

『中論』における無自性をめぐる 五種の探求 (pañcadhā mṛgyamāṇa)

小 澤 千 晶

はじめに 『中論』(Mūlamadhyamakakārikā) の目的は一切法の無自性空を表明することにある。龍樹(Nāgārjuna)はその目的に従い、様々な論法を用いて有自性論の矛盾を暴き無自性の論証を展開する。その論法の中に、一異のディレンマを応用した「五種の探求」(pañcadhā mṛgyamāṇa)¹⁾といわれるものがある。この「五種の探求」は初期の仏教で行われていた有身見の考察に別異を加えて、不一不異の縁起を導くものとして展開されている。本稿では、「五種の探求」が『中論』の中で最初にあらわれる第十章の議論と、ニカーヤ文献における有身見の考察の検討を通して、龍樹の不一不異なる縁起の意味を確認したい。

1 『中論』第十章「火と薪の考察」は、我と五蘊の関係を火と薪の関係に喩えて、一つの現象としてたち現れている存在をどのように捉えるかをめぐって議論されている。『中論』註釈者たちが紹介しているように²⁾ 対論者は「燃えさかる薪」という現象に対して、火を「火」と識別し、薪を「薪」と識別させる何かを自性と呼び、その火と薪の自性が相互に依存し合うことで「燃えさかる薪」という現象が生じていると説明する。対論者たちにとってその立場を否定するということは、「燃えさかる薪」という認識さえ成り立たなくなることを意味する。

それに対し、龍樹の批判は、現象している存在をその構成要素に分けて理解しようとする発想そのものに向けられる。では、龍樹は存在をどのように捉えていたのか。龍樹の結論を先取りすれば、その火と薪は同一でもなく異なることもなく、不一不異にあるものであり、そのあり方そこが縁起なのだということになる。その点を第十章の議論で確認する。龍樹は、はじめに次の詩頌を提出する。

yad indhanaṃ sa ced agnir ekatvaṃ kartṛkarmanoh

anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet // MK X-1

薪、もしそれが火であるなら、作者と作用には同一性が存在することになるだろう。

もし、火が薪と異なるものならば、薪なしでも存在するであろう。

この第一偈で、龍樹は「燃えさかる薪」という一つの現象を構成する火と薪の

関係性を、同一性と別異性という二つの視点から取り上げている。ab 句で火と薪の同一性を批判し、作者と作用の関係と同じであるとする。「燃えさかる薪」という認識が成立している以上、同一性を認める立場は成立しない。次に cd 句で別異性を認めた場合の批判が行われる。「燃えさかる薪」という現象を構成する「火」という存在があるとしてしまえば、その「火」は「薪」なしに燃えることになる。龍樹はいう。この詩頌の後、第十三偈まで別異性の批判、さらに別異性を認めたとしても別異なる存在間にはいかなる関係性も成り立たないことを論じて、第十四偈で同一性・別異性批判の結論として「五種の探求」を行う。その後、第十四偈までで説かれた、火と薪の関係をめぐる議論は現象しているあらゆる存在に適用されることを説き(第十五偈)、存在を同一であるとか別異であるとか説く者は教えを理解する者とは思わない(第十六偈)と章を結んでいる。つまり、存在を不一不異とする龍樹の立場は第十四偈の「五種の探求」に集約される。

2 「五種の探求」は次のように示される。

indhanam punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt /
nāgnir indhanavān nāgnāv indhanāni na teṣu sah // MK X-14

さらに、(1) 火は薪ではない。また (2) 火は薪と異なるところにあるのではない。

(3) 火は薪を有するものではない。(4) 諸々の薪が火の中にあるのではない。

(5) それ(火)はそれら(薪)の中にあるのではない。

月称(Candrakīrti)はこの詩頌の cd 句の註釈で、火と薪の関係が(1) 同一性、(2) 別異性、(3) 具有、(4) 能持、(5) 所持という五つにまとめられ、さらに同一性・別異性を否定することによって、具有、能持、所持の否定をも含まれると説明する³⁾。つまり、具有、能持、所持は、現象している存在の構成要素間に別異性を認めた場合の、その両者間の関係性と理解されている。このことから、この「五種の探求」は同一性・別異性のディレンマを応用した論法といえる。

では、どのような場合に「五種の探求」という応用型を用いるかという点、第二十二章の註釈に際し、月称は有身見を論じる時に用いられる論法だと説明している⁴⁾。この解釈は龍樹自身も第二十三章で有身見と関連づけて「五種の探求」を行っていることから裏付けられるといえよう⁵⁾。ところで、そもそも有身見の考察とは、我と五蘊それぞれの関係を、同一、具有、能持、所持という四通りで説明して合計二十通りの見解のことをいう。つまり、龍樹はそれまであった有身見の考察に「別異性」という発想を持ち込み、同一性・別異性というディレンマを形成することで、我と五蘊の関係だけでなく、現象する存在すべてに適用で

『中論』における無自性をめぐる五種の探求 (pañcadhā mṛgyamāṇa) (小 澤) (127)

きる論法を作り上げたといえる。では次に、龍樹が如何にして有身見の考察の中にその「別異性」という発想を見出したかを検討する。

3 相応経 (*Samyutta-Nikāya*) の蘊相応 (*Khandha-samyutta*) では、五蘊との関係から無我を導き出す教説が多く説かれている⁶⁾。五蘊と我の関係を同一、具有、能持、所持という四通りで説く経も多くみられるが、別異性を明確に説くものはない。しかし、次にあげるように別異性を示唆する表現が見られる。

taṃ kiṃ maññasi āvuso yamaka rūpasmim tathāgato ti samanupassasīti // no hetam āvuso // aññatra rūpā tathāgato ti samanupassasīti // SN XXII-85

友ヤマカよ、如来は色の中にあると見る、と考えるのか。友よ、そうではありません。如来は色とは他のところにあると見るのか。友よ、そうではありません。

ここでは「如来が色の中にあると見るのか」という所持の問いのみがあり、具有、能持についての問いは出されていない。その代わりに「如来は色とは他のところにあると見るのか」という問いがある。この一文の後で、二十の有身見が説かれることから、この問いは、別異性を説いたというより、具有、能持を省略した表現と見る方が正確であろう⁷⁾。だが、このような省略の仕方は既に具有、能持、所持の三つが別異性を前提にしていると意識されていたことを示唆し、龍樹が有身見の考察に別異性を読み込む契機となったといえる。

また、我と五蘊の関係を同一、具有、能持、所持と捉えようとする見のことを、経は次のように語る。

yā kho pana bhikkhave sā samanupassanā saṅkhāro so // so pana saṅkhāro kiṃnidāno kiṃsamudayo kiṃjātiko kiṃpabhavoti // avijjāsamphassajena bhikkhave vedayitena phutṭhassa assutavato puthujjanassa uppannā taṇhā / tatojo so saṅkhāro // iti kho bhikkhave so pi kho saṅkhāro anicco saṅkhato paticca-samuppanno / ... evam pi kho bhikkhave jānato evam passato anantarā āsavānaṃ khayō hoti // SN XXII-81

比丘たちよ、その見とは行である。さらに、その行は何を因とし、何を集とし、何から生じて、何を生ずるのか。無明に触れることによって生じた受に触れた無聞の凡夫に渴愛が生じる。その行はそこ(渴愛)から生じたものである。以上のように、比丘たちよ、その行も無常であり、有為であり、縁起によって生じたものである。(以下、渴愛触無明について同文) 比丘たちよ、このように知り、このように見た者には、諸漏の滅尽がある。

我と五蘊の関係を同一、具有、能持、所持とする見を行⁸⁾であるとし、それは無明を因として生じた煩惱であると説明する。

一方、龍樹は行について次のように語る。

(128) 『中論』における無自性をめぐる五種の探求 (pañcadhā mṛgyamāṇa) (小澤)

tan mṛṣā moṣadharmā yad bhagavān ity abhāṣata /

sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārās tena te mṛṣā // MK XIII-1

欺惑の性質を持つもの、それは虚妄であると世尊は説かれた。そして、一切の諸行は欺惑の性質を持つものである。したがって、それらは虚妄である。

蘊相応の有身見の考察はあくまでも我と五蘊の関係をめぐるものであり、人の無我を導くものである。龍樹は、既に有身見の考察の中に示唆されていた別異性を読み込み、現象している存在すべてに適用した。それは、現象している存在を分析して理解しようとする行為自体が虚妄であるということから可能になる。先にあげたように、反論者たちは認識を可能にする何かを自性とよぶ。それに対し龍樹は、その認識そのものに確かな根拠はないとこたえた。

結論

以上の検討を通して確認されたことを次にあげる。

- (1) 「五種の探求」はニカーヤから用いられている有身見の考察に別異性を読み込むことで、不一不異を導き出す論法である。
- (2) その不一不異とは、現象している存在を別個の構成要素から成り立つと認識することの不可能性を意味し、それを無自性と龍樹はいう。
- (3) 認識の根拠を疑うことで、龍樹はあらゆる存在の無自性を論じる地平を生み出した。

〈略号〉 MK : *Mūlamadhyamakakārikā*, Pras : *Prasannapadā*

〈注〉1) この pañcadhā mṛgyamāṇa に対して、漢訳の註釈書は「五種求(盡)」あるいは「五種推求」という訳語を与えている。また、吉蔵は『中論疏』の中でこの論法に「五求門破」という名称を与える。2) Pras 202.1-8 など。3) Pras 212.6-8。4) Pras 435.3-4。5) MK XXIII-5。他に『中論』の中で「五種の探求」が行われるのは、XVI-2, XXII-1, 8。また『大智度論』でも「五種の探求」を行う箇所がある(大正 25, No. 1509, 455a13-24, 746c23-26)。6) 蘊相応における無我(非我)説については桜部健「無我の問題」(『阿含の仏教』文栄堂, 2002, pp. 57-104) 参照。7) 漢訳阿含の有身見の考察に見られる「異我」については、舟橋一哉「附記「是我・異我・相在」の解釈について—阿含經典の読み方に関する和辻博士の誤解—」(『原始仏教思想の研究』法蔵館, 1952, pp. 249-255) 参照。8) ここでの行 (saṅkhāra) については、高橋審也「原始仏教における行 (サンカーラ) の意義について」(『仏教学』15, pp. 27-48), 「同 (その2)」(『仏教研究』13, pp. 89-104) 参照。

〈キーワード〉『中論』, pañcadhā mṛgyamāṇa, 不一不異, 有身見

(大谷大学大学院)

as different from individuals; and 3) as the universal and individuals are different, one can never define the relation between the universal and individuals. Against this, the Sāṃkhya school accuses the Apoha theory of committing the same faults. Commenting on Dharmakīrti's reply to this objection, Śākyabuddhi offers his three-fold interpretation, whereby Śākyabuddhi suggests that *anyāpoha*, if considered to consist in an external object or in an internal consciousness, should not be regarded as something perdurable.

175. The *Tridaṇḍi-sūtra* in the *Ārghya-āgama* Manuscript

Kazunobu MATSUDA

In the *Ārghya-āgama* manuscript recently discovered in Gilgit, the *Tridaṇḍi-sūtra* forms the first text of the last section named Śīlaskandhika. Up to now its existence was only known indirectly from quotations such as in the *Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra and the *Abhidharmakośaṭīkā Upāikā* by Śamathadeva. However, no sūtra connected with the name Tridaṇḍin is found in Pāli or in Chinese and Tibetan translations. I briefly report on the contents of this new sūtra along with the second text, the *Piṅgalātreya-sūtra*, which has a similar contents as the *Tridaṇḍi-sūtra*, and on their position in the *Ārghya-āgama* of the Sarvāstivādin Buddhist order. I also point out the similarity in structure of the *Tridaṇḍi-sūtra*, as well as the *Piṅgalātreya-sūtra*, with two Pāli sūtras, and speculate that they may have derived from a single source.

176. On the “Five Types of Quest” in the *Mūlamadhyamakārikā*

Chiaki OZAWA

The purpose of the *Mūlamadhyamakārikā* is to declare *niḥsvabhāvatā*. For this purpose, Nāgārjuna reveals the opponents' contradictions through various means, and proves *niḥsvabhāvatā*. There are “five types of quest” in his argument. The “five types of quest” adds a denial of difference to the argumentation against wrong views found in Early Buddhism, and leads to

the establishment of *niḥsvabhāvatā*. This paper will show how the way of the argument developed to the “five types of quest” from Early Buddhism’s formulation.

177. Nissaggiya 28 and Giving Robes after the Rain-retreat

Yumi FUJIMOTO

Nissaggiya 28 has been translated and understood inappropriately by using the commentaries’ explanations. In commentaries, the difficult word in the text *kattikatemāsipunṇamā* is explained as the full-moon of the first *kattika* (*paṭhamakattika*-), that is, the third month [of the earlier rain-retreat (*vassa*-)]. Rhys Davids--Oldenberg, Horner, and Akira Hirakawa follow this explanation. They translate and explain Niss. 28 as a rule which allows monks to accept the robe as a special gift (nt. *acceka-cīvara*-) ten days before the end of the earlier *vassa*-, and to keep it up until the robe-season (in text *yāva cīvarakālasamayam* during the robe season!). The word *kattikatemāsipunṇamā*, however, means the full-moon of *kattika*, the third month [of the rain-retreat (*vassa*-)], that is, the full-moon at the end of the later rain-retreat.

Nissaggiya 28 applies to the monks who are spending the later *vassa*-. For example, when a layman who is going to start a journey or going to war wants to give [a robe as] the “gift for the rain-retreat” (nt. *vassāvāsika*-) urgently, by applying this rule the monks can accept the robe as a special gift (nt. *acceka-cīvara*-) during the last ten days of the later *vassa*-, and keep it up during the robe-period (*yāva cīvarakālasamayam*). The period of the last ten days is supposed to be fixed in order to follow the ordinary time limit for keeping a surplus robe (Nissaggiya 1) and for making a robe (Nissaggiya 3). And, this period is appropriate for the climate as well. The purpose of this rule is to make it possible to accept and to keep up the gift for the rain-retreat in appropriate time and period, which should be attained after the *vassa*- in principle. This rule is supposed to be enacted on condition that the monks generally make robes after spending the period of the *vassa*-.