偈では、本生と生生のどちらがどちらを生じさせるにしても、そのためにはどちらか一方が先に成立していなければならないという矛盾を指摘している。そして、第 7 偈は先の 2 偈のように本生、生生という名称が明記されておらず、代わりに ayam、imam といった代名詞で表現されている。この偈頌について ABh の注釈を見てみよう。

[ABh Chap.7 v.7] D.44b7, P.53a6

khyod kyi rtsa ba'i skye ba de skye bzhin pa rang nyid ma skyes pa des gal te skye ba'i skye ba gzhan de skyed par byed nus na ni/ skye ba'i skye ba de skyed par 'dod la rag na (na P ; la D) mi nus te/ de'i phyir khyod kyi rtsa ba'i skye ba des skye bzhin pa rang nyid ma skyes pa des skye ba'i skye ba gzhan de bskyed par mi nus so/ /

yang na 'di ni brtag (brtag P ; rtag D) pa gzhan (gzan P ; bzhin D) te/ khyod kyi skye ba'i skye ba de skye bzhin pa rang nyid ma bskyes (bskyes P ; skyes D) pa des gal te rtsa ba'i skye ba gzhan te/ skyed par byed nus na ni rtsa ba'i skye ba de skyed par 'dod la (la D ; na P) rag na mi nus te/ de'i phyir khyod kyi skye ba'i skye ba de skyed bzhin pa rang nyid ma skyes pa des rtsa ba'i skye ba gzhan de skyed par mi nus so/ /

汝にとって、その現に生じつつある本生は自分自身がまだ生じ終わっていないものであるのもので、もし別に生生を生じることが可能であるというならば、その生生を思い通りに生じることが不可能である。そのため、汝にとって、その現に生じつつある本生は自分自身がまだ生じ終わっていないものであるのもので、別に生生を生じることが不可能である。

あるいはまた、以下は別の見解である。汝にとってその現に生じつつある生生は自分自身がまだ生じ終わっていないものであるのもので、もし別に本生を生じることが可能であるというならば、その本生を思い通りに生じることが不可能である。そのため、汝にとって、その現に生じつつある生生は自分自身がまだ生じ終わっていないものであるのもので、別に本生を生じることが不可能である。

この ABh の注釈では生じさせるものと生じられるものについて、前半と後半で本生と生生を入れ替えた 2 種の解釈を示すことで、偈頌の代名詞 ayam、imam のそれぞれにどちらを当てはめても読解可能なものとしている。

そして、そのような 2 種の解釈を提示したうえで、どちらが生じさせるにしても、現に生じつつあるもの自体がまだ生じ終わっていないものであるから、もう一方を生じさせることはできないと注釈している。また、この偈頌については BP、PP、PSP においても同様の手法で注釈が施されている⁸。

他方、それとは異なった手法でこの偈頌を解釈しているのが以下の『青目註』である。

『青目註』第 7 章第 7 偈、第 7 偈 T.30 p.9c4

若生生時 能生於本生 生生尚未有 何能生本生 [7]

若謂生生時能生本生可爾。而實未有。是故生生時。不能生本生。復次

若本生生時 能生於生生 本生尚未有 何能生生生 [7]
若謂是本生生時能生生生可爾。而實未有。是故本生生時。不能生生生。

先の表に示した通り、『青目註』ではここで他本に見られない偈頌（第 7 偈）が付加されている。しかしながら、これら 2 偈の内容を確認すると、まず第 7 偈では「生生が生じつつある時に本生を生じることは妥当ではない」とされており、第 7 偈では「本生が生じつつある時に生生を生じることは妥当でない」とされている。そして、その理由はどちらも「生じつつあるものはまだ存在していないから」としている。

つまり『青目註』は MMK の第 7 偈を 2 偈に拡張することで現に生じつつあるものが生生、本生のどちらでも成り立たないことを説明しているのである。そのため、解釈の方向性としては上記の ABh を始めとした注釈書群と一致しており、偈頌の代名詞に生生、本生のどちらを当てはめても読解可能にするため、このような措置が施されていると考えられる⁹。

このように偈頌を拡張することで MMK の偈頌の内容を説明しようとする手法は ABh 以降のインドにおける MMK 注釈の伝承には見られないものである。これについて、その淵源が原典的なものであるか、あるいは羅什によるものであるかを確定することはできないが、もし原典レベルで行われた措置であるとしたら、なぜ ABh やその他の注釈書のように注釈部分で、指示代名詞に生生と本生の両方を当てはめて注釈するという手法を取らず、偈頌を 2 偈に拡張するという大胆な手法を選択したのかという点が疑問として残る。

また、この『青目註』と類似した内容が『十二門論』にも見られるが、そこでは記述が『青目註』と若干異なっている。

『十二門論』第 4 門第 6 偈 T.30 p.163a12

是生生時 或能生本生 生生尚未生 何能生本生 [6]
是生生時。或能生本生。而是生生自體未生。不能生本生。

以上のように、『十二門論』では偈頌においても、それに続く散文部分でも現に生じつつあるものが生生として理解されている。そのため、この偈頌については MMK の第 7 偈というよりも、むしろ上記『青目註』で第 7 偈と第 7 偈に拡張されたうちの第 7 偈と一致していると言うべきだろう。

しかしながら、この第 7 偈については前述のように、いずれの注釈書も生じつつあるものを生生と本生のどちらかに断定せず、両様に解釈していた。また、『青目註』についてもそれと同様の解釈をするために偈頌を 2 偈に拡張しているため、ここで『十二門論』が拡張した偈頌の前半のみを挙げるのはバランスを欠いているように思われる。

『十二門論』がこのように不十分な解釈を示す理由については定かではないが、この直前までの文脈では MMK の第 7 章第 4 偈から第 6 偈に当たる偈頌を引用していることから、ここでも MMK の第 7 偈と同様の偈頌を引用する方が妥当だろう。特に『十二門論』は MMK と同じく Nāgārjuna 作とされている以上、このような形で引用されるのは不自然である。そのため、上記の記述については、まず先に『青目註』において偈頌が拡張されているから、その前半部分のみが『十二門論』に引用されたということになるだろう。

よって、上記『青目註』と『十二門論』の記述が成立した順序としては、まず『青目註』の偈頌が何者かによって拡張され、その前半が『十二門論』に当てはめられたということになる。そうであるとするならば、『十二門論』のこの箇所が Nāgārjuna の真作である可能性は極めて低くなる。

このように『十二門論』を Nāgārjuna の真作ではないとする見解が一般的であることについてはすでに述べたが、これについて五島 [2012a] は羅什が『十二門論』の「編集者」であったという可能性を提示している¹⁰。そのため、上記の記述についても羅什によって編集されているとしたら、同じく羅什による加筆、訂正が指摘されている『青目註』との間に上記のような奇妙な一致が生じている点についても説明可能となる。

また、3.3.4 で論じた通り、『青目註』では他本のように1つの偈頌が分割されて注釈されるという例は存在しない。そして、その形式は漢訳全般に当てはまるものではなく、MMK 注釈書の中では『青目註』にのみ見られるものであったことから、羅什独自の編集方針に基づいている可能性が高い。このように、偈頌の構成について漢訳者による編集の可能性が考えられるため、1つの偈頌を単純に分割して注釈するのではなく、2偈に拡張して形式を整えることで、より文意を理解しやすくするという編集のスタイルがあったという想定も可能であろう。

そして、その場合には羅什によってまず『青目註』漢訳の際に偈頌が拡張され、続いてその前半が『十二門論』に当てはめられたと考えるべきだろう。よって『十二門論』は『青目註』の後に漢訳ないし編集されたということになる¹¹。

5.2.4 第7章第14偈

次に第7章第14偈¹²に対する各本の注釈を見ていこう。まずこの偈頌では、第1偈から論じられてきた「生じること」がどのようにしても成り立たないと述べられており、それが第2章の「観去来品 (gatāgataparikṣā)」になぞらえて説明されている。

[MMK Chap7. v.14] Ye [2011a] p.116

notpadyamānaṃ notpannaṃ nānutpannaṃ kathaṃcana/

utpadyate tad vyākhyātaṃ gamyamānagatāgatāih//

現に生じつつあるものも、すでに生じたものも、まだ生じていないものも、どうしても生じない。

現に去りつつあるもの、すでに去ったもの、まだ去っていないものによってそれは説明されている。

そして、この偈頌に対する ABh の注釈は極めて稀有なものとなっている。なぜなら、前述のように ABh は偈頌の内容に若干の語句を補う程度の簡素な注釈しかしていない場合が多いが、この偈頌に関しては約 1.5 葉におよぶ長大な注釈を施しているのである。

ABh がこの偈頌にそこまで重点を置いているのは、この偈頌を第7章の要点が説かれた偈頌として理解していることによると思われる。つまり「生じつつあるもの、すでに生じたもの、まだ生じていないもの」というように、いかなる観点からも生が成り立たないこ

とを第2章の論法になぞらえて論じることで、これまでの第7章前半で論じられてきた生をめぐる議論を総括するだけでなく、それと同時に残りの住と滅についても同様の解釈を当てはめることができるのである。そのため、この偈頌以降の ABh の注釈は通常通りの簡素なものとなっている。

しかしながら、この偈頌は BP や PP、PSP などの他の注釈書ではそこまで重要視されている形跡はなく、ABh の解釈と共通点が見られるのは『青目註』と『十二門論』のみである。よってここからは ABh、『青目註』、『十二門論』の注釈から共通する箇所を適宜抜粋してその異同を検討していく。また、前述のように『十二門論』の当該箇所は先ほどまでの第4門ではなく、同書の最終章である第12門からの引用である。

①すでに生じたものの否定

[ABh] D.46a4, P.54b6

re zhig dngos po skyes pa ni skyed par mi byed de/ ci'i phyir zhe na/ thug pa med par thal bar 'gyur ba'i phyir dang/ byas pa la bya ba med pa'i phyir te/

まず、すでに生じた事物には生じるはたらきがない。なぜかというなら、無限遡及の過失に陥るからであり、すでにはたらき終ったものにははたらきが無いからである。

『青目註』 T.30 p.10a25

已生法不可生。何以故。生已復生。如是展轉則爲無窮。如作已復作。

『十二門論』 T.30. p.167a26

生果不生者。是生生已不生何以故。有無窮過故。作已更作故。

②まだ生じていないものの否定

[ABh] D.46b4, P.55a

gal te yang dngos po ma skyes pa skyed par byed na/ don gang dag ma skyes pa de dag thams cad kyang skye bar thal bar 'gyur te/ de la byis pa so so'i skye bo thams cad la byang chub ma skyes pa de yang skye bar thal ba dang/ dgra bcom pa mi g-yo ba'i chos can rnam la kun nas nyon mongs pa ma skyes pa de yang skye bar thal ba dang/ ri bong dang rta'i rva la sogs pa ma skyes pa de yang skye bar thal bar 'gyur bas de yang mi 'dod de/ de'i phyir ma skyes pa yang skyed par mi byed de (de P ; do D)/

さらにもし、まだ生じていない事物に生じるはたらきがあるなら、まだ生じていないそれらのあらゆる対象もまた生じるという過失に陥るだろう。その場合、あらゆる愚童凡夫にもまだ生じていない菩提が生じるという過失に陥り、不動の法を有する阿羅漢たちにまだ生じていない煩惱があまねく生じてしまうという過失に陥り、兎や馬の角などが生えてないものにも、それが生えてしまうという過失に陥ることになるので、それもまた認められない。そのため、まだ生じていないものに生じるはたらきはない。

『青目註』 T.30 p.10b9

復次若未生法生者。世間未生法皆應生一切凡夫。未生菩提今應生菩提不壞法。阿羅漢無有煩惱。今應生煩惱。兔等無角今皆應生。但是事不然。是故未生法亦不生。

『十二門論』 T.30 p.167b12

復次若不生法生。一切不生法皆應生。一切凡夫。未生阿耨多羅三藐三菩提皆應生。不壞法阿羅漢煩惱不生而生。兔馬等角不生而生。是事不然。是故不應說不生而生。

③現に生じつつあるものの否定

[ABh] D.47a3, P.55b8

gang la skye bzhin pa skyed par byed pa de la skye ba gnyis su thal bar 'gyur te/
skye bzhin pa gang gis (gang gis D ; gang gang gi P) skye bzhin pa nyid du 'gyur ba
dang/ skye bzhin pa skyed par byed pa gang yin pa'o/ / skye ba gnyis su mi rigs te/
dngos po skyes pa gnyis med pa'i phyir ro/ / de'i phyir skye bzhin pa yang skyed
par mi byed do/

現に生じつつあるものに生じるはたらきがあるとするなら、そこには2つの生という過失が付随する。現に生じつつあるものによって現に生じつつあるものと、現に生じつつあるものが生じさせるものである。2つの生というのは理に合わない。事物に生は2つも無いからである。そのため、現に生じつつあるものにも生じるはたらきはない。

『青目註』 T.30 p.10b23

復次若言生時生者。則有二生過。一以生故名生時。二以生時中生。二皆不然。無有二法。云何有二生。是故生時亦不生。

『十二門論』 T.30 p.167b26

復次若人說生時生。則有二生。一以生時爲生。二以生時生。無有二法。云何言有二生。是故生時亦不生。

以上のように、この MMK 第 14 偈に対する ABh の長大な注釈のほとんどが『青目註』と『十二門論』にもそのまま使用されている。しかし、『十二門論』のこの章には ABh と『青目註』とも一致しない点がある。

『十二門論』第 12 門 冒頭偈 T.30 p.167a23

生果則不生 不生亦不生 離是生不生 生時亦不生

これは『十二門論』第 12 門の冒頭に挙げられた偈頌である。この第 12 門は前述のとおりほぼ全体が ABh による第 14 偈の注釈であるから、偈頌についてもそのまま MMK の第 14 偈の漢訳もしくはそれと類似した内容の偈頌が挙げられるのが妥当であろう。しかし、先に挙げた MMK の第 14 偈とこの偈頌は若干異なっており、後半の「現に去りつつある

もの、すでに去ったもの、まだ去っていないものによって説明された通りである。」という MMK 第 2 章に関する記述が省かれている。

この点について五島 [2012a] は『十二門論』では MMK 第 2 章については言及されていないため、「このままではこの章の冒頭偈に使えない」¹³と判断されたことよるとして、いる。そのため、この注釈部分の末尾を比較すると以下のような相違が生じている。

[ABh] D.47a5, P.56a2

de ltar skyes pa dang ma skyes pa dang skye bzhin pa skyed par mi byed pa'i phyir
skye ba rab tu mi 'grub ste/ skye ba rab tu ma grub na/ gnas pa dang 'jig pa dag
kyang rab tu mi 'grub po/ / skye ba dang gnas pa dang 'jig pa dag rab tu ma grub
na/ 'dus byas kyang rab tu mi 'grub ste/ de ltar de dag ni song ba dang ma song ba
dang bgom pa dag ni rnam par bshad par khong du chud par bya'o/ /

以上のようにすでに生じたもの、まだ生じていないもの、現に生じつつあるものには生じるはたらきがないので生は成り立たない。生が成り立たないならば、住と滅も成り立たない。生と住と滅が成り立たないならば有為もまた成り立たない。そのように、それらはすでに去ったもの、まだ去っていないもの、現に去りつつあるものによって説明されていると理解すべきである。

『青目註』 T.30 p.10b28

如是推求。生已無生。未生無生。生時無生。無生故生不成。生不成故住滅亦不成。生住滅不成故有爲法不成。是故偈中說去未去去時中已答。

『十二門論』 T.30 p.167c1

如是生不生生時皆不成。生法不成故無生住滅亦如是。生住滅不成故。則有爲法亦不成。有爲法不成故。無爲法亦不成。有爲無爲法不成故。衆生亦不成。是故當知。一切法無生。畢竟空寂故

以上の 3 例を比較すると、『十二門論』のみが注釈の末尾で 3 種の「去ること」について言及していないことが分かる。そして、その代わりに「空であるから何物も生じない」と結ばれている。この「空であるが故に」という表現は『十二門論』の各章に共通して見られる表現であり、同書ではほとんどの章が「一切法は空なり、なんとすれば～」と始まり、「～なるが故に空なり。」あるいは「空なるが故に。」と結ばれている。そのため、この箇所については途中まで ABh の注釈をそのまま使用しつつ、最後に『十二門論』独自の定型句を当てはめて論を結んでいるということになる。

5.3 『青目註』における空とことば

5.3.1 ことばをめぐる『青目註』と『十二門論』の相違

上述の通り『十二門論』では MMK の第 7 章の偈頌が多く使用されているだけでなく、散文部分についても『青目註』および ABh からの引用が見られた。さらにそれは両者の

記述をそのまま引用するだけでなく、『十二門論』の文脈に沿ったものとなるよう、適宜編集が施されている痕跡も認められた。

しかし、MMKの第7章第15偈以降は『十二門論』では使用されておらず、またABhについても前述のように簡素な注釈しか施されていない。他方、『青目註』ではその第15偈以降にABhにも『十二門論』にも見られない内容がいくつか説かれている。それは本章冒頭において述べた、反論者の主張を「戯論である」、「名字があるのみ」と排斥するというものである。該当するのは以下の3例である。

①『青目註』第7章第16偈 T.30 p.10c13

衆縁所生法。無自性故寂滅。寂滅名爲無。此無彼無相。斷言語道滅諸戲論。(中略)汝雖種種因縁欲成生相。皆是戲論非寂滅相。

②『青目註』第7章第21偈 T.30 p.11a24

一切有爲法念念滅故。無不滅法離有爲。無有決定無爲法。無爲法但有名字。是故說不滅法終無有是事。

③『青目註』第7章第34偈 T.30 p.12b1

如乾闥婆城日出時現而無有實。但假爲名字不久則滅。生住滅亦如是。凡夫分別爲有。智者推求則不可得。

まず①は4.3.3においても例として挙げたが、生住滅の三相を認める見解を戯論であると批判している。続いて②では有爲法が存在するということを否定したうえで、その有爲法との関係性において想定される無爲法も存在しないとす。そして、小乗の説く無爲法は「ただ名称(名字)があるのみ」と説く。また、③についてはABhにも類似した記述が見られる。

[ABh Chap.7 v.34] D.50a7, P.59a1

de ltar skye ba dang gnas pa dang 'jig pa de dag ni rmi lam dang sgyu ma dang dri za'i grong khyer dang 'dra bar kun rdzob tsam du snang bar zad ces (kun rdzob tsam du snang bar zad ces P ; n.e. D) gsungs par shes par bya'o' /

以上のようにそれら生と住と滅は、夢や幻や蜃気楼と同様に、ただ世俗において示されるのみであると知るべきである。

このことから、③については『青目註』独自の発想ではなく、ABhの「ただ世俗において示されるのみ」という記述に基づきながらも「但だ仮に名字を為すのみ」という『青目註』独自の定型的な表現に意識されているという可能性も考えられる。この世俗(kun rdzob/*samvṛti)という表現をABhが用いるのは偈頌でsamvṛtiが用いられている第24章第8偈¹⁴の注釈を除けばこの箇所のみである。またその注釈はABhと『青目註』で一致している。

[ABh Chap.24 v.8] D.89a1, P.102b3

'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa zhes bya ba ni chos rnams ngo bo nyid stong pa dag la 'jig rten gyi phyin ci log ma rtogs pas chos thams cad skye bar mthong ba gang yin pa ste/ de ni de dag nyid la kun rdzob tu bden pa nyid yin pas kun rdzob kyi bden pa'o/ /

世間世俗の真実というのは、諸法の自性が空であるのに、世間の顛倒を理解しないことによって、一切の法が生じると見ること、それが他ならぬそれら（世俗）における世俗としての真実であるので世俗の真実である。

『青目註』第 24 章第 8 偈 T.30 p.32c20

世俗諦者。一切法性空。而世間顛倒故生虛妄法。於世間是實。

このことから『青目註』は以上のような「世俗」解釈に基づいて、他学派の教説を「世俗のことばがあるのみ」と排斥していると考えられる。さらに、『青目註』がこの表現を多用している例は第 7 章以外にも存在する。それは 3.3.2 で挙げた第 13 章第 2 偈の長大な注釈である。以下に該当する箇所を抜粋して挙げる。

『青目註』第 13 章第 2 偈 T.30 p.17c4

如是一切處求色無有定相。但以世俗言說故有。（中略）色無性故空。但以世俗言說故有。（中略）想因名相生。若離名相則不生。是故佛說。分別知名字相故名爲想。非決定先有。從衆緣生無定性。無定性故如影隨形。因形有影。無形則無影。影無決定性。若定有者。離形應有影。而實不爾。是故從衆緣生。無自性故不可得。想亦如是。但因外名相。以世俗言說故有。（中略）諸行亦如是。有增有減故不決定。但以世俗言說故有。

ここでは色、想、行が「但だ世俗の言説を以ての故に有るのみ」という定型表現によって批判されている。そして、前述の通りこのような注釈は ABh をはじめとした他の注釈書には見られない『青目註』独自のものである。

しかし、これについて『青目註』と『十二門論』の間に奇妙な一致が見られる。『十二門論』ではこの第 13 章第 2 偈に続く第 3 偈が同書第 8 門の冒頭偈として挙げられているのである。

『十二門論』 T.30 p.165a10

見有變異相 諸法無有性 無性法亦無 諸法皆空故
諸法若有性。則不應變異。 而見一切法皆變異。是故當知諸法無性。

この偈頌は 3.3.2 で論じた通り『青目註』のみが Nāgārjuna の主張とし、他本では反論者の主張とされていたものである。それがこの『十二門論』においても『青目註』と同様に著者、つまり Nāgārjuna の主張としてここに挙げられている。また、偈頌に続く下線部は『青目註』第 13 章第 4 偈¹⁵の前半¹⁶（他本では後半）と同一の内容となっている。

ここで 3.3.2 で論じた内容を再度確認すると、『青目註』におけるこの第 3 偈の注釈は「嬰

児、匍匐、老年」といった前述第 2 偈の長行の注釈に見られる表現に基づいたものであった。さらに、『青目註』のみがこの偈頌を Nāgārjuna の主張する根拠については、偈頌中に見られる niḥsvabhāvatva の解釈が困難であることと、空を主張する偈頌であれば機械的に Nāgārjuna の立場とする『青目註』独自の方針に起因するという可能性が考えられた。

続く第 4 偈については偈頌全体を Nāgārjuna の主張と見ることによって、『青目註』では偈頌後半（他本では前半）の「もし自性が存在しないなら」という部分が注釈できないという齟齬を来していた。それに関して偈頌を前半と後半で分割しないという羅什独自の翻訳方針と、第 15 章第 9、10 偈との整合性という 2 種の可能性を検討した。特に第 15 章第 9 偈については偈頌の prakṛti を第 13 章の偈頌に見られる svabhāva と同じく「性」と漢訳しているため、羅什は両偈頌に共通性を見出していたと考えられる。

このように、どちらの可能性についても羅什の意図に基づくものと考えられることから第 13 章第 3、4 偈をめぐる『青目註』の解釈には羅什の意図が反映されている可能性が高い。そして、それに伴い『十二門論』が同偈頌を Nāgārjuna の主張として挙げる点についても羅什の解釈に基づいているという可能性を検討すべきだろう。

また、上記のように『十二門論』では第 4 偈の前半部分しか挙げられていない。これについて同書では第 15 章第 9、10 偈が挙げられていないため、そこに示される解釈と内容を整合させる必要がない。そのため、もし第 4 偈全体を挙げてしまえば「後半部分が説明できない」という過失のみが残ることになる。このことから、『十二門論』では第 4 偈の前半に当たる部分のみが偈頌に説かれている内容の説明として挙げられていると考えられる。

5.3.2 『青目註』における「空」解釈

次に『青目註』と『十二門論』の相違点について、両者の「空」解釈という観点から論じてみたい。まず『十二門論』では、前述の通り多くの章が「一切法は空なり、なんとかなれば～」と始まり、「～なるが故に空なり。」あるいは「空なるが故に。」と結ばれるのが定型句となっている。このことから、『十二門論』では Nāgārjuna の思想の中でも特に「空」を説くことに主眼を置いていると分かる。これについては同書の冒頭においても以下のように説かれている。

『十二門論』 T.30 p.159c6

末世衆生薄福鈍根。雖尋經文不能通達。我愍此等欲令開悟。又欲光闡如來無上大法。是故略解摩訶衍義。 (中略) 大分深義所謂空也。若能通達是義。即通達大乘。具足六波羅蜜無所障礙。是故我今但解釋空。

ここではまず「経文を読んでも理解（通達）できない衆生のために大乘（摩訶衍）の意義を略解する」ということが同書の目的として示されている。このことから、この著作が当初から広範な問題を論じるという性格のものではなく、あくまで Nāgārjuna の思想の要点を略説した綱要書として述作されたと分かる。そのため拡張された偈頌の前半のみを引用するという、ややもすればバランスを欠く先の記述もこのような目的によるものである

のかもしれない。続いて、上記では大乘の主要な教理（大分深義）を空であるとして「但だ空のみを解釈せん」と説く。以上のように『十二門論』ではテーマを空に限定し、それを略説することを同書の述作動機として挙げている。

それでは『青目註』の述作動機についてはどのように述べられているのだろうか。それに関して同書の冒頭に以下のような記述が見られる。

『青目註』 T.30 p.1b26

佛滅度後。後五百歳像法中。人根轉鈍。深著諸法。求十二因縁五陰十二入十八界等決定相。不知佛意但著文字。聞大乘法中説畢竟空。不知何因縁故空。即生疑見。若都畢竟空。云何分別有罪福報應等。如是則無世諦第一義諦。取是空相而起貪著。於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩爲是等故。造此中論

まず、ここで注意すべきは前述の『十二門論』があくまで Nāgārjuna による『十二門論』の述作動機として説かれているのに対し、こちらは注釈者である青目による Nāgārjuna の『中論』述作動機として示されているという点である。

そして、これによれば、像法の時代に仏意を正しく理解せず、文字に執着した者たちが大乘の空の思想を誤って解釈しているため Nāgārjuna によって『中論』が述作されたとある。つまり、「誤った空解釈の排斥が Nāgārjuna による MMK 述作の動機である」とここでは解釈されている。先に挙げた「ことばがあるのみ」という『青目註』独自の批判もこのような解釈に基づいていると考えられる。

また、上記には「是の空相を取りて、而して貪著を起す」という一節が見られるが、この「空相を取る」という表現は『大智度論』にも広く見受けられる。

『大智度論』般若相義第三十 T.25 p.193c29

邪見人言諸法皆空無所有。取諸法空相戲論。觀空人知諸法空不取相不戲論。

『大智度論』畢定品第八十三 T.25 p.718a25

菩薩捨於著心不取空相如如法性實際。

これを見ると、邪見を持って「空」に執着すれば、戲論の原因となると説かれており、このことから空という教説に執着することを『青目註』と『大智度論』では「空相を取る」と表現していると分かる。しかし、この表現は同じく羅什訳である『十二門論』や『小品』、『大品』といった『般若経』には用いられていない。また、『青目註』ではこの「空相を取る」という表現の用例がもう1つ存在する。

『青目註』第4章第8、9偈 T.30 p.7a15

又今造論者。欲讚美空義故。而説偈

若人有問者 離空而欲答 是則不成答 俱同於彼疑 [8]

若人有難問 離空説其過 是不成難問 俱同於彼疑 [9] 17

若人論議時。各有所執。離於空義而有問答者。皆不成問答。俱亦同疑。如人言瓶是無

常。問者言。何以故無常。答言。從無常因生故。此不名答。何以故。因緣中亦疑不知爲常爲無常。是爲同彼所疑。問者若欲說其過。不依於空而說諸法無常。則不名問難。何以故。汝因無常破我常。我亦因常破汝無常。若實無常則無業報。眼耳等諸法念念滅。亦無有分別。有如是等過。皆不成問難。同彼所疑。若依空破常者。則無有過。何以故。此人不取空相故。是故若欲問答。尚應依於空法。何況欲求離苦寂滅相者

これを参照すると、まず偈頌では空に基づくことなく（離空）問答を為しても、それは問答として成立しないと説かれている。さらに、注釈では空の意義を知らずに「常であるか、無常であるか」という問答をしても、常は無常を根拠として批判され、無常は常を根拠として批判されるという結果に帰着すると述べられている。

一方、空を依り所として問答をすれば、そのような問題は解消されるとする。そして、その理由として「此の人、空相を取らざるが故に」と説かれる。このことから『青目註』では空について、執着の対象となる危険性を孕んだものであると同時に、問答における最も妥当な唯一の根拠でもあるという二面性を持ったものとして解釈していると分かる。

また、このような空の両側面については MMK でも Nāgārjuna 自身によって以下のように述べられている。

[MMK Chap13 v.8] Ye [2011a] p.214

śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ/
yeṣāṃ tu śūnyatā dṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire//

空性はあらゆる見解の超越であると最勝者たちによって説かれた。

しかし、およそ空性を見解とする者たち、彼らは度し難いと語られた。

ここでは、空性という教説はあらゆる見解を超越したものであるが、それを見解として固定化して執着してしまえば救い難い過失に陥ると説かれている。これは先に挙げた『青目註』の空解釈と合致している。そして、この偈頌について『青目註』は次のように注釈している。

『青目註』第 13 章第 8 偈 T.30 p.18c23

有人罪重貪著心深。智慧鈍故。於空生見。或謂有空。或謂無空。因有無還起煩惱。若以空化此人者。則言我久知是空。若離是空則無涅槃道。如經說。離空無相無作門。得解脫者。但有言說

ここでもやはり空に対して見という執着を生じて、煩惱を起こすという過ちが説かれている。さらに「空、無相、無作の門を離れて解脫を得れば但だ言説有るのみ」というように『青目註』特有の定型句がここでも用いられている。このように、『青目註』では MMK の思想に基づいて空の思想を論じつつも、それを固定的な見解として執着する過失を指摘している。そして、執着を為す者のことばを常に「戲論である」とか「ことばがあるのみ」といった表現で排斥する。しかし、そのような戲論の用例や「ことばがあるのみ」という批判は『青目註』以外の注釈書には見られないものである。

それではこの「ことばがあるのみ」という表現は『青目註』においてどのような意味合いで用いられているのであろうか。それに関して第 10 章「燃可燃品」の冒頭では以下のような問答が設定されている。

『青目註』第 10 章冒頭 T.30 p.14b18

問曰。且置一異法。若言無燃可燃。今云何以一異相破。如兔角龜毛無故不可破。世間眼見實有事而後可思惟。如有金然後可燒可鍛。若無燃可燃。不應以一異法思惟。若汝許有一異法。當知有燃可燃。若許有者則爲已有。

答曰。隨世俗法言說。不應有過。燃可燃若說一若說異。不名爲受。若離世俗言說。則無所論。若不說燃可燃。云何能有所破。若無所說則義不可明。如有論者。破破有無。必應言有無。不以稱有無故而受有無。是以隨世間言說故無咎。若口有言便是受者。汝言破即爲自破。燃可燃亦如是。雖有言說亦復不受。

ここではまず「同じであるか別であるかを論じるためには、その対象となるもの（燃と可燃）が存在することを認めなければ、その両者が同じであるか別であるかという議論が成り立たない」という反論者の主張が述べられる。そして、それに対して中観派の立場から「世俗的には燃と可燃が同じであるか、別であるかという議論を為すことに誤りは無いが、それは決して両者が存在すると認めたわけではない」と述べられる。さらに続けて「燃、可燃と説かなければ、説かれるべきものが無くなってしまい、説かれるべきものが無くなれば、説き明かされるべき意味（義）が明かされない」とする。

つまり「燃、可燃」とことばにして述べてはいるが、それによって燃、可燃が存在すると認めるのではなく、説き明かされるべき義があり、それを問答において明らかにするために燃と可燃について言及しているということである。それについては「有無を破せんと欲すれば、必ず応に有無を言うべきが如し。有無を称するを以ての故に而も有無を受くるにはあらず」とも説かれている。そして最後は「言説有りと雖も、亦た復た受けず」と結ばれている。

この「受」という語について『青目註』では、いわゆる五蘊の「受 (vedanā)」のような教理的な意味の他に、否定辞を伴った形で「我思惟是事。尚未受此言。」(T.30 p.22b11) というように、反論者の主張などを是認しない場合にも用いられる。よって、上記の「言説有りと雖も、亦た復た受けず」とは、議論をする上での必要性として燃や可燃など様々なことばを用いて表現をするが、必ずしもそれらの存在することを認めているわけではないということを意味している。また、この表現を用いて「諸法實相。畢竟清淨不可取。空尚不受。」(T.30 p.30c2) というように、先述の「空を固定的な見解として取ってはならない」という「空」解釈も説明されている。

以上のように、『青目註』では空を教説として言語化することの危険性を常に考慮しながらも、それを世俗のレヴェルにおいて言語化された問答という形式によって明示しようと試みている。また、このような空の論述における言語化の必要性については「凡人貪著謂有決定。諸賢聖憐愍欲止其顛倒。還以其所著名字爲説。」(T.30 p.12a25) とも説かれている。つまり、ものごとを固定的に捉えて執着してしまう凡人のために、賢聖たちは敢えて執着の対象になり得ることば（名字）で説示を為すということである。

このようにして『青目註』は空をことばによって説き示す意義を説明している。よって、「ことばがあるのみ」という批判の定型句については、最終的に空の明示へと導かない主張や教説を指していると言えよう。

5.4 『青目註』の独自性

以上、本章では ABh および『十二門論』との比較を通じて、『青目註』に見られる解釈の独自性を検討してきた。その内容を再度まとめると、まず上記 3 者の間では第 7 章（『十二門論』では第 4 門）に広く共通する記述が確認された。しかし、第 7 章第 1 偈の無限遡及を用いた ABh の注釈についてはそれに続く第 3 偈と内容が重複しているという問題が生じていた。そのため、『青目註』では ABh と注釈が共通しておらず、他方『十二門論』では第 3 偈に相当する偈頌が挙げられていないことから、ABh のような問題は生じていなかった。

また、MMK の第 7 偈を 2 つの偈頌に拡張するという手法が『青目註』には見られ、『十二門論』ではその拡張された偈頌のうち前半のみが挙げられていた。このことから、少なくとも当該箇所については『青目註』による偈頌の拡張が先に成立し、その前半部分が『十二門論』に当てはめられたと考えられる。そして第 14 偈については ABh、『青目註』、『十二門論』の間で広く共通した記述が確認されたが、『十二門論』にのみ MMK 第 2 章に関する言及が見られなかった。それは MMK 第 2 章の内容が『十二門論』において全く使用されていないことに起因し、このことから、『十二門論』では ABh もしくは『青目註』の記述を引用しつつ、論旨が整合するよう編集が加えられていると考えられる。

さらに、5.3 以下では冒頭に挙げた『青目註』の「ことばがあるのみ」という批判の定型句について、『十二門論』との比較も交えつつ考察した。特に『十二門論』では MMK 注釈書群の中で『青目註』のみが Nāgārjuna の主張とする第 13 章第 3 偈と共通した偈頌を同じく Nāgārjuna の主張として使用しつつも、その直前に説かれる『青目註』の長行の注釈については全く言及しないという異同関係が見られた。さらに、『十二門論』では「自性が存在するなら～」という『青目註』第 4 偈の前半のみが使用されていたが、これは同書が MMK 第 15 章について言及していないことに起因すると考えられる。

続いて 5.3.2 では、『十二門論』と『青目註』の冒頭部分の比較をきっかけとして、両者の述作動機について検討した。それについてまず『十二門論』では「大乘の主要な教理である空のみを略説すること」が動機であるとされていた。他方、『青目註』では「文字に執着した者たちによる誤った空解釈の排斥」が Nāgārjuna の MMK 述作動機であると説かれていた。また『青目註』は「空相を取る」という特徴的な表現を用いて、空の教説を固定化した見解として執着する過失を指摘する一方で、問答という形式によって空を説き明かそうと試みていた。

以上を総合すると、『青目註』の注釈は問答という形式によって論を展開させていく中で、反論者の主張を「ことばがあるのみ」と排斥していき、最終的に MMK の説く空を論証しようとする点に最大の特徴があると言える。

そして、その問答の過程ではことばという形を持って示された「空」という見解さえも排斥の対象となる。それについては以下のように述べられている。

『青目註』第 24 章第 18、19 偈 T.30 p.33b15

衆因縁生法。我説即是空。何以故。衆縁具足和合而物生。是物屬衆因縁故無自性。無自性故空。空亦復空。但爲引導衆生故。以假名説。離有無二邊故名爲中道。是法無性故不得言有。亦無空故不得言無。若法有性相。則不待衆縁而有。若不待衆縁則無法。是故無有不空法。

ここでは、MMK の中心思想である空さえもまた空であるということが「空亦復空」として表現されている。これは空を略説することを目的として、ことばをめぐる問題について一切言及しない『十二門論』では決して成立しない解釈である。以上のように、『青目註』には ABh および『十二門論』と共通した記述が広く見受けられるが、MMK の空とことばをめぐる問題については独自の解釈を示している。

最後に、ここまで列挙して検討してきた『青目註』の「ことば」にまつわる言及について、それが青目による原典由来のものであるか、それとも訳者である羅什による加筆であるかを論じる必要があるだろう。

結論から言ってしまうと、注釈における戯論の用例や「ことばがあるのみ」という定型句が青目、羅什いずれの手によるものであるかを判断する明確な根拠は無い。しかし、本稿では『青目註』独自の解釈について、偈頌に意識の痕跡が認められれば注釈にも羅什の筆が加えられているという可能性を論じつつ、それとは逆に注釈が原典的なもので、それに沿うよう羅什が偈頌を意識したという可能性も併せ、双方向的な視点から検討を行ってきた。そのような方法で考察を試みた結果として、羅什による加筆の可能性が有力視できるものもあれば、原典的なものである可能性が排除できないものも少なからず存在した。

それらの論考の中で、明確に羅什の解釈が反映されていると言えるものはやはり「諸法実相」であろう。前章で論じた通り、羅什は「諸法実相」という思想を用いることで、否定的なロジックによってのみ表現される MMK の思想に、肯定的な表現を与え、注釈書としての目的を果たそうと試みていた。そして、それにより「輪廻には涅槃といかなる区別も存在しない。」と否定的な表現を用いて示される MMK の涅槃に「生死即涅槃」という新たな表現を用いて注釈を施していた。

このことから羅什による MMK の注釈は、否定的な表現によって示される思想に対して「形を与える」ことに特徴があると言える。つまり、羅什は「空」を説き明かすという最終的な目的のために、まず空の論証に導かない否定されるべきものは何であるかをことばという形によって可視化、顕在化させているのである。そして、問答という形式においてそれらのことばを「戯論である」あるいは「ことばがあるのみ」と否定していき、最終的に空の論証へと帰結させようとしているのである。

以上は、前述のように明確な根拠に基づかない筆者の私見であるが、本章で挙げた例では『青目註』が第 7 章、第 13 章で積極的にことばについて言及しているのに対し、『十二門論』はその周辺の記述のみを引用して、ことばに関する記述は一切引用していないことが確認された。このことから、少なくとも羅什がそのような両書の述作動機の相違を認識していたことは明らかである。

¹ Gard [1954]、五島 [2002a]

² Lindtner [1982] pp.11-12

³ *ibid.* p.16

⁴ *byi la dang byi ba bzhin no* (D.45a6, P.53b6)

⁵ 『青目註』第5章第3偈「如有峰有角尾端有毛頸下垂是名牛相。若離是相則無牛。若無牛是諸相無所住。」(T.30 p.7b24)、『十二門論』第4門第1偈「如牛以角峰垂頓尾端有毛。是爲牛相。」(*ibid.* p.162c6)

⁶ *med*] *em. by Saito* [1984] p.84 fn.6 ; *yod DCPN*

⁷ [MMK Chap.7 v.4] *utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam/ utpādotpādam utpādo mauḷo janayate punaḥ//* (Ye [2011a] p.108)

⁸ BP D.189a7 P.213a6、PP D.103b5 P.126b6、PSP LVP [1903-1913] p.151.1

⁹ 『青目註』が偈頌を拡張した経緯については五島 [2012c] p.21 fn.30 においても論じられている。

¹⁰ 五島 [2012a] pp.62-63

¹¹ 斎藤 [2003b] では『出三蔵記集』に収められた曇影と僧叡の序文に基づいて『青目註』と『十二門論』がどちらも弘始11年(409年)に訳出されたとする。(斎藤 [2003] p.1) しかしながら、これについて『開元釈教録』を参照すると『青目註』が弘始11年訳出、そして『十二門論』は弘始10年訳出とされている。(T.55 p.513c)

¹² 前述の通り『青目註』には第7偈の後に他本には見られない偈頌が1つ付加されている。そのため、他本で第14偈に当たる偈頌は『青目註』では第15偈とすべきであるが、他本との比較において煩雑である。よって本章においても便宜上『青目註』に付加されている偈頌は一貫して第7偈とし、第8偈以降を他本と対応させた番号で表記することとする。

¹³ 五島 [2012a] p.459

¹⁴ [MMK Chap.24 v.8] *dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā/ lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ//* (Ye [2011a] p.420)

2つの真実に基づいて諸仏の法の説示が(なされる)。世間世俗の真実と最高の意義としての真実である。

¹⁵ 前述の通り『青目註』には第3偈の後に他本には見られない偈頌が1つ付加されている。そのため、他本で第4偈に当たる偈頌は『青目註』では第5偈とすべきであるが、他本との比較において煩雑である。よって本章においても便宜上『青目註』に付加されている偈頌は一貫して第3偈とし、第4偈以降を他本と対応させた番号で表記することとする。

¹⁶ 若諸法有性 云何而得異 (T.30 p.18b14)

¹⁷ [MMK Chap.4 v.8] *vigrahe yaḥ parihāraṃ kṛte śūnyatayā vadet/ sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate//* (Ye [2011a] p.72)

空性によって論争が為されるとき、何者かが反駁を述べても、すべて彼にとって反駁とはならない。証明されるべきものと同じであるということが生じる。

[MMK Chap.4 v.9] *vyākhyāne ya upālabhaṃ kṛte śūnyatayā vadet/ sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate//* (*ibid.*)

空性によって説明が為されるとき、何者かが非難を述べても、すべて彼にとって非難とはならない。証明されるべきものと同じであるということが生じる。

結論

本稿の考察結果をまとめると、まず第 1 章では ABh の記述が BP、PP、PSP に共通して引用されている例を挙げ、それらを検証した。その結果、BP 以降の注釈書では ABh の注釈の中でも、他学派の教理に関する記述が引用される傾向があると確認された。このことから後代の注釈者たちが共通して ABh を引用する際には MMK 中で他学派によって主張される教理の典拠として用いているという結論に至った。しかし、その引用方法は ABh の記述をそのまま引用するというものではなく、各注釈者によって注釈の論証性を高めるために適宜内容が補完されるというものであった。そして、これにより ABh を淵源とする中観派における MMK 注釈の流れとその伝承過程を推測することができた。

また、そこでは Bhāviveka と Candrakīrti の間にも自立論証派と帰謬論証派という思想的対立は認められず、むしろ後者が前者による情報の更新を踏襲している例が確認された。このことから、中観派においては自立論証派と帰謬論証派という思想的対立を根拠とする分派とは別に、中観派の中で ABh に基づく MMK 解釈の伝承が存在していた可能性が考えられる。

他方、『青目註』はそれらの例については共通点がほとんど見られなかったが、第 1 章第 2 偈、第 3 偈をめぐる解釈については唯一 ABh と共通する解釈を示していた。そのため、『青目註』は BP 以降の注釈書とは異なった形で、ABh を淵源とする MMK 注釈の伝承を形成していると言えるだろう。

次に第 2 章では、ABh は段階的に成立したテキストで、その原初段階では現行テキストに見られる譬喩がすべて存在しなかったという Huntington [1986] の仮説に基づいて検証を行った。その結果、実際には ABh に見られる譬喩が他の注釈書においても用いられていることが確認された。さらに、それらの例については必ずしも先行する注釈書に倣って踏襲するというものばかりではなく、各注釈者たちの判断によって独自に引用されている例も見受けられた。このことから Bhāviveka や Candrakīrti がそれぞれ先行する BP、PP に基づいて ABh を引用するのではなく、個人の判断で ABh を引用するという例を確認することができた。また、それとは逆に第 1 章と同様、PP に示される発展的な記述が PSP に踏襲されているという例も確認された。

第 3 章では、MMK の中に現れる反論者の想定をめぐる解釈の相違について論じた。これについてもやはり『青目註』のみが独自の解釈を示しており、それ以外の注釈書ではほとんどの例で解釈が一致していた。それについては Nāgārjuna の主張であるか、あるいは反論者の主張であるかの判別が困難な例においても同様であり、このことから論者の想定についてはいずれの注釈書も ABh の解釈に則っていると言える。

他方、『青目註』の示す独自の解釈については羅什による漢訳上の方針に基づいているという可能性をいくつかの根拠とともに論じた。その根拠とは①偈頌を分割して注釈しない。②MMK 全体を見通した上での文脈を整合させる。③本文中に現れる反論者を、特定の学派に当てはめない。という 3 種である。

続いて第 4 章では『青目註』における涅槃と戲論に特徴的な用例が見られることから、それをきっかけとして同書の独自性を論じた。まず、涅槃について『青目註』では「生死即涅槃」という表現が見られた。これは MMK に説かれる「輪廻には涅槃といかなる区別

も存在しない」という解釈に基づきつつも、諸法実相という独自の思想の上に立脚することで否定的に表現される MMK の涅槃を、肯定的に表現しようとする羅什の解釈が加えられているという結論に至った。さらに、『青目註』では ABh の涅槃解釈に基づきつつも、より整合するよう内容を改めているという例も確認された。

また、戲論については愛論、見論という他の注釈書には見られない解釈が『青目註』では見られたが、それはパーリ文献の *papañca* に類似した用例が見られることが確認された。さらに『青目註』は他学派の説く教理を「戲論である」と排斥するという独自の用法が見られることから、同書では反論者の主張を退ける際の定型句として戲論を用いていることが分かった。

最後に第 5 章では『青目註』、ABh の他に『十二門論』を加えた三者の比較を通じて、『青目註』に示される解釈の独自性を考察した。そして、『青目註』が ABh の内容を引用しつつも、ことばにまつわる独自の言及を随所で加えているのに対して、『十二門論』ではことばに関する言及がまったく見られなかった。このような相違についてはその冒頭に説かれる両書の述作動機に起因することを論じた。

さらに『青目註』では MMK の中心的教理である空について、教説として言語化することの危険性を常に考慮しながらも、それを世俗のレベルにおいて言語化された問答という形式によって論証しようとして試みていることが分かった。また、そこには MMK で否定的な表現によってのみ説かれる教理を、肯定的な表現を用いて形を与えることで明示しようとする羅什の影響が考えられた。そして、それによって羅什は否定されるべきものをことばとして可視化、顕在化させ、問答という形式において「戲論である」あるいは「ことばがあるのみ」と否定することで空を論証しようとしているという結論に至った。

本稿における論考の概要は以上である。これを踏まえ、序論で提示した「中観派における ABh の位置づけ」と、『青目註』独自の解釈の淵源について結論を述べる。まず、ABh については、後代の注釈書における引用方法を鑑みるに、*Buddhapālita*、*Bhāviveka*、*Candrakīrti* といった中観派の論師たちはこの ABh という注釈書に対して、1 つの確固たる典籍という認識を持っていなかったのではないかと考えられる。むしろ中観派 (*Buddhapālita* は自称していない) という学派の中で所依の論書である MMK を伝承していく際に、MMK の偈頌に付随して示される「覚え書き」、もしくは不特定の先師による「講義ノート」といった位置づけだったのではないだろうか。

そのため、*Buddhapālita* をはじめとする中観派の論師たちは、MMK を注釈する際にそれぞれ自分自身の解釈がある場合にはそれを述べ、それ以外の他学派の教理が述べられている箇所などについては先師から伝承されてきた ABh を、中観派における伝統的解釈の典拠として適宜用いていたと推察される。また、その際には第 1 章で論じたように、そこに示される語彙などについて補足可能な情報を保持していれば各自それを補足し、MMK 注釈の法流を形成していったということになる。

よってその段階では *Nāgārjuna* 自注という伝承だけでなく、*Akutobhayā* という名称も存在しておらず、いわばパブリック・ドメインの引用自由な素材として中観派の中に流布していた可能性が高い。各注釈者が書名はおろか引用である旨さえも明記しないのはそのためだろう。少なくとも *Candrakīrti* までは ABh の自注説と書名を認識していなかったと考えられる。ただし *Avalokītavratā* に限っては序論で述べた通り PPT で *Nāgārjuna* に

よる自注の存在について言及しているの、そういった伝承については認識していたと思われる。

しかしながら中観派の思想史における ABh の位置づけは必ずしも低いものではなかったであろう。むしろ偈頌という形式上の制約が存在する MMK のテキストを注釈する際に、ABh という先行する注釈書の存在は後代の注釈者たちにとっては大いに有用なものであったと考えられる。それは「問う／答える」という 2 語によって判別される、MMK における論者の想定について、ほとんどの場合いずれの注釈書も ABh の解釈に則っていることから推察できる。

また、以上を踏まえて先行研究による仮説を再度検討すると、まず白館 [1991] の ABh を BP の後に位置づける仮説は極めて可能性が低いと言えよう。次に三谷 [2001] であるが、同論文による ABh はチベット語訳の際にその名が冠せられ、Nāgārjuna の自注として権威づけられたという可能性は上記本稿の仮説にも沿ったものであるが、ABh がチベット語訳の際に Klu'i rgyal mtshan によって PP、PPT を適用して諸註釈の解釈統合の意志の現れとして成立したという仮説は首肯しかねる。実際 PP には ABh の注釈を引用しつつ、さらに発展させるという例が上記の論考により複数確認されている。

そして、Huntington [1986] による ABh の譬喩が原初段階では存在しなかったという仮説については本稿第 2 章において批判的に検証したが、現行 ABh の成立以前に Indic Source を想定するという同論文の見解は一考に値する。本稿においても、ABh が当初は確固たる典籍としての形態を取っていなかったという見地に立つ以上、その内容には流動的な「緩さ」があったと考える。

しかし、同論文が譬喩表現の有無を以て ABh の現行テキストの成立を『青目註』、BP 以後に設定する点については支持しない。ABh が青目（あるいは羅什）や Buddhapālita の基へもたらされた時にはすでに現行テキストの形態がほぼ出来上がっていたと考えられる。

そして、『青目註』であるが、やはりこの注釈書についてもこの「覚え書き」、「講義ノート」としての ABh の延長線上にあると考えられる。つまり Nāgārjuna 以後、鳩摩羅什以前のどこかの時点で伝承されるようになった ABh の原典がインドから中央アジアを経て羅什の手に渡ったということである。

しかし、それはインドで成立したそのままの形で伝えられたのではなく、あくまで MMK に付随して示されている伝統的解釈という性格上、その内容は塑性の高いものであり、伝播過程の長い旅路において様々な加筆、訂正が施された可能性が高い。青目という名前が付されたのもその伝播過程においてであろう。そして、そのような過程を経て成立した『青目註』が羅什の基へ伝えられ、彼の手によって漢訳の際に上記で論じたような分割された偈頌の統合や、諸法実相といった独自の思想に基づく加筆が行われて現在のテキストが成立したと考えられる。

以上のように、ABh が当初は確固たる一典籍として位置づけられていなかったと仮定することによって、『青目註』の ABh と相違する部分についても羅什による加筆とは異なる可能性が検討可能となる。しかし、それによって新たな問題も生じる。つまり、現行 ABh の成立以前に原初形態の ABh を想定することは、MMK のテキストへ注釈が施され始めた時点から現行 ABh の内容が出来上がるまでにある程度の期間があったということの意味

する。もし、そうであるとしたら ABh に示されている解釈は必ずしも一人の注釈者によるものではなく、複数の人物の解釈が加えられているという可能性も想定しなければならない。しかしながら、現存の資料でそれについて検証することは極めて困難である。

また『青目註』についても、羅什による加筆箇所と伝播過程で付加された原典的記述との判別や、羅什自身の思想の解明、さらには伝播の中で経て来た各地域の学派情勢との比較などが求められるが、それについては筆者自身の今後の研究課題として示唆するにとどめたい。

本稿では ABh と『青目註』の全体的な比較、そして中観派における ABh の位置づけという観点から考察を行い、学界において長く議論されながらも、部分的にしか扱われることのなかった両テキストの成立背景および異同関係について新たな可能性を提示した。

参考文献

宇井伯寿

[1921]: 「三論解題」『国訳大蔵経』論部 5 国民文庫刊行会 pp.1-75

大西薫

[1994]: 「中観思想における説法と涅槃」『日本仏教学会年報』第 59 号 pp.1-24

奥住毅

[1979]: 「ブッダパーリタ根本中註釈書第一章和訳」

『二松學舎大學東洋學研究所集刊』10 pp.139-166

[1985a]: 「中論における言語と実在の問題」『印度學佛教學研究』33-2 pp.62-66

[1985b]: 「ブッダパーリタ根本中註釈書第二章和訳」『東方』1 pp.130-154

[1986]: 「中観における思想と言語」『仏教学』20 1-20

[1988]: 『中論註釈書の研究 チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳』大蔵出版

[2000]: 『ブッダパーリタ中論註釈書』第十八章（「我と法との考察」）和訳『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』pp.251-265

梶山雄一

[1963]: 「中論における無我の論理 —第十八章の研究—」『自我と無我 —インド思想と仏教の根本問題—』平楽寺書店 pp.479-514

[1967]: 「知恵のともしび（中論清弁訳）第十八章 自我と対象の研究」『世界の名著 2 大乘仏典』中央公論社 pp.287-328

[1969]: 「空の論理<中観>」『中観と空』梶山雄一著作集第四巻 春秋社 pp.3-174

[1978]: 「中観哲学と因果論」『仏教思想 3 『因果』』平楽寺書店 pp.147-175

[1979a]: 「バーヴィヴェーカの業思想 『般若灯論』第一七章の和訳」『業思想研究』平楽寺書店 pp.305-357

[1979b]: 「『知恵のともしび』第十五章（試訳）」『仏教学論文集 伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念』pp.181-202

[1980]: 「『知恵のともしび』第二十五章（前段の試訳）」『密教学』16/17 pp.40-68

[1982]: 「中観思想の歴史と文献」『中観と空』梶山雄一著作集第 4 巻 春秋社 pp.175-260

[1983]: 「分別ということ」『中観と空』梶山雄一著作集第 4 巻 春秋社 pp.303-310

梶山雄一 瓜生津隆真

[1974]: 「龍樹論集」『大乘仏典』14 中公文庫

加藤秀樹

[1994]: 「中観派における仏護の立場 仏護の二諦観を中心として」『大谷大学大学院研究紀要』11 pp.41-57

巖城孝憲

[1989]: 「中論ブッダパーリタ積第 18 章和訳」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド

哲学と仏教』 pp.457-472

雲井昭善

[1997]:『パーリ語佛教辞典』 山喜房佛書林

五島清隆

[2002a]:『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

[2002b]:『十二門論』の冒頭偈について』『種智院大学研究紀要』3 pp.79-104

[2003]:『十二門論』における縁起思想 第1章「観因縁品」を中心に』『種智院大学研究紀要』4 pp.48-70

[2004]:『十二門論』と龍樹・青目・羅什』『印度學佛教學研究』53-1 pp.101-105

[2005]:『十二門論』における因中有果論・無果論の否定(1)』『頼富本宏博士還暦記念論文集 マンダラの諸相と文化 下 胎藏界の巻』 pp.49-62

[2007]:『十二門論』と龍樹・青目・羅什(2) とくに青目について』『印度學佛教學研究』55-1 pp.97-103

[2008]:「龍樹の縁起説(1) とくに相互依存の観点から」『南都仏教』92 pp.1-26

[2009]:「龍樹の縁起説(2) とくに十二支縁起との関連から」『南都仏教』93 pp.1-37

[2011]:「龍樹の縁起説(3) 『中論頌』第26章「十二支の考察」について(2)」『仏教学会紀要』16 pp.35-62

[2012a]:「ナーガールジュナ作『十二門論』とその周辺」『シリーズ大乘仏教 4 空と中観』春秋社 pp.43-66

[2012b]:『十二門論』和訳と訳注(第8・9章、第11・12章)』『仏教学会紀要』17 pp.1-37

[2012c]:『十二門論』和訳と訳注(第3章～第7章)』『佛教大学 仏教学部論集』96 pp.1-28

三枝充恵

[1965]:「中論研究序論(抄)」三枝充恵著作集第五巻『龍樹』法蔵館 pp.99-105

[1975]:『中論』における法(上)』『仏教における法の研究 平川彰博士還暦記念論集』春秋社 pp.167-199

[1977]:『中論』における法(下)』『佛の研究 玉城康四郎博士還暦記念論集』pp.227-249

[1981]:「縁起思想におけるサーリプッタとナーガールジュナ」『大乘仏教から密教へ 勝又俊教博士古希記念論集』 pp.51-66

[1982]:「竜樹の帰敬偈について 一帰敬偈成立史考一」『田村芳郎博士還暦記念論集 仏教教理の研究』 pp.67-80

[1984]:『中論 縁起・空・中の思想』(上・中・下) 第三文明社

[1985]:『中論偈頌総覧』 第三文明社

[1988]:「縁起思想の歴史」『縁起の思想』法蔵館 pp.5-28

[1994]:「縁について」『縁起の思想』法蔵館 pp.29-47

斎藤明

- [1980]: 「Nāgārjuna における二諦とその諸問題 (1)」『印度學佛教學研究』28-2 pp.132-133
- [1982]: 「『中論頌』 解釈の異同をめぐって 第13章「真実の考察」と中心として」『仏教学』14 pp.65-88
- [1985]: 「中観系資料」『敦煌胡語文献』講座敦煌6 大東出版社 pp.311-348
- [1987a]: 「『根本中論』チベット訳批判」『仏教学研究の諸問題 仏教学創刊十周年記念特輯』 pp.23-48
- [1987b]: 「『根本中論』テキスト考」『高崎直道博士還暦記念論集 インド学仏教学論集』 pp.75-84
- [1988]: 「初期中観派とブッダパーリタ」『仏教学』24 pp.29-51
- [1989]: 「無畏論と仏護註の譬喩表現」『印度學佛教學研究』37-2 pp.160-166
- [1991]: 「『中論頌』第1章・第8偈(前半部)の解釈およびチベット語訳文をめぐって」『印度學佛教學研究』39-2 pp.163-167
- [1998]: 「空と言葉 『中論』第二十四章・第七偈の解釈をめぐって」『宗教研究』316 pp.27-52
- [2001]: 「空性論者から縁起論者へ Buddhapālita を中心として」『江島恵教博士追悼記念論集 空と実在』 pp.93-115
- [2003a]: 「『無畏論』の著者と成立をめぐる諸問題」『印度學佛教學研究』51-2 pp.869-875
- [2003b]: 「『大智度論』所引の『中論』頌考」『東洋文化研究所紀要』143 pp.1-36
- [2003c]: 「『無畏論』とその成立年代 『般若経』の引用を手がかりとして」『仏教学』45 pp.1-28
- [2011]: 「新出『中論頌』の系統をめぐって」『印度學佛教學研究』59-2 pp.111-119
- [2012]: 「中観思想の成立と展開 ナーガールジュナの位置づけを中心として」『シリーズ大乘仏教6 空と中観』 春秋社 pp.4-41

酒井真道

- [2002]: 「インド思想における時間論の一資料 Prajñāpradīpa 第19章テキスト校訂と和訳 (1)」『宗教学・比較思想学論集』5 pp.97-118
- [2005]: 「インド思想における時間論の一資料 Prajñāpradīpa 第19章テキスト校訂と和訳 (2)」『宗教学・比較思想学論集』7 pp.69-92

櫻部建

- [1991]: 「papañca 考」『増補版 佛教語の研究』所収 文栄堂書店 pp.110-118

真田康道

- [1975]: 「『中論』における śiva と prapañcopsāma について」『印度學佛教學研究』23-2 pp.247-250

白館戒雲

- [1991]: 「ブッダパーリタと『無畏註』の年代」『仏教学セミナー』54 pp.38-53

立川武蔵

- [1979]: 「『中論』における縁起」『名古屋大学文学部三十周年記念論集』 pp.1-16
- [1980]: 「言語活動の止滅と空性 プラパンチャについて」『仏教学』9・10

pp.145-163

- [1982a]: 「帰謬論証派」講座・大乘仏教7『中観思想』 春秋社 pp.117-146
[1982b]: 「清弁著『智恵のともしび』第II章 和訳・解説 (I)」『名古屋大学文学部研究論集』84 pp.1-26
[1983]: 「清弁著『智恵のともしび』第II章 和訳・解説 (II)」『名古屋大学文学部研究論集』87 pp.31-58
[1984]: 「清弁著『智恵のともしび』第II章 和訳・解説 (IV-1)」『名古屋大学文学部研究論集』90 pp.1-22
[1985a]: 「清弁著『智恵のともしび』第II章 和訳・解説 (IV-2)」*SAMBHĀSĀ*6 pp.44-55
[1985b]: 「清弁著『智恵のともしび』第II章 和訳・解説 (V)」『名古屋大学文学部研究論集』93 pp.21-42
[2007]: 『空の実践』ブディスト・セオロジーIV 講談社

丹治昭義

- [1981a]: 「無我と実在 中論第十八章の注釈史的考察 (一)」『南都仏教』46 pp.1-37
[1981b]: 「無我と実在 中論第十八章の注釈史的考察 (二)」『南都仏教』47 pp.19-43
[1982]: 「無畏と青目註」『印度學佛教學研究』31-1 pp.83-88

寺本婉雅

- [1937]: 『梵漢独対校・西藏文和訳 中論無畏疏』 国書刊行会

中村元

- [1975]: 「『中論』諸注釈における解釈の相違」『橋本博士退官記念・佛教研究論集』pp.65-79
[1980]: 『龍樹』 講談社学術文庫
[1982]: 『仏弟子の告白 テーラガーター』 岩波文庫
[1984]: 『ブッダのことば スッタニパータ』 岩波文庫

那須真裕美

- [2000a]: 「Prajñāpradīpa-ṭīkā 第24章の試訳」『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』21 pp.16-33
[2000b]: 「Prajñāpradīpa-ṭīkā 第24章の試訳 (2)」『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』22 pp.1-19

那須良彦

- [2004]: 「有部の不失法因と正量部の不失 『中論』第17章所述の「不失」に対する観誓の解釈」『印度學佛教學研究』53-1 pp.110-114

西川高史

- [1984]: 「*Prajñāpradīpa* 第19章における諸注釈書の引用について *Buddhapālita*

批判を中心として」『仏教学研究年報』17 pp.7-13

能仁正顕

- [1987]: 「清弁著『般若灯論』第3章の和訳と註」『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』8 pp.16-38
- [1992]: 「『知恵のともしび第1章の和訳(1) 縁の考察』『佛教と福祉の研究』永田文昌堂 pp.45-66
- [1996]: 「『知恵のともしび第1章の和訳(2) 縁の考察』『仏教学研究』52 pp.85-103
- [2002]: 「『知恵のともしび第1章の和訳(3) 縁の考察』『仏教学研究』56 pp.70-93
- [2006]: 「『知恵のともしび第1章の和訳(4) 縁の考察』『仏教学研究』60/61 pp.15-43

八力広喜

- [1969]: 「中論における無自性と無 青目釋「空亦復空」について」『印度學佛教學研究』17-2 pp.273-278
- [1971]: 「羅什訳「中論」における「法」について」『北海道武蔵女子短期大学紀要』4 pp.92-114

平川彰

- [1964]: 『原始仏教の研究 教団組織の原型』春秋社
- [1975]: 「中論における法の意味」『佛教研究論集』清文堂出版 pp.81-94

平野隆

- [1954]: 「無畏註と佛護註との異同について」『印度學佛教學研究』3-1 pp.236-238

廣澤隆之

- [2007]: 「仏教に見る言語と非言語の相関」『川崎大師教学研究研究所紀要 佛教文化論集』10 pp.51-74

広浜哲生

- [1999]: 「ブッダパーリタの中観思想 中観思想における言葉の一考察」『大谷大学大学院研究紀要』16 pp.45-64
- [2001]: 「『中論仏護註』における取 (upādāna) について」『日本西藏学会々報』46 pp.3-16

舟橋一哉

- [1954]: 『業の研究』法蔵館

本多恵

- [1988]: 『チャンドラキールティ 中論註和訳』国書刊行会

三谷真澄

- [1987]: 「『仏護註』に関する一考察」『印度學佛教學研究』35-2 pp.68-70
- [1988]: 「中論『仏護註』第22章和訳」『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』9

pp.22-40

- [1996]: 「中論『仏護註』第 17 章和訳 業と果報の考察」『仏教学研究』52
pp.56-84
- [2001]: 「『般若灯論』中の『無畏』 ルイゲツェンの翻訳手続きに関する一試論」『日本西蔵学会々報』46 pp.17-30
- [2002]: 「ブッダパーリタの言語観」『親鸞と人間 光華会宗教研究論集』3 pp.43-65

望月海慧

- [1989]: 「『般若灯論』第 11 章試訳」『棲神』61 pp.25-49
- [1990a]: 「『般若灯論』第 13 章試訳」『立正大学大学院年報』7 pp.69-86
- [1990b]: 「『般若灯論』第 12 章試訳」『棲神』62 pp.1-27
- [1991]: 「『般若灯論』第 14 章試訳」『棲神』63 pp.47-65
- [1992]: 「『般若灯論』第 10 章試訳」『棲神』64 pp.1-38

安井広済

- [1974]: 「中観哲学における業の理解 『中論』第十七章「業と果の考察」の研究」『仏教学セミナー』20 pp.150-172

安井光洋

- [2011]: 「初期中観派における『中論』注釈書について 第 1 章・第 2 偈、第 3 偈の異同をめぐって」『智山学報』60 pp.101-113
- [2012a]: 「青目釈『中論』における戲論の用例」『智山学報』61 pp.35-55
- [2012b]: 「青目釈『中論』と *Akutobhayā* の異同について 第 1 章「縁の考察」を中心として」『大正大学大学院研究論集』36 pp.214-208
- [2012c]: 「初期『中論』注釈書における涅槃について」『佛教文化学会紀要』21 pp.38-54
- [2013]: 「初期『中論』注釈書と『十二門論』について 青目釈『中論』における言語観を中心として」『佛教文化学会紀要』22 pp.82-100
- [2014a]: 「『中論』第 7 章とその解釈の異同について」『智山学報』62 pp.15-34
- [2014b]: 「*Akutobhayā* の譬喩表現に関する一考察」『現代密教』25 pp.139-159
- [2015]: 「『中論』第 17 章とその注釈について」『智山学報』63 pp.35-53

山口益

- [1951]: 『世親の成業論』 宝蔵館

四津谷孝道

- [2000]: 「鳩摩羅什訳『中論』「観法品第十八」覚え書き」『平井俊栄博士古希記念論集 三論教学と仏教思想』 pp.17-45

Ames, William

- [1986]: *Buddhapālita's exposition of the madhyamaka*, Journal of Indian

- philosophy14, D. Reidel publishing company, pp.313-348
 [2000] : *Bhāviveka's Prajñāpradīpa : A Translation of Chapters Six and Seven*,
 Buddhist Literature 2, pp.1-91

Bocking, Brian

- [1985] : *An annotated Translation of the Ch'ung-lun with Nāgārjuna's Middle Stanzas, a Basic Text of Chinese Buddhism*, Ph.D. Dissertation, University of Sterling
 [1995] : *NĀGĀRJUNA IN CHINA A Translation of the Middle Treatise*, The Edwin Mellen Press

Gard, Richard

- [1954] : *On the Authenticity of the Pai-lun 百論 and Shih-erh-men-lun 十二門論*, 『印度學佛教學研究』 2-2, pp751-742

Huntington, C.W.

- [1986] : *The "Akutobhayā" and Early Indian Madhyamaka*, vol. I , II , Ph.D Thesis, The University of Michigan

de Jong, J. W.

- [1977] : *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, The Adyar Library and Research Centre

Lamotte, Étienne

- [1936] : *Madhyamakavṛtti X VIII^e Chapitre : Examen de l'acte et du fruit, Mélanges Chinois et Bouddhiques 4^{eme} volume*, pp.265-288
 [1944] : *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna Mahāprajñāpāramitāsāstra tome I*, Université de Louvain, Institut orientaliste

Lindtner, Christian

- [1981] : *Buddhapālita on Emptiness (Buddhapālita mūlamadhyamakavṛtti X VIII)* Indo-Iranian Journal, Vol.23, D. Reidel publishing company, pp.187-217
 [1982] : *Indiske studier IV Nagarjuniana Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag Copenhagen

May, Jaques

- [1959] : *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti* Adrien-Maisonneuve, Paris

Poussin, Louis de la Valée

- [1903-1913] : *Mūlamadhyamakakārikās (mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna*

avec la *Prasannapadā* Commentaire de Candrakīrti, Bibliotheca
Buddhica IV, St. Petersbo-urg

Pradhan, P

[1975] : *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 2nd ed. Patna

Robinson, Richard

[1967] : *Early mādhyamika in India and China*, Madison

Saito Akira

[1984] : *A study of the Buddhapālita-mūla-madhyamakavṛtti*, Ph.D Thesis, The
Australian National University

[2013] : *Buddhapālita's Metaphorical Expression*, 『印度學佛教學研究』 61-3
pp.115-123

Schmithausen, Lambert

[1987] : *ĀLAYAVIJÑĀNA On the Origin and the Early Development of a Central
Concept of Yogācāra Philosophy Part II Notes, Bibliography and Indices*,
The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo

Siderits, Mark and Katsura Shoryu

[2013] : *Nāgārjuna's Middle Way*, Wisdom Publications, Boston

Walleser, Max

[1921] : *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der chinesischen Version übertragen*,
Heidelberg

Ye Shaoyon (叶少勇)

[2007a] : *The Mūlamadhyamakakārikā and Buddhapālita's Commentary (1) :
Romanized Texts Based on the Newly Identified Sanskrit Manuscripts
from Tibet, Annual Report of the International Research Institute for
Advanced Buddhology as Soka University*, Vol.10, pp.117-147

[2007b] : *A Re-examination of the Mūlamadhyamakakārikā on the Basis of the
newly Identified Sanskrit Manuscripts from Tibet, Annual Report of the
International Research Institute for Advanced Buddhology as Soka
University*, Vol.10, pp.149-170

[2008] : *The Mūlamadhyamakakārikā and Buddhapālita's Commentary (2) :
Romanized Texts Based on the Newly Identified Sanskrit Manuscripts
from Tibet, Annual Report of the International Research Institute for
Advanced Buddhology as Soka University*, Vol.11, pp.105-151

[2011a] : 『中论颂 梵藏汉合校·导读·译注』 中西書局

[2011b] : 『《中論頌》与《仏護釈》基于新發現梵文写本的文献学研究』 中西書局