

Upādāyaprajñapti について

—Mūlamadhyamakakārikā XXIV 18 を考える—

吉 水 千鶴子

序 論

MMK XXIV 18 に言う。

yaḥ pratīyasamutpādaḥ sūnyatāṃ tām pracakṣmahe |
sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā ||¹

MMK の中でも最もよく知られたこの偈を注釈して Candrakīrti は言う (Pras 504, 14f., D167b5f., May 1959: 239, 本多 1988: 455, 奥住 1988: 769)。

tadevaṃ pratīyasamutpādasyaivaitā viśeṣaṣaṃjñāḥ sūnyatā
upādāya prajñaptir madhyamā pratīpat itī.

¹ Tib. D15a6 (=Pras D167a5f., May 1959: 237): rten cing 'brel bar 'byung ba gang || de ni stong pa nyid du bshad || de ni brten nas gdags pa ste || de nyid dbu ma'i lam yin no || 他の注釈書では第一ページは rten cing 'brel 'byung gang yin pa とある (Akutobhayā D89b7, BMV D271a6, Praj D230b1)。諸注釈書に引かれた MMK の偈のチベット語訳の異同及び解釈の相違に関してはいくつかの研究がなされている。例えば山口 1944, 中村 1975, 斎藤 1982, 1987, Saito 1985, 1995 など参照。『青目釈』33b に引かれた偈は次のようである。「衆因縁生法 我說即是無 亦爲是假名 亦是中道義」

注釈者たちそれぞれの活動年代はおおよそ次のように考えられている。Buddhapālita, 5 世紀末から 6 世紀初め (従って Akutobhayā [『無畏論』] と呼ばれるものが書かれたのはそれ以前), Bhāvaviveka/Bhāviveka, 6 世紀中頃。Candrakīrti, 7 世紀。青目は Nāgārjuna 自身 (およそ 150~250 年) と『青目釈』を訳した Kumārajīva (およそ 350~410 年) との間に活動したと推定できよう。この人物については、例えば三枝 1992 (上): 46-53 参照。

「このように, “śūnyatā”, “upādāya prajñapti”, “madhyamā pratipat”と言われるも, これらは他ならぬ“pratityasamutpāda”の別称である。」

即ち pratityasamutpāda は, śūnyatāとも呼ばれ, あるいはまた upādāya prajñapti, madhyamā pratipatとも呼ばれる。四つの概念は表現こそ違え, 一つのもの, 「縁起」を指しているのである。また別の箇所と言う (Pras 214, 13f. ad MMK X 16, D74b2f., Schayer 1931: 50, 本多 1988: 208, 奥住 1988: 364)。

evam ātmano bhāvānāṃ ca satattvaṃ ye varṇayanti na te paramagambhīrasya pratityasamutpādasya śāśvatoccheda-rahitasopādāyaprajñaptiabhīdhanāsya tattvaṃ paśyanti.

「このように, アートマンと諸物 (例えば五蘊) の同一性を説く人々は, 深甚にして最高であり, 常断を離れ, upādāyaprajñaptiと言われる pratityasamutpāda の真実を見ない。」

pratityasamutpāda は upādāyaprajñapti²とも呼ばれる。彼のこうした解釈を受けて, 中観派においては upādāyaprajñapti は pratityasamutpāda と同義あるいはその一つのあり方を表わしたも

²MMK XXIV 18 中では prajñaptir upādāya と二語であるが, pratityasamutpāda 同様ひとつの複合語となりうるので, 高崎 1982: 40 にも倣い, 以下筆者の文章の中では upādāyaprajñapti と表記する。

のであるという理解が、チベット仏教の伝統において、³ また現代の研究者の間でも受け入れられているように思われる。⁴

しかし、MMK において upādāyaprajñapti はほんとうに pratītyasamutpāda のことなのか。そうではないのか。この疑問が本稿の出発点である。

Candrakīrti は、upādāyaprajñapti を pratītyasamutpāda と同義と解釈することによって、依存して生じたものが勝義の存在 (paramārthasat) ではないが全くの無でもない、その存在が仮に想定された仮の存在 (prajñaptisat) として世俗において認められるこ

³ Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal (1357-1419) は rten 'byung (*pratītyasamutpāda) に brten nas skyes pa と brten nas btags pa (*upādāyaprajñapti) の二種があると説き (LRchung 187a6), lCang skya Rol pa'i rdo rje (1717-1786) は、Candrakīrti が pratītyasamutpāda の語の中の prati を prāpya, apekṣya, pratītya の三通りに分析すること (Pras 9, 3f.) を受けて、1) 事物がその原因から生起すること、2) 事物の本質がその構成要素に依存して得られること、3) すべてのものが他に依存して想定されること (brten nas btags pa, *upādāyaprajñapti) という三つの縁起の意味を説く。1) は小乗と共通の縁起理解、2) は中観派一般に共通のもの、3) は帰謬派独自のものであるという (lCang skya Grub mtha', Thal 'byur ba 31a2-31b4)。原文及び訳は Yoshimizu 1994: 344 n. 93 に示した。ここでは upādāyaprajñapti は 2) と 3) の両義で捉えられている。その「仮に言語表現される」という意味が強調されて、すべてが無自性であり、実在しないにもかかわらず、すべての世俗の言語表現が可能であるという帰謬派の思想を説くのが 3) である。これは、後に述べる関連し合う概念間の「相互依存」という関係をも含んでいる。同じく Yoshimizu 1994: 327 n. 67 参照。

⁴ MMK XXIV 18 における upādāyaprajñapti の意味を考察した次の二つの論稿もそのように認めている。即ち、山口 1975: 20 は「因施設は固より縁起説なのであるから」と述べ、長尾 1978: 14 は「因施設とはかくの如く、縁起のあり方をより近づいて名付けた述語であり」と述べる。但し、そのような縁起は結局相依性のことである、というのが両博士の立場であり、後に述べるようにやはり Candrakīrti の解釈に従った、より広く受け入れられている理解に等しい。

とを主張した。⁵ 人 (pudgala) 及び車, 壺, 布など, その構成要素を素材 (upādāna) として想定されたもののあり方について, 仮の存在 (prajñaptisat) であるとしたことは, 有部, 経量部, 瑜伽行派などと共通である。⁶ しかし, 中観派にとってその素材であるものも実在であってはならない。⁷ MA, MABh で彼は, これらもまた仮の存在に過ぎないことを述べるために「相互依存」(parasparāpekṣā) という別の縁起理解を用いた。⁸ これは Pras でよりはっきりと主張され, 中観独自の縁起説として後世特にチベットで広く受け入れられ, Nāgārjuna の思想もこれによって解釈された。⁹ 今日でも同様である。¹⁰ 筆者はかつて, Candrakīrti が考える縁起という依存関係は,

⁵Cf. e.g. Pras 578, 4ff. ad MMK XXVII 8 (D192b6f., May 1959: 284, 本多 1988: 518f., 奥住 1988: 876): yo hi nāma skandhān upādāya prajñāpyate sa katham nāstīti syāt. na hy avidyamāno vandhyātanayaḥ skandhān upādāya prajñāpyate. katham saty upādāna upādātā nāstīti yujyate. tasmān nāstītvam apy asya na yujyate. tasmān nāsty ātmeti niścayo 'py eṣa nopapadyate. 「＝そもそも諸蘊に依存して [その存在が] 想定されるもの, それが存在しないとどうして言えようか。実際, 存在しない石女の子が諸蘊に依存して想定されることはない。素材があるとき, それを取る者がいないということがどうして正しいだろうか。故に, それ [=アートマン] が無いということもまた正しくない。従って, かのアートマンが無いという確定もまた成立しないのである。」

⁶ 本論 I, II の議論参照。

⁷Cf. May 1959: 161 n. 494, 10-14: “Pour le Mādhyamika, la métaphore est à deux degrés: 1° *skandhān upādāyātmā prajñāpyate*, la substance personnelle est désignation métaphorique des ensembles; 2° les *dharmā* eux-mêmes, ou leurs groupements, *skandha*, *āyatana*, *dhātu*, sont désignation métaphorique de la réalité absolue. Le monde empirique est une métaphore de la réalité absolue (ci-dessus n. 168).” この指摘を受け, 高崎 1982: 49, 10-13 はこれを Nāgārjuna にも当て嵌まると見なしている。

⁸ MA VI 166, 167, MABh 289, 16-290, 3 参照。この問題については Yoshimizu 1994: 342f. に論じた。

⁹ Yoshimizu 1994: 326-343 参照。

¹⁰ 例えば山口 1975: 25, 長尾 1978: 13, 中村 1981: 155-176, 梶山 1981: 485, 高崎 1982: 49 参照。また立川 1994: 236ff. では, そうした「相依性」もまた言語的展開 (prapañca) に属するものであるから, 言語的展開が滅したときにはそれもまた成立しない, と述べられる。これらに対して山口 1991 は, Candrakīrti の相互依存関係による縁起解釈は縁起の時間的因果関係を否定するので, Nāgārjuna の考えに沿うものではないと論じている。

1) 自然現象などに見られる原因によるものの生起, 2) 構成要素に依存して存在するとされるものの概念の生起, 3) 互いに補い合うあるいは対になる概念の相互依存という三種に分類できるのではないかということ, そして1), 2) を3) にまとめる形で最終的な縁起理解とすることを論じたが, それらは本来別々な考え方であり, それらを折衷して「縁起」(pratītyasamutpāda) としてまとめることには論理的飛躍, 矛盾があると考えてきた。¹¹ Candrakīrti の解釈は当然 MMK の偈そのものを根拠としている。¹² しかし, Nāgārjuna という一人の人物が, MMK という一つの著作において, 一しかもそれは「縁起」を説こうとした書物である—これら三種の縁起を説いたのだとすれば実に奇妙なことである。本当にそうなのだろうか。

この大きな疑問を背景に置いて問おう。MMK XXIV 18 における upādāyaprajñapti は pratītyasamutpāda のことなのか。

MMK は仏教徒, 仏教学者のみならず, 幅広く様々な人々に読まれ解釈されてきた古典である。中国, 日本, チベットにはそれぞれの解釈の伝統があり, また現代では注釈書によらない自由な解釈も多々見られる。もとより筆者がこれらの人々すべてを満足させられるような答えを出すことができるはずもない。ただ MMK に本当は何が説かれているのか知るために少しばかり考えてみたい。この難解なテキストを注釈書によらずに解釈することははなはだ困難な作業である。しかし, Nāgārjuna が活躍した時代からその後にかけて, それまでに盛んとなっていた上座部系, 大衆部系の部派のみならず, 瑜伽行派などの新しい大乘の学派の学説, 認識論, 論理学などの哲学思想も飛躍

¹¹ Yoshimizu 1994: 343-348 参照。そこで Tsong kha pa の don byed nus pa/arhaskriyā 理解について矛盾を指摘したが, それは, 普遍 (spyi, sāmānya) の存在を認める彼にとっては矛盾ではないと言うべきであり, Yoshimizu (in print) において再検討した。なおこの三種の分類は上述の lCang skya Grub mtha' の分類にもほぼ一致するであろう (注3参照)。

¹² アートマン, 如来 (人) などその構成要素である五蘊との関係 (X, XVIII, XXII), 行為主体 (kāraṇa) と行為の対象 (karman), 浄 (śubha) と不浄 (aśubha) などの相互依存関係 (VIII, XXIII) は, 言うまでもなく MMK の重要な論題である。これらについては本論 II において考察する。

的に発展した。とくに Candrakīrti はそうした思想が成熟しつつある時代を生きた人である。こうした歴史的思想史的事情を考慮するならば、注釈書によることも、その後の伝統的解釈によることもまた Nāgārjuna 自身の意図から離れた読み込みをする一因となるのはむしろ当然であろう。¹³ そこで本稿ではできるだけ素朴な方法で上の問題を考察してみたい。つまり、まず *prajñapti/paññatti*, *upādāyaprajñapti/upādāpaññatti* という語の用法を、Nāgārjuna 以前及びできるだけ近い時代の文献に探り、その意味を考察する。次に MMK そのもののコンテクストから彼がそれをどのような意味で用いたのかを考える。Nāgārjuna に帰せられる MMK 以外のテキスト

¹³ この問題に関連して Warder の興味深い論稿 “Is Nāgārjuna a Mahāyanist?” の一説を引こう。 “Besides these and other clear references at particular points to individual *sūtras* of the old *Tripitaka*, however, Nāgārjuna's work as a whole assumes, as the doctrine of the Buddha which he is upholding, the most prominent and frequently repeated statements of that *Tripitaka*, which we can reconstruct to a considerable extent by comparing the available texts in Pāli, Chinese and Sanskrit. The doctrine of the Buddha, according to Nāgārjuna, consists essentially of the Four Truths and Conditioned Origination. There are no terms peculiar to the Mahāyāna. There is no evidence that Nāgārjuna had ever seen any *Prajñāpāramitā* text (except for the later Mahāyanist legends of his visit to the Dragon World and so on). For him the most important canonical text is the *Nidāna Samyukta*.” (Warder 1973: 80f.) これに対して Seyfort Ruegg 1981: 6 n. 13 は批判的なコメントを与えている。中国、チベット、そして我々の伝統が Nāgārjuna を大乘仏教思想の担い手とする最も大きな理由は、彼が法無我を説いたということにあらう。また『般若経』との思想的つながりは、「空」という概念を教義の中心に置いたという点に求められる。Warder の触れないこの二点は重要であり、少なくとも彼が結果として後の大乘仏教思想の発展に大きく寄与したことは疑いえない。しかしそうではあっても、この Warder の観察は、常識にとられない見方として耳を傾けるに値するものと思う。Nāgārjuna はアピダルマの実在論的分析哲学を批判した。しかし彼もその時代を生きた人である。少なくとも「伝説」である經典の教義を彼らと共有していたはずである。彼の目的は、經典に説かれた仏陀の教えを原点とし、その真意を明らかにすることであった。それは彼にとって、帰敬偈に説かれるように「縁起」の教義に集約されるのである (注 14 参照)。

トは原則として参照しない。その真作問題—即ち MMK の著者と同一の人物によるものかどうか—には触れないからである。他の関連する問題、例えば *pratītyasamutpāda* そのものの語義、また MMK XXIV 18 で第四番目に挙げられる「中道」(*madhyamā pratīpat*) とは何か、それと他の三概念 (*pratītyasamutpāda*, *sūnyatā*, *upādāyaprajñapti*) との関係はどうか、などについても考察しない。もちろんこうしたすべての問題をきちんと論じた上でなければ、上記の問いに最終的な答えを出すことはできないであろう。故に、本稿においては限定された方法によってひとつの仮説を立てることを目的とする。

MMK XXIV 18 を訳しておこう。

「縁りて起こるといふこと、それを我々は空性と説く。それは依存しての説示である。それこそが中道である。」

本稿の主題は下線部の意味である。この指示代名詞は何を指すのか。「依存しての説示」(*prajñaptir upādāya*) の意味は何か。筆者は次の解釈を提案したい。「それは」(*sā*) とは「空性」(*sūnyatā*) であり、「依存しての説示」(*prajñaptir upādāya*) とはその空性が「縁起の教義に基づき、それを前提として説示されるもの」であるということ、即ち「縁起という教義に依存して (*upādāya*) 我々は空性という教義概念を説示する (*pracakṣmahe*)」ということである。つまりこの第三パーダを第二パーダの言い換え乃至説明と取る。帰敬偈に説かれるとおり、仏陀は *pratītyasamutpāda* の教えを説いたのであり、¹⁴ その仏陀の教えを基盤とし、その意味において我々は *sūnyatā* の教義を説いたのであるから、これは決してニヒリズムではないのだ、と作者は言うのである。*pratītyasamutpāda*, *sūnyatā* はいずれも抽象名詞と考える。それはもちろん「縁起したもの」(*pratītyasamutpanna*) は「空」(*sūnya*) であることを含意している。さらに言うならば、「この我々が説く空性の教えこそが、實在に執着せず、言語習慣を損

¹⁴MMK (帰敬偈): *anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvatam | anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam || yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam | deśyāmāsa sambuddhas taṃ vande vandatāṃ varam ||*

滅せず、生滅、四聖諦などを成立せしめる根拠であり、偏りのない中道である」と最後に述べていると思われるが、それは一応ここでは置こう。とまれ、これが最も素直なこの偈の解釈だと筆者は考える。

下線部の意味について、注釈者たちの理解及び多々ある現代語訳を見るに、実に多様、複雑であるが、大きく分けて二通りの解釈がなされてきたように思われる。1) 第一は、Candrakīrtiのように、偈中の四つの概念を同義ととらえる理解である。即ち、*pratityasamutpāda*, *śūnyatā*, *upādāyaprajñapti*, *madhyamā pratipat* という言葉の意味するところは等しいので、そのうちひとつが当て嵌まるものには他の三つも当て嵌まることになる。縁起したものは同時に空であり、依存して仮に想定されたものであり、有でも無でもない中道である、と設定される。この場合 *upādāyaprajñapti* は、「五蘊に因る人の仮設」のように構成要素などの何らかの素材に依存して仮に想定されたものという意味となる。そこでその虚構性が「不生」、「空」と同一視され、かつ有でも無でもない「仮の存在」として立てられることで「中」とも言われるのである。¹⁵ 2) 第二は、“*śūnyatā*” という語そ

¹⁵Cf. Pras 504, 8-14 ad MMK XXIV 18 (D167b2-5, May 1959: 239, 本多 1988: 455, 奥住 1988: 769): *yā ceyaṃ svabhāvasūnyatā sā prajñaptir upādāya. saiva śūnyatā upādāyaprajñaptir iti vyavasthāpyate. cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate. tasya yā svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ sā svabhāvenānutpattiḥ. yā ca svabhāve[nā]nutpattiḥ sā śūnyatā. saiva svabhāvānutpattilakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipad iti vyavasthāpyate. yasya hi svabhāvenānutpattis tasyāstitvābhāvaḥ, svabhāvena cānutpannasya vigamābhāvān nāstitvābhāva itī. ato bhāvābhāvāntadvayarahitatvāt sarvasvabhāvānutpattilakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipān madhyamo mārga ity ucyate.* 「=またこの自性空性ということ、それは依存しての想定ということである。かの空性そのものが依存しての想定[の意味]であると設定される。車輪などの車の部分に依存して車が想定される。自らの部分に依存してその想定があるならば、それは自性として生起しない。また自性として生起しないということは、空性ということである[即ち自性として生起したものではないものは空である]。自性として生起しないことを特質とした空性、それこそが中道であると設定される。何となれば、自性として生起しないものには有性というものはない[即ち自性として生起しないものは有ではない]。また自性として生起しないものには滅することもないので無性もない

のである。従って、有と無の二辺を離れているが故に、*自性として生起しないことを特徴とした空性は、中道、即ち真ん中の道と言われるのである。[*sarvasvabhāvanutpattilakṣanā とあるが、チベット訳に従って sarva を省いて訳した。]」

Candrakīrti 以前の注釈である Akutobhayā, BMV, Praj は次のように注釈する。Akutobhayā D90a1f.=BMV D271b1: de la dngos po 'ga' zhig yod pa nyid yin na | de ni brten nas 'byung ba dang brten nas gdags pa yin pas || gang gi phyir rten cing 'brel par 'byung ba ma yin pa'i chos 'ga' yang yod pa ma yin pa de'i phyir stong pa ma yin pa'i chos ni 'ga' yang yod pa ma yin no || 「=ここで [次のように説かれている]。何かあるものが存在しているならば、それは依存して生じ、依存して想定されたものであるから、依存して生じたのではない法 (dharma) は何も存在しない。それ故、空ではない法は何も存在しないのである。」; Praj D230b4f.: rten cing 'brel par 'byung ba zhes bya ba | stong pa nyid gang yin pa de ni brten nas gdags pa ste | 'jig rten pa dang 'jig rten las 'das pa'i tha snyad 'dod pas nye bar len pa dag la brten nas gdags pa yin no || de nyid dbu ma'i lam yin te | dbu ma ni skye ba dang | skye ba med pa dang | yod pa dang | med pa'i mtha' gnyis spangs pa'i phyir | 「=縁起と言われるところの空性、それは依存しての想定である。即ち、世間と出世間についての言語表現の慣習を認めることによって、諸々の素材に依存して [人などの存在が] 想定されることである。それこそが中道である。なぜならば、生と不生、有と無という二辺を断っているからである。」

Akutobhayā, BMV では、brten nas 'byung ba と rten nas gdags pa (upādāyaprajñapti) を並列にしているが、いずれも空性という概念の元に括っており、基本的には Candrakīrti の理解と一致すると思われる。Praj においても、複数の構成要素に依存してあるものを言語表現することを brten nas gdags pa (upādāyaprajñapti) の意味としており、そうした仮の存在の想定を「空性」と見なしているので、やはり立場は同じと考えられよう。

この解釈に準じた現代語訳は多い。例えば Stcherbatsky 1977: Introduction 39: “That we call *śūnyatā* which is *pratītyasamutpāda*, *upādāya prajñapti*, *madhyamā pratīpat*.” 1. In reference to *vyavahāra* or empirical reality, *śūnyatā* means *naiḥsvābhāva* i.e., devoidness of self-being, of unconditioned nature. In other words, it connotes conditioned co-production or *pratītyasamutpāda*—through-going relativity. 2. This idea is conveyed in another way by the term, *upādāyaprajñapti* or “derived name” which means that the presence of a name does not mean the reality of the named. Candrakīrti says, *cakrādīnyupādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñāpyate*(sic) i.e., a chariot is so named by taking into accounts its parts like wheel etc.; it does not mean that the chariot is something different in its own right apart from its constituent parts. This is another instance of relativity.” ま

のものが「何かを素材として示すもの」(upādāyaprajñapti)であり、「知らしめるもの」としての一つの名称である、という理解である。これによれば、「縁起したもの」=「仮に想定されたもの」とはならない。¹⁶ 但しこの場合、それが「名のみ」であって実(勝義)ではないという意味を読み込むと、「空性」そのものもまた言語表現に過ぎず、虚構なるものである、という解釈が成立する。言語はすべて約束によって仮に与えられたものであるから、「空性」と言ってもそのような原理が実在として存在するわけではない。あるいは「空性」とは、言語表現という世俗諦に属するものではあるが、言葉を越えた勝義諦

た Candrakīrti の縁起観に影響されて upādāyaprajñapti に「相依性」の意味を付加するものもある。例えば三枝 1991 (下): 651: 「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。それは、相待の仮設(縁って想定されたもの)であり、それはすなわち、中道そのものである。」この解釈を取る研究者は多い。上の注 10 に挙げた諸研究を参照のこと。

また立川 1994: 241 は偈の第三バーダを「それ(空性)は『[対象に] 依止して [その存在を] 知らしめること(仮説)であり」と訳し、「空性が再び肯定的な何ものかであると述べられる」とする。即ちひとたび否定された「言語的展開すなわち個々の現象としての顕現」の復活、「俗なるものの再生」である。これは、縁起するものは空であり、かつ仮説されたもの(言語表現)として顕現する、という解釈によって三概念を結びつけるものと思われる。

¹⁶May 1959: 161 n. 494 は upādāyaprajñapti を解説して、“la *prajñapti* désigne, par métaphore, son *upādāna*” と述べる。また Inada 1993: 48 はそれを「空性とは相依性に対する仮の名称である」と読む(“We declare that whatever is relational origination is *sūnyatā*. It is a provisional name [i.e. thought construction] for the mutuality [of being] and, indeed, it is the middle path.”)。Seyfort Rugg 1977: 11 は、やはり縁起に相依性の意味を含ませてはいるが、「空性」の語については、縁起を説明するためにメタ言語的に適応されたものであると述べる(“And the fact, or truth, of the interdependent origination of things is then referred to by the term *sūnyatā* 'emptiness', a designation not belonging to the object-language applied conditionally to this state of affairs.” また *ibid.*: 62 n. 45 参照)。Harris 1991: 33 の解釈はこれに順ずるが、それを批判する Oetke 1996: 206-209 は 1) の立場を提唱する。

を語る言葉とされる。¹⁷

辞書によれば *prajñapti/paññatti* という語は、第一義的に「知ら

¹⁷『青目釈』33b は基本的にこの立場を説く。「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。」即ち「空」というのもまた「空」であり、実体はないが人々を導くために仮にそのように説いたのである。また中国天台宗の伝統では、空もまた空であり、仮の名であり、そこに中道の意味があるとする解釈が行なわれる。これについては、中村 1981: 242-256 参照。中村博士は『青目釈』の扱いに慎重であるが(同 249)、「空」を「仮名」とし、「縁起」と「仮名」を同義と見ない点で他の注釈と一致せず、中国仏教のこの理解につながるものと見てよいのではないかと思われる。

De Jong 1949 と May 1959 は、こちらの立場から Candrakīrti を解釈する。De Jong 1949: xii: “On trouvera chez Nāgārjuna et Candrakīrti beaucoup de désignations pour cette réalité (*śūnyatā*, *tattva*, *pratītyasamutpāda*, etc.). Mais Candrakīrti insiste sur le fait que ces désignations ne sont que des désignations indirectes, métaphoriques (*upādāyaprajñapti*) et que la réalité (*tattva*) ne peut être désignée par des mots (*prapañcaih-aprapañcitam*), ne peut être enseignée par autrui (*paropadeśa-agamyam*).”; May 1959: 238 n. 840: “La *śūnyatā* est désignation métaphorique (= *upādāyaprajñapti*) de la réalité absolue (= *paramārthasatya*), ou, plus exactement, désignation de la réalité absolue au moyen de la réalité de surface (= *saṃvṛtisatya*), à travers la réalité surface.”

Kalupahana 1986: 339f. に示された MMK XXIV 18 の訳と解説も、*prajñapti* を *saṃvṛti*, *vyavahāra* と同義ととり、「空性」という真実が世俗の経験世界に基づいて想定されたものである、という立場である。さらには「勝義」、「世俗」ということもまた “‘thought constructions’ founded on experience” であり、*real* と *unreal* とも言えないので *madhyamā pratīpat* であるとする。

Nāgārjuna の思想はニヒリズムであるという観点からこの偈を読む Wood 1994 は、*upādāyaprajñapti* の語に「勝義を表わすこともできない」という意味を込めて述べる。Wood 1994: 196: “MMK24. 18c asserts that the concept of dependent origination, the concept of emptiness, and the equation between the two fail to describe the ultimate reality.”

しめること(もの)」を意味しているので、¹⁸ 「何かを示すもの」(=「名称, 言語表現」)という能動的な意味がより本来の意味であったと思われる。上記の2)の理解はこれに沿うものである。一方、それはまた「知らしめられるべきもの」という受動的な意味ももつ。故に1)の理解のように、「言葉によって仮設されたもの, 想定されたもの」(=「概念」)ともなる。チベット語訳も *tha snyad* (「名称, 言語表現」), *'dogs pa* (「想定すること」), *gdags pa*, *btags pa* (「想定されること, されたもの」)など多様である (Cf. e.g. *Pras. Index I: 144*)。この語のこうした両義性は五世紀以降のパーリ注釈文献においても意識されている。¹⁹

筆者の理解は1)には従わないが、単なる「名称, 言語表現」というより、第二パーダで “*sūnyatāṃ tām pracakṣmahe*” と “*pracakṣmahe*” の目的語であった “*sūnyatām*” が、第三パーダで主語 (“*sā*”) となり、動詞 “*pracakṣmahe*” が名詞 “*prajñaptir upādāya*” と置き換えられたと考え、“*sūnyatā*” は “*pracakṣyate*”, “*prajñapyate*”

¹⁸(BHSD) *prajñapti*: (1) “making known”, “declaration”, (2) “manifestation in words (*śabdaprajñapti*)”, (3) “statement”, “manifesto”, (4) “designation”, “notation”, (5) “arrangement”, “provision”; (Pāli-English D.) *paññatti*: “making known”, “manifestation”, “description”, “designation”, “name”, “idea”, “notion”, “concept”. Warder 1971 はそれを一貫して “concept” と訳すが、彼自身の説明によればそれは “a technique or device for making something understood, in other words for conceptualising something so that it can be discussed” (ibid.: 184) である。

¹⁹Cf. e.g. PpA 173 (*upādāpaññatti* について): *paññapetabbaṭṭhena c'esā paññatti nāma, na paññapanatṭhena*. 「=これはまた『説示せしめられるべきもの』という意味で *paññatti* と言われるのであって、『説示せしめるもの』という意味ではない。」; Aav 83: *sā pan'esā paññapetabbato paññapanato ca paññatti nāmāti*. 「=それはまた説示せしめられるべき故に、また説示せしめる故に、*paññatti* と言われる。」; As 43 (As(tr.) 198): *tato avasesāpaññatti pana paññāpiyattā paññatti paññāpanato paññattīti ca dvividhā hoti*. 「=しかし、そのうち残った *paññatti* は、説示せしめられるべきであるから *paññatti* であり、また説示せしめるから *paññatti* である、という二種である。」この二種の意味は、“*nāmapaññatti*”, “*atthapaññatti*”とも呼ばれる。Warder 1971: 192ff., 玉井 1977: 714f., As (tr.) *Introductory essays* 4f. など参照。

即ち「(我々によって) 説かれる」もの、あるいは語の原意に添えば “prajñāpya” 即ち「説示せしめられるべきもの」という受動的な意味に取るので、2) ととも一致しない。「空性とは縁起という教義に基づいて我々によって説示せしめられるものである」ということである。もちろん言語の虚構性は MMK が強調することでもあるので、「空性」を實在視するべきではないことは当然であろう。しかしその意味をここで前面に出して解釈する必然性は薄いと考える。また 1) のようにここに「實在 (勝義の存在)」に対する「仮の存在 (世俗の存在)」という存在論的意味を付加する必要もないと考える。故に「説示」という訳語を与えた。以下は、この筆者の仮説がどのように導かれるに至ったか、その過程である。²⁰

I. prajñapti/paññatti, upādāyaprajñapti/upādāpaññatti

1. prajñapti/paññatti の語義については多くの参照すべき研究があるが、²¹ prajānāti/pajānati の causative である prajñāpayati /paññāpeti から派生したとされるこの語は、パーリ經典において他の「名称、言語表現」を表わす語 (e.g. samaññā, vohāra, nirutti, adhivacana, saṃkhā, samaññā, vyañjana, abhilāpa) と共にしばしば用いられている。²²

パーリ・アビダルマにおいては *Puggalapaññatti* (以下 Pp; 『人施設論』) がよく知られているが、アビダルマ論書中最も成立が古いのではないかとされるこの書は、パーリ經典に説かれる様々なタイプの

²⁰ MMK の研究は無数にあり、そのすべてを参照することは不可能に近い。重要なものを看過している恐れもある。また、以下に扱う文献は筆者にはむしろ疎遠であったものばかりなので、これまでの優れた諸研究を頼りとし正確な理解に努めたが、なお誤解、誤読等多々あるかもしれない。読者のご教示、ご叱正を切にお願いするものである。

²¹ 例えば長澤 1954, 佐々木 1958, 水野 1960, Warder 1971, 山本 1977, 玉井 1979 など。

²² その用例については水野 1960, 31ff., Warder 1971: 183f., 山本 1977: 325 f. など参照。

「人」をまとめ、分類して「説示」するもので、puggalaと言うも attan (ātman) のような「永遠なる個我」を指すものではない。²³ また paññatti も、そのような「人」が「実在」ではないことを含意するものではない。その mātikā には, khanda (skandha), āyatana, dhātu, sacca (satya), indriya, puggala (pudgala) というそれぞれについて paññatti があることが述べられており,²⁴ 後の上座部の教義では前の五つは実在であり puggala は非存在ということになるが、このテキストではそのような区別はされていない。一方、北伝の説一切有部のアビダルマ論書『集異門足論』(*Samgītiparyāyapādaśāstra*) 第九卷、十六卷などに説かれる様々な「補特伽羅」の説示も Pp との対応があり、同じ性格のものである。²⁵ また『施設足論』(*Prajñaptipādaśāstra*) で説かれる「世間施設」(lokaprajñapti), 「因施設」(kāraṇaprajñapti), 「業施設」(karmaprajñapti)²⁶ の「施設」(prajñapti) も「設定, 説示」の意味で用いられるものであろう。このような、その第一義である “making known” という意味に即し、後世におけるような存在論的哲学的意味を含意しない paññatti の用法は, Buddhaghosa (5c.) に帰せられる Pp の注釈書 PpA がパーリ經典に添った理解の仕方として「[それとして] 限定された教義の説示」(paricchinnadhammanidassana) と定義づけたものに相当しよう。それは「説示し, 明らかにするという paññatti」(dassanāpakāsanāpaññatti) と「定め置くという paññatti」(ṭhapa-

²³ Pp の概要については、例えば Warder 1971: 185, 1980: 302, Norman 1983: 102f. など参照。

²⁴ Pp 1 (Pp (tr.) 1): cha paññattiyo: khandha-paññatti, āyatana-paññatti, dhātu-paññatti, sacca-paññatti, indriya-paññatti, puggala-paññatti ti.

²⁵ 大正 26 卷 404a-407b, 434a-436c. この論は長阿含第八經 *Samgīti-Suttanta* の内容を敷衍解釈したものであり、經典の教説の延長線上にある (桜部 1969: 44ff. 参照)。

²⁶ P5587, 5588, 5589. 水野 1960: 33 参照。また『施設足論』の特徴については桜部 1969: 46f., 50f. など参照。

nānikkhipanāpaññatti) の二通りの意味で解釈されている。²⁷ この語の最もシンプルな本来の意味と言える。

2. しかしながら、Pp の成立から程なくして Aśoka 王の時代、Moggaliputta Tissa によって編集されたと伝えられる *Kathāvatthu* (以下 Kv)²⁸ の冒頭、我々は「常住なる個我」としての puggala の否定に出会う。「puggala は、真実にして勝義なるものとして認められるか」²⁹ という問いが繰り返され、そのような puggala を認める論者—即ち犢子部 (Vajjiputtaka/Vātsīputriya)、あるいはその分派である正量部 (Sammitiya/Saṃmatiya, Saṃmitiya)—と、それを認めない上座部 (Theravāda/Sthaviravāda) との対論が続く。その内容及び議論の方法は北伝アビダルマの『識身足論』とも共通

²⁷ PpA 171 (佐々木 1958: 2, Warder 1971: 188): paññattiyo ti paricchinnadhammanidassanaṃ. tattha ācikkhati deseti paññapeti paṭṭhapetīti āgataṭṭhāne dassanāpakāsānāpaññatti nāma. supaññattaṃ mañcapīṭhan ti āgataṭṭhāne ṭhapanānikkhipanāpaññatti nāma. 「= (蘊など六種の)『説示』と言われるのは、[それとして] 限定された教義の説示である。そのうち『告げる』、『説く』、『知らしめる』、『前に置く』というふうに表示される意味において『説示し、明らかにするという[意味の] 説示』と言われる。『よく置かれた床と椅子』というふうに表示される意味において『定め置くという[意味の] 説示』と言われる。」

²⁸ Kv の概要については、Kv (tr.) Introduction, Warder 1980: 301f., Norman 1983: 103ff. など参照。

²⁹ Kv 2: puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti?

し、³⁰ また MMK と比較しても大変興味深いものであるが、³¹ 特にその中の Upādāpaññattānuyoga は、後の MMK や AK の人我否定の先駆となるべき議論である。「色（蘊）に依存して人の説示があるのか」³² という問いに始まり、それを肯定すれば「人もまた色蘊と同じく、無常であり、作られたもの（有為）であり、縁によって生じたもの、滅びるもの等となってしまう」という矛盾をつく。³³ また「色（蘊）と受（蘊）とに依存して人の説示があるのか」という問いを肯定する対論者を、「それでは二通りの人の説示があることになる」という矛盾を指摘して論難する。³⁴ この一連の議論において “puggalassa paññatti” と言われるものは、単なる “puggala” という名称の

³⁰ 『識身足論』巻第二、第三、大正 537-547 も「諦義勝義補特伽羅可得可證現有等有。是故定有補特伽羅（537b）。」と説く「補特伽羅論者」とそれを否定する「性空論者」との対論である。

³¹ 例えば Kv の作者は自説を立ててそれを論証するのではなく、対論者の説の矛盾を引き出すことによって彼を論駁するものであり、Nāgārjuna が好んで用いた「四句分別」（catuṣkoṭi）と呼ばれる四通りの選択肢（alternatives）を挙げてそのどれをも否定する方法なども、Kv の対論者への問いのうちに近いものが見られるのである。例えば Kv53 [212] (Kv (tr.) 48; 佐藤 1991: 78): so karoti so paṭisaṃvedeti, añño karoti, añño paṭisaṃvedeti, so ca añño ca karonti, so ca añño ca paṭisaṃvedeti, neva so karoti na so paṭisaṃvedeti, na añño karoti na añño paṭisaṃvedetīti? 「＝行為主体その人が（その行為の結果の）享受者なのか、行為主体と（その行為の結果の）享受者とは別々なのか、行為主体と（その行為の結果の）享受者とは同じであり、かつ別々なのか、行為主体と（その行為の結果の）享受者とは同じでも別々でもないのか。」またこの引用箇所でも問題になっているように、「行為主体」としての puggala の存在などについての考察も見られる。Kv の論理学的方法に関する研究には秦本 1960, 1976 及びそこに挙げられた諸文献を参照のこと。とくに中観派の論理との関係については Schayer 1933 に議論がある（秦本 1976: 69 n. 39 の注記による）。

³² Kv 34 [171]: rūpaṃ upādāya puggalassa paññattīti?

³³ Kv 34 [171]: puggalo pi anicco saṃkhato paṭiccasamupanno khaya-dhammo vayadhammo virāgadhammo nirodhadhammo vipariṇāmadhammo ti?

³⁴ Kv 39 [183]: rūpaṃ upādāya vedanaṃ upādāya puggalassa paññattīti? āmantā. dvinnaṃ khandānaṃ upādāya dvinnaṃ puggalānaṃ paññattīti ti? na hevaṃ vattabbe.

ことではない。対論者にとっては puggala は「真実にして勝義なるもの」であり、それを論駁することが作者の目的である。故に上記の最初の問いは「あなたは色（蘊）に依存して真実にして勝義なる『人』の存在を説くのか」あるいは「色（蘊）に依存してあなたによって真実にして勝義なる存在としての『人』が説示されるのか」という意味であろう。³⁵ そして、実在としての「人」を立てる以上、それは同じく実在である蘊などと同一か別異かでなくてはならない。これが後世にも通じる人我批判の論理であるが、注意すべきは、批判する側である上座部の論者、即ち Sakavādin は、「真実にして勝義なる人」の存在を否定するのみで、それに代わる何らかの「仮の存在」を認めるものではないということである。³⁶ 従って、ここでの paññatti は語そのものに存在論的意味を含むものではない。

では upādāpaññatti の語はどのような意味で用いられているのか。素材となるもの (X) とそれに依存するもの (Y) との関係はどのようなものか。蘊などの構成要素に依存してそれを統合する人格的主体たる puggala, satta (sattva) などの名称、観念があるが、それは真実の存在ではないということは『集異門足論』十七巻にも説かれ、また *Milindapañhā* にも見られ、後者が引くように *Samyutta-Nikāya*

³⁵ Kv (tr.) 33 *et seq.*, KvA (tr.) 31 *et seq.* は、これを “the concept of person is derived from corporeal/material qualities?” と訳し、“upādāpaññatti” を一貫して “concept derived from” と解釈するが、対論者の立場では、この概念には対応する実在があることを前提としていることに注意すべきであろう。

³⁶ 『俱舍論』『破我品』の研究である桜部 1981: 466 においても、Kv, 『識身足論』について同じ指摘が既になされている。桜部氏はそこで「仮我を立てる立場を認めるのは、破我の論議の展開の歴史の中でかなり進展した段階のみに見られるものであって、初期の阿毘達磨では未だ仮としての我を認める仕方は見られない。」と述べられる。これは MMK の思想を考える上でも考慮すべき重要な点と思われる。

にもある伝統的な教説なのであるが,³⁷ それでは upādāpaññatti の語は、常に存在するもの X と存在しないもの Y、あるいは構成要素 X とその集まりであるもの Y との間に適応されるものかということではない。Kv はかなり自由にこの語を次のような二つのものの関係を示す場合に用いている。「木に依存した影の説示」(rukkhaṃ upādāya chāyāya paññatti), 「村に依存した村人の説示」(gāmaṃ upādāya gāmikassa paññatti), 「王国に依存した王の説示」(raṭṭhaṃ upādāya rañño paññatti) である。³⁸ この三つの例は必ずし

³⁷ 大正 437c (同文が 458bc にあり): 有情者, 謂諦義勝義雖諸有情不可獲不可得無所有非現有, 而依蘊界處假立有情, 諸想等想施設言說轉。謂有情人意生儒童命者生者養者士夫補特伽羅, 故名有情。; Milindapañhā 27, 30-28, 5 (中村・早島訳 74): sādhu kho tvaṃ mahārāja rathaṃ jānāsi, evam eva kho mahārāja mayhaṃ pi kese ca paṭicca... rūpaṃ ca paṭicca vedanaṃ ca paṭicca... viññāṇaṃ ca paṭicca Nāgaseno ti sankhā samaññā paññatti vohāro nāmamattaṃ pavattati, paramatthato pan' ettha puggalo nūpalabbhati. 「= 大王よ, あなたは誠によく車を理解されました。大王よ, 全く同様に, 私に取りましても髪に毛に縁って, …色形に縁って, 感受作用に縁って, …識別作用に縁って, 『ナーガセーナ』という名称, 呼称, 説示, 通称, 名前にすぎぬものが起こるのです。しかしながら, 勝義としてはここに個我は得られません。; Saṃyutta-Nikāya I: 135, 20f. (Milindapañhā 28, 7f.): yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti, evaṃ khandhesu santesu hoti satto ti sammuti. 「= 例えば部分の集まりによって『車』という語がある。そのように(五つの)蘊が存在するとき, 『有情』という呼称がある。」

³⁸ Kv 41, 1-22 [189-192] (Kv (tr.) 38f.; 佐藤 1991: 65): [189] yathā rukkhaṃ upādāya chāyāya paññatti, evaṃeva rūpaṃ upādāya puggalassa paññattīti, yathā rukkhaṃ upādāya chāyāya paññatti, rukkho pi anicca chāyā pi aniccā, evaṃeva rūpaṃ upādāya puggalassa paññatti rūpaṃ aniccaṃ puggalo pi anicca ti? Na h'evaṃ vattabbe -pe-. yathā rukkhaṃ upādāya chāyāya paññatti añño rukkho aññā chāyā, evaṃeva rūpaṃ upādāya puggalassa paññattīti, aññaṃ rūpaṃ añño puggalo ti? Na h'evaṃ vattabbe -pe-. [190] yathā gāmaṃ upādāya gāmikassa paññatti, evaṃeva rūpaṃ upādāya puggalassa paññattīti, yathā gāmaṃ upādāya gāmikassa paññatti, añño gāmo añño gāmiko, evaṃeva rūpaṃ upādāya puggalassa paññatti, aññaṃ rūpaṃ añño puggalo ti? Na h'evaṃ vattabbe -pe-. [191] yathā raṭṭhaṃ upādāya rañño paññatti, evaṃeva rūpaṃ upādāya puggalassa paññattīti, yathā raṭṭhaṃ upādāya rañño paññatti, añño raṭṭho

も同じ性質のものではない。「村と村人」、「王国と王」の場合は、Y (村人, 王) の概念の適用が X (村, 王国) の存在を前提に立てられていることを示している。つまり、村がなければ、そこにいる人々を「村人」と呼ぶことはできない。王国のない「王」はありえない。一方、「木と影」は、「木」なくしては「その木の影」は存在しないという存在間の関係である。それらは常に共にある。故に設問者は、最初に「木が無常であり、影も無常であるがごとく、色蘊も puggala も無常であるのか」と問う。対論者はこれを否定する。すると設問者は次に「木と影」の別異性を問題にする。これは他の例にも共通する。概念として、あるいは存在として依存関係があっても、これらの例では X と Y とは全く別々の存在であるということである。設問者はまさにこの点について、色蘊と puggala もそれらのように互いに別々

añño rājā, evameva rūpaṃ upādāya puggalassa paññatti, aññaṃ rūpaṃ añño puggalo ti? Na h'evaṃ vattabbe-pe-. [= [189] (問) 例えば木に依存して影の説示がある [= 影の存在が知らしめられる]。まさにそのように色 (蘊) に依存して個我の説示もある [= あなたによって個我の実在が説かれる] (ならば)、木に依存して影の説示があり、木も無常、影も無常である。まさにそのように、色 (蘊) に依存して個我の説示があり、色 (蘊) は無常であり、個我もまた無常であるのか? (対論者の答え) 決してそのように言われるべきではない。(繰り返し)。(問) 例えば木に依存して影の説示があり、木と影とは別々の (存在) である。まさにそのように、色 (蘊) に依存して個我の説示があり、色 (蘊) と個我とは別々の (存在) であるのか? (対論者の答え) 決してそのように言われるべきではない。(繰り返し)。

[190] (問) 例えば村に依存して村人の説示がある。まさにそのように、色 (蘊) に依存して個我の説示がある (ならば)、例えば村に依存して村人の説示があり、村と村人とは別々の (存在) である。まさにそのように、色 (蘊) に依存して個我の説示があり、色 (蘊) と個我とは別々の (存在) であるのか? (対論者の答え) 決してそのように言われるべきではない。(繰り返し)。

[191] (問) 例えば王国に依存して王の説示がある。まさにそのように、色 (蘊) に依存して個我の説示がある (ならば)、例えば王国に依存して王の説示があり、王国と王とは別々の (存在) である。まさにそのように、色 (蘊) に依存して個我の説示があり、色 (蘊) と個我とは別々の (存在) であるのか? (対論者の答え) 決してそのように言われるべきではない。(繰り返し)。」

KvA は「薪に依存した火」(indhanaṃ upādāya aggi) の例も挙げる (KvA 27, 11, 24)。これは MMK との関連においても興味深いが、Kv そのものにはないので注釈者の付加であろう。

の存在であるのかと問う。そしてこれらとは別に最後に *puggala* と色蘊とは、「鎖と鎖をもつ者（鎖で縛る者）」(*nigaḷa, negaḷika*) のように所有関係にあるとするならば、「色蘊と色蘊をもつ者」(*rūpa, rūpavant*) は別々の存在であるかと問う。³⁹ 対論者はいずれも認めることはできない。これらの例は *upādāpaññatti* という語が世間一般で様々な関係に適応されうることを示しているように思われる。*KvA* は “*upādāya*” について「依存して、～のおかげで、それなくしてはないという意味である」(*KvA* 28, 28: *paṭicca āgamma, na vinā tan ti attho*) とだけ説明している。結局、上座部の論者は、世間で用いられる通常の *upādāpaññatti* の意味においては、*Puggala* 論者が考える蘊等に依存する実在としての *puggala* は成り立たないことを論じているのである。

3. さて、*paññatti* が「知らしめるもの」たる「名称」であれ、「知らしめられるべきもの」たる「概念、教説」であれ、それだけでは存在論的意味をもつものではない。しかし一方で、この語はかなり古い時代から「実在」に対する「仮の存在」を示すものとして用いられていたことも否定できない。例えば大衆部 (*Mahāsaṅghika*) から分かれたとされる説仮部 (*Prajñaptivāda*) はそのような思想をもってい

³⁹*Kv* 41, 23-28 [192] (*Kv* (tr.) 39; 佐藤 1991: 65f.): *yathā na nigaḷo negaḷiko, yassa nigaḷo so negaḷiko, evameva na rūpaṃ rūpavā, yassa rūpaṃ so rūpavā ti, yathā na nigaḷo negaḷiko yassa nigaḷo so negaḷiko, añño nigaḷo añño negaḷiko, evaṃ evaṃ na rūpaṃ rūpavā yassa rūpaṃ so rūpavā, aññaṃ rūpaṃ añño rūpavā ti?* 「＝例えば鎖は鎖をもつ者ではない。鎖の所有者が鎖をもつ者である。まさにそのように、色（蘊）も色（蘊）をもつ者ではない。色（蘊）の所有者が色（蘊）をもつ者である。例えば鎖は鎖をもつ者ではない。鎖の所有者が鎖をもつ者である。鎖と鎖をもつ者は別々の（存在）である。まさにそのように、色（蘊）も色（蘊）をもつ者ではなく、色（蘊）の所有者が色（蘊）をもつ者である。色（蘊）と色（蘊）をもつ者とは別々の（存在）であるのか？」

たという伝承がある。⁴⁰ こうした語の意味的变化の過程は、想像するに少しも不思議ではないように思われる。Buddhaghosa が PpA で伝えるように、paññatti には「存在するもの」(vijjamāna) の説示と「存在しないもの」(avijjamāna) の説示という種類がある。⁴¹ すると「人の説示」(puggalapaññatti) は当然「存在しないものの説示」となる。その名称や概念に相当する実在が無いとすれば、それは名称のみ、概念のみにすぎない。それは最初は単なる「無」と等しいものであったが、やがて存在についての分析、考察が進むにつれ、「兎角」や「空華」のようなありえないものと区別された概念的存在として、paññatti/prajñapti の語そのものに「仮の存在」という意味が込められていったのではないだろうか。

⁴⁰ 例えば Vasumitra (2c.) 作 SBhUC は次のように伝える。1) 『異部宗輪論』16a (Bareau 1954: 247): 其説假部本宗同義, 諸行相待展轉和合假名爲苦。; 2) 『十八部論』18c: 彼施設根本見者, … 諸不成諸行展轉施設者。; 3) 『部執異論』21a: 分別設部是執義本, … 一切有爲法相待假故立名苦。; 4) P172b5: 'du byed rnam s phan tshun btags pa'i sgo nas sdug bsngal ba'o || 「= 諸々の形成するものは相互に想定されたものであるという点で苦なのである。」; また Bhavya 作 NBhVV によると次のようである。P177b6f. (Bareau 1956: 176): 'dus byas rnam s phan tshun btags pa nyid kyis sdug bsngal ba yin no || zhes smra ba'i phyir btags par smra ba'o || 「= 諸々の作られたものは相互に想定されたものに他ならないので、苦なのである、と説くが故に説假部である。」これらの記述からのみでは明らかではないが、伝承によるとこの部派は、勝義 (paramārtha) と世俗 (saṃvṛti) とを区別し、実在する法 (dharma) と名称 (prajñapti) のみの存在とを区別したと言われる (cf. e.g. Warder 1980: 278)。こうした資料の伝える部派分裂の系譜については例えば塚本 1966: 414-436 参照。

⁴¹ この二つとそれらを組み合わせた四種を合わせて「註釈書の方法」として作者 Buddhaghosa は挙げる。PpA 171, 28-172, 3 (佐々木 1958: 2f., 水野 1960: 36f., Warder 1971: 188): pālimuttakena pana aṭṭhakathānayaena aparāpi cha paññattiyo: vijjamānapaññatti, avijjamānapaññatti, vijjamānena avijjamānapaññatti, avijjamānena vijjamānapaññatti, vijjamānena vijjamānapaññatti, avijjamānena avijjamānapaññatti. 「= さらに、パーリ (聖典) を離れた註釈的方法によって別にまた六種の説示がある。存在するものの説示, 存在しないものの説示, 存在するものによる存在しないものの説示, 存在しないものによる存在するものの説示, 存在するものによる存在するものの説示, 存在しないものによる存在しないものの説示である。」

Kvで批判され、後にMMK, AKでも論駁されるプドガラ論者は犢子部、正量部と言われるが、彼らは「蘊と同一でもなく別異でもない pudgala」を説いたと伝えられる。⁴² 彼らにとっての pudgala はどういう形であれ実在であった。「蘊に依存して説示される」それは

⁴²Cf. SBhUC 1)『異部宗輪論』16c (Bareau 1954: 257): 犢子部本宗同義, 謂補特伽羅非即蘊離蘊, 依蘊處界假施設名.; 2)『十八部論』19b: 彼犢子部根本見者, 非即是人亦非離陰界, 入和合施設故.; 3)『部執異論』21c: 可住子部是執義本. 非即五陰是人非異五陰是人, 攝陰界入故立人等假名.; 4) P175alf.: de la gnas ma bu'i sde rnams kyi gzhi'i gzhung lugs dag ni phung po rnams gang zag ma yin no || phung po rnams las gud na yang med do || phung po dang khams dang | skye mched la brten te gdags so* || (*corrected : bdag gi) 「=そのうち犢子部の者たちの根本教義は(次のごとくである)。諸蘊は個我ではない。(個我は)諸蘊とは別に存在しない。蘊界処に依存して想定されたものである。」; NBhVV (Bareau 1956: 171, 183) 178b5f.: lhag ma gnas ma'i bu la sogs pa sde pa lnga ni gang zag ni phung po dag las de nyid dang gzhan du brjod du med pa rnam par shes pa drug gis shes par bya ba 'khor ba yongs su bsal bar gyur pa yin no zhes zer ro || 「=残りの犢子部などの五部派は, 個我は諸蘊と同一とも別異とも言えない, [個我は]六識によって知られるものであり, 生死を離れたものである, と説く。」; 182b8ff.: yang gnas mi'i bu'i dam tshig ni nye bar blangs pa nye bar len pa dang ldan pa ni btags pa'o || chos gang yang 'jig rten 'di nas 'jig rten pha rol tu 'pho ba med do || gang zag ni phung po lnga nye bar blangs nas 'pho bar 'gyur ro || 'dus byas ni skad cig ma dang skad cig ma ma yin pa yang med do || gang zag ni nye bar blangs pa'i phung po nyid dang | gcig pa'am ma gcig pa ma yin par brjod par mi bya'o || 「=犢子部の教義は(次のようである)。取られるものは取る者と共であると想定される。いかなる法も現世から来世へと移ることはない。個我が五蘊を取り, (来世へと)移るのである。作られたものは刹那滅であり, 刹那滅でないものはまた存在しない。個我は(それによって)所有された五蘊と同一とも同一でないとも言うべきではないのである。」; SBhUC-NBhUS 190a7f. (Bareau 1956: 200): sa sgrogs rigs kyi sde dang srung ba pa'i sde dang | gnas ma'i bu'i sde 'di gsum yang lta ba mthun te | gang zag ni phung po rnams kyang ma yin la | phung po ma yin la | phung po rnams las tha dad pa*ma yin no || (*corrected : thad pa tha dad pa) 「=鶏胤部(?), 守護部(?), 犢子部の三つはまた見解が等しく, 個我は諸蘊でもない, ひとつの蘊でもない, 諸蘊と別なのでもない(と説く)。」

またNBhVVに説かれる次の正量部説は諸々の行為主体を扱い, MMKとの関連で興味深い記述である。NBhVV 183a5-8 (Bareau 1956: 184, 1-10): de la

実在するものであり、名のみ存在ではない。正量部の現存する唯一の論書といわれる『三彌底部論』もこの立場を説くものであるが、ここでも「仮設のみ」(*prajñaptimātra) という表現は「実有」に対する非実在=無についてなされる。⁴³ 即ち「現在においても未来においても我を説示しない（知らしめない、paññāpeti) 師が正等覺者 (sammāsambuddha) である」という経の言葉を引いて無我を主張する者⁴⁴ に対し、「我は存在するが仮名である。我は実在ではないが蘊に依存してそれを説示する」と仏は「外道のために」お説きになったのであり、「過去、未来に関して我の実在を否定されたのだ」と解

mang po bkur ba pa rnam kyī rtsa ba'i dam tshig ni 'byung bar 'gyur ba dang | 'byung ba dang 'gag par 'gyur ba dang | 'gag pa dang skye bar 'gyur ba dang | skye ba dang | 'chi bar 'gyur ba dang | 'chi ba dang byed par 'gyur ba dang | byed pa dang | chad par 'gyur ba dang | chad pa dang | 'gro bar 'gyur ba dang | 'gro ba dang | rnam par shes pa'i 'gyur ba dang | rnam par shes pa ni yod do zhes bya ba de lta bu mang pos bkur ba pa rnam kyī rtsa ba'i dam tshig go || 「=そのうち正量部の者たちの根本教義とは(次のようである)。(これから) 存在すべきもの、存在するもの、滅すべきもの、滅するもの、生まれるべきもの、生まれるもの、死すべきもの、死ぬもの、作るべきもの、作るもの、断ずべきもの、断ずるもの、行くべきもの、行くもの、識別すべきもの、識別するものが存在すると言われる。このようなことが正量部の根本教義である。」

⁴³ 『三彌底部論』464a (Venkataramanan 1953: 174): 是故我等生疑。雖然爲當實有我，爲假設而已。

⁴⁴ 大正 462b (Venkataramanan 1953: 166f.): 復次何義説言無我。答無説故。世尊又語先尼梵志。如師所見法諦實説無我。世尊言。如是見者是名爲師。是名爲多他阿伽度阿羅訶三藐三佛陀。是我所説彼諸部，見無説故，是故無我如是。この經典の言葉は Kv に引用される次のものとおおよそ一致している。Kv 68, 24-27 [243] (Kv (tr.) 62, 佐藤 1991: 97): tatra Seniya yvāyaṃ satthā diṭṭhe c'eva dhamme attānaṃ saccato thetato na paññāpeti, abhisamparāyaṇ ca attānaṃ saccato thetato na paññāpeti, ayaṃ vuccati Seniya satthā sammāsambuddho. 「=セーニャよ、このうち、まさにこの現在において、真実として確かに我を説示しない、そして未来においても真実として確かに我を説示しないかの師、セーニャよ、彼が正等覺者たる師と言われる。」この前の箇所では、現在においても未来においても我が実在すると説く者は「常住論者」(sassatavāda) であり、現在においては実在するが未来においては無いと説く者は「断滅論者」(ucchedavāda) だとされる。

積する。⁴⁵ さらに、我が実在しなければ、行為主体、行為、その結果もなく、生死、四諦もなくなってしまう、という過失を指摘し、個々の実在を説くのである。⁴⁶

他方、こうした我 (ātman)、人 (pudgala) の実在を否定する立場のものにとっても、日常生活における「私」、「人」という概念までは否定することはできない。それは世間一般の見方においては「存在する」のである。このような全くの無ではなく、しかし勝義においては実在ではない概念的な存在を積極的に「仮の存在」として認めていこうとしたところに、dravyasat, prajñaptisat という存在のレベルの区別がなされるようになったと思われる。こうした思想を明確にしたのは有部であろう。

『阿毘曇毘婆沙論』巻四には「人我を計れば邪見であるが、仮名我を計ることは邪見ではない」とあり、⁴⁷ 『大毘婆沙論』巻九には二種の有として「實物有」、「施設有」を、三種の有として「相待有」、「和合有」、「時分有」を、五種の有として「名有」、「實有」、「假有」、「和合有」、「相待有」を説くが、このうち二種中の「施設有」、三種の有、五種中の「名有」、「假有」、「和合有」、「相待有」はすべて「實有」に対する仮の存在に相当する。兎角のような認識対象としても存在しえない非存在まで含んでいるが、すべて相対的概念的な存在である。一方、

⁴⁵ 大正 464b (Venkataramanan 1953: 174): 我等今説。我等相從信受。如佛爲外道説。雖有我是假名我不實説我依有漏陰。佛見去來法説是我非實我。

⁴⁶ 大正 465bc (Venkataramanan 1953: 177f.): 如是無我若無我者。五逆亦無縱任。諸根無起善惡者無縛。無解縛者亦無所縛。亦無作者亦無業亦無報。若業無者果報亦無。業果報無者亦無生死。而衆生以業果報輪轉生死。若無生死者生死因亦無。若無因者因滅亦無。若因滅無者趣道亦無。如是四諦亦無。若無四諦亦無佛説四諦。若無佛者亦無有僧。如是無人者。三寶四諦亦無。如是諸説並所不應。以是故無人者成上諸過。後過亦生。若有人有我者。上所説無過。如佛説修多羅眞應當知。是故實有我。

これは、MMK XXIV の pūrvapakṣa とも言える見解である。Candrakīrti は *Prasannapadā* の中で、アートマン論者としての Sāṃmitīya の名に言及している (Pras 148, 1 192, 8; Venkataramanan 1953: 157 に指摘される)。

⁴⁷ 大正 30a: 我有二種。一假名我計人我。若計假名我。即非邪見。若計人我。此即邪見。」(桜部 1981: 467 に引かれる。)

実在は自性をもって存在する蘊界処等である。⁴⁸ 五世紀の Saṃghabhadra に帰せられる『順正理論』巻五十は、「實有」と「假有」の二種の有を説く時に、そのそれぞれをもって「勝義諦」と「世俗」を設定するとし、「假有」について「實有に依存する假有」と「假有に依存する假有」との二種を認めている。前者の例は「瓶」であり、後者の例は「軍」である。⁴⁹ しかし後者の場合も更に分析を続ければ最終的に「実在」に到達する。このように「仮の存在」が「実在」に依存するという考えは、第一義的存在である (primary existence) 実在 (dravyasat) と、それに依存して派生的に起こった二次的な存在 (secondary existence) である概念的存在 (prajñaptisat) という二つの存在のレベルの関係を示しており、実在である蘊等に依存して仮に存在する人我を世俗として認めるということに通じるであろう。⁵⁰ そして構成要素の集合に対して与えられた概念的存在は、それ

⁴⁸ 大正 42ab (cf. La Vallée Poussin 1937: 28f.): 然諸有者、有説二種、一實物有、調蘊界等。二施設有、謂男女等。有説三種。一相待有、謂如是事、待此故有、待彼故無。二和合有、謂如是事、在此處有在彼處無。三時分有、謂如是事、此時分有彼時分無。有説五種。一名有、謂龜毛兔角空花鬘等。二實有、謂一切法各住自性。三假有、謂瓶衣車乘軍林舍等。四和合有、謂於諸蘊和合施設補陀伽羅。五相待有、謂此彼岸長短事等。(水野 1960: 45 に引かれる。)

⁴⁹ 大正 621c-622a: 此總有二。一者實有。一者假有。以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺、是實有相如色受等。若有所待於中生覺、是假有相如瓶軍等有餘於此更立第三。謂相待有如此彼岸。此即攝在前二有中。名雖有殊所目無異。又彼所執違越契經。契經唯言有二有故。實有復二。其二者何。一唯有體。二有作用。此有作用復有二種一有功能。二功能闕。由此已釋唯有體者。假有亦二其二者何。一者依實。二者依假。此二如次如瓶如軍。ここで説かれている「實有」と「假有」の分類については、Williams 1981: 238, Diagram 1 に分かりやすくまとめられている。

また、これに類似した分類として『大智度論』巻十二の説く「相待有」、「假名有」、「法有」を挙げることができよう (大正 147c, 水野 1960: 46f.)。また Harivarman (3~4c.) 著『成実論』でも、瓶、車等が仮名有であることが説かれている (大正 328a)。なお本稿では『大智度論』の著者は MMK の著者とは区別して扱う。

⁵⁰ 『順正理論』巻二十四には次のように説かれる。大正 480a: 一切唯於五取蘊起。雖無如彼外道所說真實我性、而有聖教隨順世間所說假我。既無實成依、依何假說。雖無實我、而於蘊中隨順世間假說爲我。(桜部 1981: 467 に引かれる。)

が依存するところの实在へ分析可能である二次的存在であり、さらにそれは世俗的存在と定義される。このことを説く代表的なものが AK VI 4 である。

yatra bhinne na tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat |
ghaṭāmbuvat samvṛtisat paramārthasad anyathā ||

「例えば壺のように、壊れたとき、あるいは水のように、(分析的な) 知によって(その構成要素である色などの) 他のものが除かれたとき、そのものの認識がなくなるもの、それが世俗的存在であり、勝義の存在は(それとは) 別様のものである。」⁵¹

こうして prajñapti が「仮に想定された二次的存在」という存在論の意味をもつようになると、我々の主題である upādāyaprajñapti という概念も、このような实在である構成要素とそれに依存して想定された存在との関係を説明するものとなるのである。

Kv において、upādāpaññatti は「木と影」といったように、存在そのものとしてはその在り方に差異のない二つのものの依存関係を示す場合にも幅広く適用されていた。対論者であるブドガラ論者にとって、その関係にあるべき蘊等とブドガラは共に实在であった。しかしながら、彼らにとっての蘊と同一でも別異でもないブドガラは、ブドガラ否定論者によっても、实在から仮の存在へと変えられはするが、言語、認識の対象として認められるようになる。そして upādāyaprajñapti の語にも「实在である構成要素に依存して想定された仮の二次的、世俗的存在」という意味づけがはっきりとなされるようになってきたと思われる。この考え方は、四、五世紀以降の文献にとくに顕著に見られるからである。

⁵¹ この偈は实在と仮の存在(世俗的存在)に関する経量部の考えを説くものと解釈されてきたが (cf. e.g. Frauwallner 1958: 119-122), 近年ではむしろ有部、経量部に共通する思想であると理解されている (Katsura 1976, 御牧 1988: 238 ff.)。

4. Dignāga (5c.) に帰せられる『取因假設論』(**Upādāyaprajñaptiprakaraṇa*) という著作がある。⁵² この論の狙いは、存在を単一なるもの、あるいは別異なるもの、あるいは非存在と見る三通りの偏った見解を否定することにある。仏陀はそのためにものごとを依存して仮に設定し、教えを説いて人々を導かんとしたのである、と述べられる。⁵³ 「取因施設」には三種があり、1) 總聚 (**samūha*, *samudāya*), 2) 相續 (**saṃtāna*), 3) 分位差別 (**avasthāviśeṣa*) である (大正 885a)。例として、1) 身体、林などの集合体を表わすもの、2) 個人名、「穀」など、時間に応じて持続変化するものを統一して表わすもの、3) 無常性、可見性、低触性などの特定の様態を表わすもの、が挙げられる。⁵⁴ これらはそれぞれ 1) その構成要素、2) 刹那刹那に生滅しつつ相続する基体、3) その様態をもつ基体、に依存して仮に想定された概念であって実在ではない。その構成要素、基体と同一であるか別異であるか、ということは言えないのである。これは古来のブドガラ批判につながる議論でもある。⁵⁵ この論において、これらの「仮に想定された存在」に対する実在がどのようなものかは明確に説

⁵² この論の研究として宇井 1958: 167-231, Frauwallner 1959: 121-124, 北川 1973: 430-439 が挙げられる。また, Hattori 1977a, 服部 1977b, 桂 1989 はアポーハ説との関連で、船山 1990 は、Nyāya-Vaiśeṣika 学派の説く「全体」(*avayavin*) 説に対する仏教側の批判との関連で、同じくこの論に言及する。*Upādāyaprajñaptiprakaraṇa* というサンスクリット語書名は Frauwallner 1959 の還梵に従ったものである。

⁵³ 大正 885a: 論曰。爲遮一性異性非有邊故、大師但依假施設事、而宣法要、欲令有情方便趣入、如理作意、遠離邪宗、永斷煩惱。如是三邊、皆有過故、我當開釋。

⁵⁴ 大正 885ab: 言總聚者、謂於一時有多法聚。隨順世間、以一性説、如身林等。言相續者、謂於異時因果不絶、以一性説。如羯羅羅等位、名之爲人。芽等轉異、名之爲穀。言分位差別者、謂於一事有其多性、異不異時、而爲建立。如色生位、異無常性、有見有對、業具性故等。これについて詳しくは北川 1973: 432, 服部 1977b: 163, 桂 1989: 150f., 船山 1990: 614f. など参照。

⁵⁵ 実際続けて論の述べるところによると、この三種の意味において [仏陀は] ブドガラ、圓寂 (涅槃) などを仮に設定、明らかにしたという (大正 885b: 由此三義、密意説補与掲羅及證圓寂。)

かれていないが、生住異滅の性質ある有為法とそうではない無為法ではないか、と考えられる。⁵⁶

同時代、パーリ註釈文献においても *paññatti* という概念について様々な分類、性格付けが行なわれるようになり、上述の有部の「仮有」の分類などと類似を示しているが、⁵⁷ ここでは *Buddhadatta* の *Aav* と *Buddhaghosa* の *PpA* に於ける *upādāpaññatti* に関する記述のみを取り上げよう。

Buddhaghosa と同じく五世紀に活躍したとされる *Buddhadatta* は、*Aav* において *upādāpaññatti* を「集まり」(*samūha*) と「集まりでないもの (= 単一なもの)」(*asamūha*) とに分ける。⁵⁸ 前者の例は「熊、ハイエナ、象、馬、壺、布」などであり、後者は「方向、空

⁵⁶ 仮に想定された三種の性質のものが有為でも無為でもないので実在ではないと論は述べるからである。(大正 887b)「又總聚等非實物有。非是有為無為性故。一切諸法皆是有為無為性攝。(略)若是有為、應如識等、有生住等有為相。」この論の説く学説について、北川 1973: 436 は、第十偈(大正 887a: 由遮一性異性故、非是展轉藉因成、自體亦是可說故、似境唯從於識起)に唯識性 (*vijñaptimātratā*) を説くものと見なして、中観派、瑜伽行派、有部の思想の融合したものと解釈し、*Dignāga* の他の著作の思想との相違から、その authorship に疑いを述べる。服部 1977b: 163 は、これを「経量部の假象の概念を取り上げた小論」としている。しかしながら、もし無為法を実在と認めるのであれば、AK の立場に従って、無為法の実在を認めないのが経量部の学説である(例えば加藤 1989: 297 *et seq.* 参照)、とされてきたことに反するので、この『取因假設論』全体を経量部の立場を説くものと見なすことはできなくなるであろう。前述のように、有部の論書においても「仮有」、「和合有」など類似した概念は説かれるのであり、この論の三種の *upādāyaprajñapti* が経量部独自の考え方であると認めることには難がある。

⁵⁷ その詳しい分類、種類、有部のそれとの比較については、佐々木 1958: 2-10、水野 1960: 36-51、Warder 1971: 188-196 参照。

⁵⁸ *Aav* 83, 26f.: *upādāpaññatti nāma samūhāsamūhavasena duvidhā hoti*. この論においても *paññatti* は「説示せしめられるべきもの」(*paññapetabba*) と「説示せしめるもの」(*paññāpana*) の二通りに説明されており (*AaV* 83, 4f., 注 19 参照)、*upādāpaññatti* は「依存して想定された説示せしめられるべき概念」と理解した。論の説く *paññatti* について詳しくは水野 1960: 39ff., Warder 1971: 190ff. 参照のこと。

間、時間、相、非存在、滅」などである。⁵⁹ こうした paññatti がまた「存在するもの (vijjamāna), [即ち] 勝義のもの (paramattha)」を明らかにせしめるとき、それは「存在するものについての説示」(vijjamānapaññatti) と言われ、「非存在なる (avijjamāna), 集まりと集まりでないものの区別 (に応じた) 名のみ (nāmamatta)」を明らかにせしめるとき「非存在についての説示」(avijjamānapaññatti) と言われる。⁶⁰ 故に, samūha, asamūha として依存して想定されたもの (upādāpaññatti) は、「名のみ」、即ち対応する実在を欠いた概念のみであると考えられているのである。これは paññatti の語そのものに「仮の存在」という意味を含めておらず、その本来の意味を保っているが、挙げられた例は有部における「仮有」(prajñaptisat) と類似している。

そして PpA が註釈を離れたアーチャーラヤの分類の仕方として六

⁵⁹ Aav 83, 30ff.: acchataracchahatthiassaghaṭapaṭāḍippabhedā, ayaṃ samūhapaññatti nāma. asamūhapaññatti nāma disā 'kāsakālanimittābhāva-nirodhādibhedā.

⁶⁰ Aav 84, 3-6: yadā pana sā vijjamānaṃ paramatthaṃ jotayati, tadā vijjamānapaññattīti pavuccati; yadā avijjamānaṃ samūhāsamūhabhedam nāmamattaṃ jotayati, tadā avijjamānapaññatti pavuccati.

また次のようにも言われる。Aav 84, 13-18: tattha paramatthato vijjamānānaṃ rūpādīnaṃ paññāpanā vijjamānapaññatti; avijjamānānaṃ itthipurisādīnaṃ paññāpanā avijjamānapaññatti; ṭhapetvā pana vacanamattaṃ kenaci ākārena anupalabbhamānānaṃ pañcamasaccādīnaṃ titthiyaparikkappitānaṃ vā pakatipurisādīnaṃ paññāpanā pi avijjamānapaññatti yeva. 「=そのうち、勝義として存在する色等のものについて知らせるのが『存在するものについての説示』である。男女等存在しないものについて知らせるのが『非存在についての説示』である。また、単なる言葉に過ぎないという以外のいかなるあり方でも得られない、外道が妄想した第五の真実など、あるいはブラクリティやプルシャなどについて知らせるのが『非存在についての説示』に他ならない。」

種の paññatti を挙げるその第一が upādāpaññatti である。⁶¹ それについて次のように述べる。

「そのうち、色受などと同一なものとして (ekattena), あるいは別異なるものとして (aññattena), 色受などのように真実にして勝義なるものとしては (saccikaṭṭhaparamaṭṭhena) 認められない性質のものではあるが、色受などの区別のある諸蘊に依存して (upādāya), 依拠して (nissāya), (それを) 因として (kāraṇaṃ katvā) 完成され、存在するもの、それぞれの部分に依存して (upādāya) (存在する) 車、家、拳、竈、またまさにそれぞれの色味などに依存して (存在する) 壺や布、月、太陽の運行などに依存して (存在する) 時間、方角、またそれぞれの (四大) 元素から成るもの、あるいはまたまさに修習の功德に依存して、依拠して、(それを) 因として完成された、それぞれの様相に応じて現前した取得の相、類似の相なるもの、これこそ『依存して (その存在が) 説示されるべきもの』と言われるので

⁶¹ PaA 173, 5-8: atthakathāmuttakaṇa pana ācariyanayena aparā pi cha paññattiyo; upādāpaññatti, upanidhāpaññatti, samodhānapaññatti, upanikkhattapaññatti, tājāpaññatti, santatipaññatti. 「=また、註釈を離れた師の方法により、次の六種の説示がある。1) 因りての説示、2) 比較の説示、3) 集合の説示、4) 近置の説示、5) 生じる所の説示、6) 相続の説示である。」佐々木 1958: 3f., 水野 1960: 37f., Warder 1971: 189f. にそれぞれの解説がある。

ある。」⁶²

ここで upādāpaññatti としての存在について「真実にして勝義なるもの」ではない、とその実在性、第一義的存在性が否定され、依存すべき基体である色等の蘊と同一でも別異でもないと規定されることはこれを「二次的存在」と見なすことであり、有部などと共通の見解である。また、「車」、「壺」、「布」などの構成要素に依存して想定された概念の例も同様である。

一方、初期瑜伽行派の文献では、「独立自存の実在に依存して仮に想定されるものが prajñaptisat である」という考えがより明確に表明されている。例えば、*Yogācārabhūmi-Viniścayasamgrahaṇī* 中に次のように言う。

「何であれ、それとは別の諸々のものを前提とせず、それとは別の諸々のものに依存せずに、それ独自の相 (rang gi mtshan nyid, svalakṣaṇa) を想定する (ことができる) もの、それが即ち実在 (rdzas su yod pa, dravyasat) である、と知るべきである。何であれ、それとは別の諸々のものを前提とし (ltoṣ te, *apekṣya), 即ちそれとは別の諸々のものに依存して (brten nas, *upādāya), それ独自の相 (rang gi mtshan nyid,

⁶²PpA 173, 9-18 (佐々木 1958: 3f., 水野 1960: 37f., Warder 1971: 189): tattha yo rūpavedanādīhi ekattena vā aññatena vā rūpavedanādayo viya saccikaṭṭhaparamatṭhena anupalabbhasabhāvo pi rūpavedanādibhede khandhe upādāya nissāya kāraṇaṃ katvā sammato satto, tāni tāni angāni upādāya ratho gehaṃ muṭṭhi uddhanan ti ca tete yeva rūparasādayo upādāya ghaṭo, paṭo, candasuriyaparivattādayo upādāya kālo, disā, taṃ taṃ bhūtanimittaṃ c'eva bhāvanānisaṃsaṅ ca upādāya nissāya kāraṇaṃ katvā sammataṃ tena ten' ākārena upaṭṭhitam uggahanimittaṃ paṭi-bhāganimittan ti ayaṃ eva* upādāpaññatti nāma. *evarūpā とあるが、他の種類の paññatti の説明に倣い、rūpā を除いて訳した。taṃ taṃ bhūtanimittaṃ 以下の意味するところは筆者には明確ではない。uggahanimitta は C. Pāli Dictionary によれば, “the (not yet stable and clear) mental image appearing at the first stage of the taking up (uggaha) of a meditation subject” であり、水野 1960: 38 によれば、paṭibhāganimitta と共に「地遍等の業處禪定の所縁」である。

svalakṣaṇa) を想定する (ことができる) もの, それが即ち仮の存在 (btags pa'i yod pa, prajñaptisat) であると知るべきであり, (それは) 実在なのではない。例えば『色』などの蘊 (phung po, skandha) の名称をもつ事物 (dngos po, *vastu) に依存し, (それを) 前提とし, 即ち (それに) 依拠して (gnas nas) 『我』 (bdag, ātman, aham), あるいは『有情』 (sems can, sattva) を広く仮に想定するのである (nye bar 'dogs par byed pa, *upacārāḥ kriyante)。ここで『色』などの蘊の名称をもつ事物は実在 (rdzas su yod pa, dravyasat) である。実在として存在しない『有情』, 『生命あるもの』, 『生き物』は仮の存在と言われる。『色』などの蘊の名称をもった事物に対して [=それに依存して] 『我』などを仮に想定するように, 『色』などの名称をもった事物そのものに対して『蘊』などを仮に想定するのである。そして, 『色』, (『声』), 『香』, 『味』, 『触れられるもの』 [の名称をもった事物] に対して [=それに依存して] 「食べ物」, 『飲み物』, 『乗り物』, 『布』, 『飾り』, 『部屋』, 『軍』, 『森』などを仮に想定し, 『作られたもの』 ('dus byas, saṃskṛta) の名称をもつ事物に対して [=それに依存して] 『生起』, 『変化』, 『住』, 『無常』 (略) 等を仮に想定するのである。⁶³

⁶³ YBhV D199a7-200a1, P207b6-208a8: gang ci yang rung ste de las gzhan pa dag la mi ltos sing de las gzhan pa dag la mi brten par rang gi mtshan nyid 'dogs par byed pa de ni mdor na rdzas su yod pa yin par rig par bya'o || gang ci yang rung ste | de las gzhan pa dag la bltos shing de las gzhan pa dag la brten nas rang gi mtshan nyid 'dogs par byed pa de ni mdor na brtags pa'i yod par rig par bya'i | rdzas su yod pa ni ma yin te | 'di lta ste | gzugs la sogs pa'i phung po'i ming can gyi dngos po la brten cing bltos te | gnas nas bdag ces bya ba'am | sems can zhes bya bar rgya cher nye bar 'dogs par byed pa'o || de la gzugs la sogs pa'i phung po'i ming can gyi dngos po ni rdzas su yod pa yin pa'o || sems can dang srog dang skye ba po rdzas su med pa ni btags pa'i yod pa zhes bya'o || gzugs la sogs pa'i phung po'i ming can gyi dngos po la * bdag la sogs pa nye bar 'dogs pa bzhin du | gzugs la sogs pa'i ming can gyi dngos po kho na la phung po la sogs pa'i nye par 'dogs pa dang | gzugs dang dri dang ro

ここでも構成要素の集合に対応する概念は仮の存在と規定されている。但し瑜伽行派の考える実在は、言語表現と結びつく以前の、直接知覚によって経験される事物 (vastu) に他ならないのであって、「色は実有である」ということは正確ではない。この引用文中に表現されるように「色という名称をもつ事物」と言うべきである。⁶⁴ そして、このような実在としての基体なくしては、いかなる世俗の言語表現も不可能であり、故にそのような実在を否定する考えはニヒリズムとして退けられる。例えば、*Bodhisattvabhūmi* に次のように説かれる。

「色などの諸々の法に関して、事物そのもの (vastumātra) を (存在しないと) 損減することにより、それ自体 (tattva) [=実在] も [それに依存して] 想定されたもの (prajñapti) も全くありえない (ことになる)。その両方ともが不合理となる。」⁶⁵

つまり初期瑜伽行派において、「仮の存在」(prajñaptisat) とは、言語表現が意味する概念的な存在であり、かつ実在に依存して立てらるものと規定されていると理解してよいであろう。実在を言語表現以前の直接に知覚される事物とし、それに対する言語表現による世界を仮の

dang rig pa dag la bza' ba dang | btung dang | bzhon pa dang | gos dang | rgyan dang | khang khrim dang | dmag dang | nags tshal la sogs pa nye bar 'dogs pa dang | 'dus byas kyi ming can gyi dngos po la skye ba dang | rga ba dang | gnas pa dang | mi rtag pa dang | ... nye bar 'dogs pa dang | ... de dang 'dra'o || (*P: las D)

YBh に説かれる実有と仮有の思想、有部のそれとの比較、及び AKBh VI 4 の勝義有、世俗有との関連などは、向井 1973 に簡潔にまとめられている。

⁶⁴ 瑜伽行派では dravyasat とは別に paramārthasat を説き、それはすべての概念的な思考分別作用を離れた自性そのもの (nirabhilāpyasvabhāva)、事物そのもの (vastumātra) であり、一般の言語表現活動が行使される領域・次元に於ける「有」である dravyasat とは次元を異にしている、と一般に理解されているが (例えば向井 1973: 364)、dravyasat も言語表現されえない直接知覚される事物そのものを指していることに変わりはなく、ただそれは「色」などの名称によって限定し、理解される場合において言語表現と結びつくのであると思われる。

⁶⁵ BBh 31, 6f., BBh (W) 45, 25-46, 2: rūpādīnām dharmāṇām vastumātram apavādato* naiva tattvaṃ nāpi prajñaptis tadubhayam etan na yuiyate. (*apavadamānasya BBh (W)) この周辺の BBh の議論を合わせて参照のこと。この問題については Yoshimizu 1993: 113-119 において取り上げた。

ものと見なし、その区別を認識のあり方と関連づけたという点で、有部の存在分析と比べると思想的に発展したものと言えよう。⁶⁶

II. MMK における upādāyaprajñapti

以上、パーリ經典から瑜伽行派に至るまでの prajñapti/paññatti, upādāyaprajñapti/upādāpaññatti の用例、その意味の変遷の過程を大まかに辿ってみたが、まとめてみると次のようになる。

- 1) paññatti = (何かを、ある教義を) 知らしめること、(何かについて、ある教義についての) 説示
- 2) paññatti = 知らしめられるべきこと、説示されること (教義、概念)
 upādāpaññatti = あるもの (X) に依存してあるもの (Y) が知らしめられること
 Y = 依存して知らしめられるもの、説示されるもの
 X と Y は別々の存在であり、X なくして Y はないという依存関係にある
- 3) prajñapti (mātra) = 仮名、名のみ (ブドガラ論者にとっては無)
 ↔ 実在
 prajñapti (sat) = 想定された仮の存在、仮有 (実在に依存した二次的存在、世俗の存在) ↔ 実在、実有、勝義有
- 4) upādāyaprajñapti = 実在に依存した概念的な存在、集合の総体、相続主体、属性などについての概念
 prajñaptisat = 実在に依存して想定された概念的な存在
 ↔ 実在 (直接知覚される言語表現されえないもの)

⁶⁶ さらに後の唯識説の発展の中でこの派は prajñapti の語を upacāra と同義で用いることがしばしば見られる。それらは実在に依存して存在しないものを想定する意味である。Cf. e.g. TriVBh 15, 20f.: ātmā dharmās copacaryante ity ātmadharmopacāraḥ. sa punar ātmaprajñaptir dharmaprajñaptiś ca. 「= 我と法とが仮に立てられるということが我と法の仮設である。それはまた私の想定、法の想定である。」この問題については長澤 1954: 220 など参照。

これはあくまで Nāgārjuna が置かれていた思想的環境におけるこの語の用法を可能性として抽出したものであり、語義の変化を思想史的に厳密に確定するものではない。つまり、どの学派がそれをどのような意味で用いたか、あるいは Nāgārjuna 以前ではどのような意味で用いられ、以後ではどのような意味で用いられたか、ということを確認するのではなく、ただ彼が知っていたであろうこの語の用法にどのようなものがありうるか、その可能性を集めたにすぎない。故にこれは MMK XXIV 18 における upādāyaprajñapti についての筆者の解釈を直接裏付けるものにはならない。ただこの中に、paññatti = 「(何かについての、ある教義についての) 説示」、upādāpaññatti = 「あるもの (X) に依存してあるもの (Y) が知らしめられること」という用例があることによって、「縁起 (の教義) に依存して空性 (の教義) が説示される」という筆者の解釈が本来の語義に反するものではないことは示されるであろう。

ところでここで Candrakīrti の論述を振り返ってみると、彼が存在論的意味をもつ場合の prajñapti, upādāyaprajñapti という概念に関して多くを他学派と共有していたことがわかるであろう。前に引用した upādāyaprajñapti を pratītyasamutpāda と同義と述べた文章 (Pras. 214, 13f., ad MMK X 16)⁶⁷ の直前、彼は MMK X 16⁶⁸ で批判された「アトマンと諸蘊との同一性を説く人々」の見解を次の

⁶⁷ 序論参照。

⁶⁸ *ātmanas ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak | nirdīśanti na tātmany e śāsanasyārthakovidān ||* 「=我について、また諸物について共なる本質をもつ [=同一である]、あるいは別々であると説く人々、私は彼らを教えの意味に通じたものとは考えない。」文脈から、この偈は *ātman* と諸々の *bhāva* = *skandha* との同一性、別異性という関係を否定するものと考え、上のように訳した。Schayer 1931: 49 の訳 (“Diejenigen, welche sei es die Koexistenz, sei es das Gesondertsein des *ātman* und der *bhāvas* lehren, halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre.) は同様の解釈であるが、Kalupahana 1986: 205 の訳 (“Those who posit the substantiality of the self as well as of discrete existents - these I do not consider to be experts in the meaning of the [Buddha's] message.”), Inada 1993: 84 の訳 (“Insofar as I am concerned, those who speak of the reality of entities and who assign

ように説明している (Pras. 214, 11f., D74b1f., Schayer 1931: 50, 本多 1988: 208, 奥住 1988: 364)。

ātma upādānena prajñapyate yena sahaiva tenopādānena saṃbhavati. sa na pṛthag avyatiṛkeṇaiva bhavaty ity arthaḥ. evaṃ yena kāraṇena mṛdādīnā ghaṭaḥ prajñapyate tadvyatiṛkeṇaiva sa bhavati na pṛthak.

「我は、かの素材によって（それが）想定されることのまさにその素材と共に存在する。つまり、それは（素材を）離れていないというだけによって（素材と）別異ではなく存在するという意味である。同様に、壺は粘土などの原因によって想定され、それを離れていないというだけでそれは（その原因と）別異ではなく存在する。」

これはアートマンと諸蘊との別異性を否定し、それらが共なる存在であることを主張する立場であり、中観派から見ればアートマンと諸蘊との同一性を認めるということになる。⁶⁹ ここで説かれているのは諸蘊という素材によって (upādānena) それと共に実在するアートマンが想定されることであり、Candrakīrti にとっての縁起たるべき upādāyaprajñapti ではない。と同時に、彼ばかりではなく他のすべての人我の実在を否定する学派—有部、経量部、瑜伽行派—にとっても認められない学説である。彼らにとってそのような素材に依存して想定されただけのものは実在ではない。そのことこそが upādāyaprajñapti なのであった。少なくともこの点では Candrakīrti も同様に考える。ただ彼にとってはそのような仮の存在こそが縁起するのであるから、続けて「(このような人我を認める人々は) upādāyaprajñapti と言われる pratīyasamutpāda の真実を見ない」

them distinct existences cannot be considered truly knowledgeable of the (Buddha's) teachings.”) は, ātmanaś ca satattvaṃ と bhāvānām ca pṛthak pṛthak を切り離しており、この章の文脈に沿ったものではないと思われる。

⁶⁹ 既に見たように犢子部などのブドガラ論者の立場と言えよう。MMK X 16 についての『青目釈』(15c: 「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。»), Schayer 1931: 50 n. 29 参照。

と述べたのである。

このように、我、壺、車などの構成要素に依存する概念的存在を仮の存在と見ることは、上に見てきた有部、経量部、瑜伽行派と共通であり、upādāyaprajñapti の表わす存在論的意味内容に関する限り解釈に違いはないと言える。また Candrakīrti が次に白らのよって立つところとする「相互依存」(parasparāpekṣa) という概念も有部の「相待有」と基本的に変わるものではない。さらに構成要素である部分とその全体、あるいは原因とそれから成り立つ結果との関係の考察は、彼が用いる壺についての「全体と部分」(avayavin, avayava), 「属性と(それをもつ)基体」(guṇa, guṇin) などの相互依存関係の例⁷⁰と共に、「部分」とは別な「全体」の存在を主張するニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派などの非仏教徒と仏教側との論争をも反映して

⁷⁰Cf. e.g. Pras 213, 15-214, 4 ad MMK X 15 (D74a1-5, Schayer 1931: 48f., 本多 1988: 207, 奥住 1988: 363): ghaṭādayo hi kāryakāraṇabhūtā avayavāvayavibhūtā lakṣaṇalakṣyabhūtā guṇaguṇibhūtā vā syuḥ. tatra mṛdaṇḍacakrasūtrasalilakulālakaravyāyāmādayo ghaṭasya kāraṇabhūtāḥ, ghaṭaḥ kāryabhūtāḥ, kapāladayo nilādayo vā avayavabhūtāḥ, ghaṭo 'vayavi, pṛthubudhnalambaūṣṭadirghagrivatvādīni lakṣaṇāni, ghaṭo lakṣyaḥ, śyāmatvādayo guṇaḥ, ghaṭo guṇi, ity evaṃ vyavasthāpyāgnindhana-vatkramo joyyaḥ, ... tadevaṃ karmakāravat ātmopādānayoḥ ghaṭādīnāṃ ca parasparāpekṣikyāṃ siddhau vyavasthāyāṃ ... 「=つまり壺などは、原因と結果から成り立ち、部分と全体から成り立ち、特徴と特徴付けられるものから成り立ち、また属性と(それをもつ)基体から成り立っていると言えよう。そのうち、粘土、棒、轆轤、紐、水、陶工の手作業などが壺の原因である。壺は結果である。破片など、あるいは青などは部分である。壺は全体である。広い底をもち、大きな唇をもち、長い首をもつなどが特徴であり、壺は特徴付けられるものである。暗い色であることなどが属性であり、壺は基体である。とこのように設定され、火と薪のごとくの次第が適用される。…同様に、行為の対象と行為主体のごとく、我と素材、あるいは壺などについて[全体と部分といったような]相互依存による成立が確定された[がこれに]対して…」

実は BMV, Praj も類似の注釈をしており、Candrakīrti がこれに倣ったものと思われる。但しその解説には相違がある。BMV が相互依存関係をも否定するのは MMK X の火と薪の例についての記述に従ったものであろう。BMV D209b2ff: de la bum pa dang snam bu la sogs pa dag ni | rgyu dang 'bras bur gyur pa dang | yan lag dang | yan lag can du gyur pa dang | yon tan dang

| yon tan can du gyur pa dang | mtshan nyid dang | mtshan nyid kyi
 gzhir gyur pa rnam pa de lta bu dag tu shes par bya'o || 'di lta ste | 'jim
 pa nyid bum pa ma yin te | 'jim pas 'bras bu bum pa byed pa med par
 'gyur ba'i phyir ro || 'jim pa las bum pa gzhan nyid kyang ma yin
 te | gzhan la ltos pa med pa rtag pa nyid du thal bar 'gyur pa'i phyir ro
 || de dag la phan tshun ltos par yang ma grub ste | grub pa dang ma
 grub pa dag ltos par yang mi 'thad pa'i phyir ro || ... 「=ここ (MMK X 15)
 で(言われる)壺と布などは、原因と結果として成り立ち、部分と全体として成
 り立ち、属性と基体として成り立ち、特徴と特徴付けられるものとして成り立つ
 というそのようなあり方のものと知るべきである。即ち次のようである。壺は粘
 土そのものではない。(もし同一ならば)粘土によって結果である壺を作ることが
 なくなってしまうであろうから。壺は粘土と別のもではない。他に依存してい
 ないものは常住なものになってしまうという(誤った)帰結となろうから。それ
 らは互いに依存して成立しているのでもない。成立しているものと(まだ)成立
 していないものが(互いに)依存することもまた不合理であるから。」; Praj
 D136b3ff.: de la bum pa dang | snam bu la sogs pa dag ni rgyu dang 'bras
 bur gyur pa dang | yan lag dang yan lag can du gyur pa dang | yon tan
 dang yon tan can du gyur pa dang | mtshan nyid dang mtshan nyid kyi
 gzhir gyur pa rnam pa de lta bu dag tu shes par bya'o || de la re zhid don
 dam par bum pa ni 'jim pa dang gcig pa nyid ma yin te | las dang byed
 pa po yin pa'i phyir dper na bcad pa dang | gcod pa po dag bzhin no ||
 don dam par bum pa ni 'jim pa las gzhan nyid ma yin te | ltos pa dang
 bcas pa'i phyir dang | 'bras bu la sogs pa yin pa'i gtan tshigs dag gi
 phyir | dper na 'jim pa'i rang gi bdag nyid bzhin no || de bzhin du 'jim pa'i
 phyogs la sogs pa la yang brjod par bya'o || 「=ここ (MMK X 15) で(言
 われる)壺と布などは、原因と結果として成り立ち、部分と全体として成り立ち、
 属性と基体として成り立ち、特徴と特徴付けられるものとして成り立つというそ
 のようなあり方のものと知るべきである。そのうちまず、壺は勝義として粘土と
 同一なるものではない。(壺は)行為の対象であり、(粘土は)行為の主体である
 から。例えば切られるものと切るもののごとくである。壺は勝義として粘土と別
 異なるものではない。(粘土に)依存しているから、そして結果等であるから、と
 いう理由の故に。例えば粘土そのものの本性のごとくである。同様に、粘土など
 を主題としても「壺との同一性、別異性について」言われるべきである。」

Candrakīti の MMK X 15, 16 についてのこうした解釈は、結局のところ、彼
 が用いる依存関係を表す三種の概念— upādāyaprajñapti, parasparāpekṣā,
 pratityasamutpāda — をひとつにまとめんとしたものが見ることができよう。故
 に壺の例も三重の意味に理解できる。1) 「壺」はその部分である色等の構成要素
 の集合に依存して想定された概念的な存在である (upādāyaprajñapti), 2) 「壺」
 は「全体」としてその「部分」と、「結果」としてその「原因」と、「基体」とし

いるであろう。⁷¹ Candrakīrti は彼の時代には十分に発展していた存在の分析の哲学を自らの体系に取り込み利用した。そして中観派はいかなる実在も認めないという立場を主張するために仮の存在の範囲をすべての法に拡張したのである。この段階で彼が他学派と袂を分かť最も重要な点は、他学派にとって縁起するものは必ず実在であったということであろう。故に彼らにとって upādāyaprajñapti が縁起となることはありえなかったし、prajñaptisat なるものが縁起することもありえなかった。他方、実在を認めない彼にとって縁起するものは prajñaptisat なるもの以外にはありえなかったのである。

MMK に戻ろう。既に述べたように、MMK の著者 Nāgārjuna は註釈者 Candrakīrti より時間的に遙かに昔をきたた人であったとしても、後者が依拠した上のような思想、教義を前者は時代的に全く知らなかったと言うことはできない。それではなぜ MMK XXIV 18 に関して Candrakīrti の注釈に従わないのか。その理由は大きく分けて二つである。

1. MMK において upādāyaprajñapti に構成要素に依存して想定

てその「属性」と、「特徴付けられるもの」としてその「特徴」と、相互に依存して成立している概念的な存在である (parasparāpekṣā), 3) 壺は独立自存の実在ではなく、依存して生じた仮の存在である (pratītyasamutpāda)。従って、アートマンも同様に、1) 諸蘊という構成要素の集合に依存して想定された概念的な存在であり、2) 「所有者」(upādātṛ) として「所有されるもの」(upādāna) と相互に依存して成立している概念的な存在であり、3) 独立自存の実在ではなく、依存して生じた仮の世俗的存在である。

⁷¹ 船山 1990 参照。とくに経量部の思想との対立について次のように述べられる (同 608)。『知覚対象は事物の全体 (avayavin) である』—これがニャーヤ・ヴァイシェシカのテーゼである。これに対して仏教知識論学派は、経量部 (Sautrāntika) の立場から『全体は概念化された表象に過ぎず、真実の知覚対象は、部分、すなわち部分の究極相たる諸原子の顕現相にほかならない』と主張する。』Candrakīrti の関心はこのような認識論には向けられず、専ら存在論的な方向にあったが、「概念的に想定されたに過ぎないものは実在ではない」という基本理念は経量部と共有しており、それを「部分」の領域にまで拡大することですべての実在を否定したのである。

された「仮の存在」(prajñaptisat) という意味はなく、そのような存在が想定されることが縁起であるとは説かれていない。

2. MMK XXIV では「空性」の教義が四諦などの仏説をも否定するニヒリズムであるかどうかということが主題であり、第十八偈はその論難を退ける核心を述べるものとして「空性」と「縁起」との関係进行を明らかにする。その文脈から upādāyaprajñapti を「(縁起の教義に) 依存した空性 (の教義) の説示」と読むことは不自然ではない。

2 はそれだけでは消極的な理由に過ぎず、1 を前提として初めて意味をもつ。そこでまず 1 を説明したい。

1. この問題は微妙である。upādāya は確かに依存関係を表すものであり、「依存して存在する (こと)」(upādāya asti/bhavati) は「縁りて生起する (こと)」(pratityasamutpāda), 「縁りて存在する (こと)」(pratitya asti/bhavati) と基本的には異ならない。⁷² また、何かに依存して (upādāya) 何かの説示 (prajñapti) が起こることも依存関係である。故にこれが「縁起」を表わさないとはいえない。しかしながらそれは、Candrakīrti が考えたような構成要素、原因の集合体にある概念を想定することや、補い合う、あるいは対立する概念の間の相互依存関係という縁起とは違うと思うのである。

upādāyaprajñapti という言葉が示す依存関係の代表的なものは「我」(ātman) あるいは「人」(pudgala) がその構成要素である「蘊」(skandha) に依存して想定されるという関係であった。それは upādātṛ, upādāna の関係でもある。既に見たように、Candrakīrti は車の喩えを引いて、そのように「自らの部分に依存して想定されたものは自性として生起したものではない」と述べ、⁷³ 「我」の存在の

⁷² upādāya が pratitya と並べて用いられることもある。Cf. e.g. MMK XXV 9: ya ājavamjavibhāva upādāya pratitya vā | so 'pratityānupādāya nirvāṇam upadīśyate || 「(何かに) 依存して、あるいは縁って往来する存在、それが縁らず、依存しないとき、涅槃であると説かれる。」ここでの upādāya と pratitya は共に依存関係を表わす類義語として用いられているのであろうと思われる。この偈の解釈については注 77 参照。

⁷³ Pras 504, 8-14 ad MMK XXIV 18 (前掲注 15) 参照。

実在性を否定した。そしてその素材もまた実在ではないことを意図して upādātṛ たる「我」と upādāna たる「諸蘊」が相互依存関係にあることを説く。⁷⁴ しかし Nāgārjuna の我と蘊との関係をめぐる議論にはこの二つの考えはないと思われる。彼が用いるのは車の比喻ではなく火と薪の比喻である。それによって彼が我と蘊との関係として考えているものは存在のレベルに差異のある二つのものではなく、「部分と全体」、「原因（の総体）と結果」、「所有者と所有されるもの」という関係でもない。我も蘊も空なのであるが、それはそれらが upādātṛ と upādāna として相互依存しているからではない。また「我が無い」とも言わないが、「依存して想定された仮の我」を認めるわけではない。以下、彼の議論にこれらの点を確認しよう。

Nāgārjuna は upādāyaprajñapti という表現を MMK XXIV 18 において prajñaptir upādāya として用いるのみである。しかし upādāya asti/bhavati/prajñapyate などの用例は MMK XXII に頻出する。この章は「如来」(tathāgata) を考察するが、それと諸蘊との関係はātman, pudgala と諸蘊との関係と同じである。ここでは如来を実在とする考えが、如来 (Y) と諸蘊 (X) との同一性、別異性を基本とした次のようなあらゆる関係においてまず否定される。

XXII 1: 1) Y は X と同一である, 2) 別異である, 3) Y のうちに X がある, 4) X のうちに Y がある, 5) Y が X を所有す

⁷⁴Cf. e.g. Pras 213, 11 (D73b7, Schayer 1931: 48, 本多 1988: 207, 奥住 1988: 362): tasmāt karmakāraḥ evātmapādānayoḥ parasparāpekṣikī siddhir iti sthitam. 「=従って、まさに行為の対象と行為主体のごとく、我と(その)素材が相互に依存して成立していることが確立している。」また Pras 214, 4 (前掲注 70) 参照。

⁷⁵skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmiṃ skandhā na teṣu teṣu | tathāgataḥ skandhavān na katamo 'tra tathāgataḥ || 「=如来は諸蘊ではなく諸蘊から別異なのでもない。それ(如来)の中に諸蘊があるのでもなく、それら(諸蘊)の中に如来があるのでもない。(如来が)諸蘊をもつのもない。すると如来はいかなるものであろうか。」この五種の観点からの考察は X 14 でも火と薪について説かれる (indhanaṃ punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt | nāgnir indhanavān nāgnāv indhanāni na teṣu saḥ || 「=また火は薪ではな

る [upādāṭṭr-upādāna の関係]⁷⁶

続いて第二偈から第十偈において如来 (Y) が諸蘊 (X) に依存して存在する場合が考察されるが、第二偈から第六偈でこの依存関係を表す語は, upādāya, pratītya であり, 動詞は √as-, √bhū-, upā-√dā-である。⁷⁶ つまりここで論じられているのは, X と Y という別々の存在の間の関係であり, 例えば第一章で否定された「他生」に相当する実体的依存関係であって Nāgārjuna にとっての仏説たる「縁起」ではない。如来 (Y) は諸蘊 (X) に依存して存在するという固定的, 本来的な関係が最初からあって如来はそのようにして必ず存在しているというわけではないのである。この論の大きな主題である「行為主体」(kartṛ), 「行為の対象」(karman), 「行為」(kriyā) と

い。火は薪とは別のところにあるのでもない。火は薪をもつのもない。火の中に薪があるのでもなく, それら(薪)の中に火があるのでもない。)。また他の章でも用いられる。高崎 1982: 43f. 参照。

⁷⁶XXII 2: buddhaḥ skandhān upādāya yadi nāsti svabhāvataḥ | svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ || 「=もし, 仏陀が諸蘊に依存して [存在する] とするならば, (彼は) 自性として存在するのではない。また自性として存在しないものが, どうして他性として [存在する] であろうか。」; 3: pratītya parabhāvaṃ yaḥ so 'nātmety upapadyate | yaś cānātmā sa ca kathaṃ bhaviṣyati tathāgataḥ || 「=他性に依存して [存在する] ものは我ではないと成立している。そして我ではないものがまたどうして如来でありえようか。」; 4: yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ kathaṃ bhavet | svabhāvaparabhāvābhyāṃ ṛte kaḥ sa tathāgataḥ || 「=もし自性が存在しないならば, どうして他性が存在しようか。自性と他性と以外に, 何がかの如来であろうか。」; 5: skandhān yady anupādāya bhavet kaścīt tathāgataḥ | sa idānim upādāyād upādāya tato bhavet || 「=もし諸蘊に依存せず, 何らかの如来が存在するならば, 彼は今 [それらに] 依存するであろう。そして依存して存在するであろう。」; 6: skandhāṃś cāpy anupādāya nāsti kaścīt tathāgataḥ | yaś ca nāsty anupādāya sa upādāsyate katham || 「=さらにまた, 諸蘊に依存せずにかなる如来も存在しない。そして依存せずに存在しないものが, どうして(これから) 依存するであろうか。」; 7: na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃ cana | na cāsti nirupādānaḥ kathaṃ cana tathāgataḥ || 「=まだ依存していないものは存在しない。また [依存される] いかなる素材も [存在しない]。また依存することのない如来もどのようにしても存在しない。」

の関係が, upādātṛ (= 如来), upādāna (upādeya) (= 諸蘊), upādāna (upā√dā-) (= 依存する, あるいは所有するという行為) という形で繰り返されて考察されていると見るべきである。即ち諸蘊を取って, それに依存して永遠に存続するブドガラ, アートマンがそのような行為主体としてあることの否定である。そしてここでは如来 (Y) が諸蘊 (X) に依存して「想定され仮に存在する」などということは説かれていない。註釈者達はテキストが単に upādāya, pratitya (asti) と言うところをしばしば upādāya prajñapyate と置き換えて

⁷⁷例えば第二, 三偈について次のように注釈される。Akutobhayā D82a3f.: gang zhig gzhan gyi dngos po la brten nas gdags par bya ba de ni | bdag nyid yod do zhes brjod par mi 'thad de || 「=何であれ他性に依存して想定されたもの [に] は我があると言うことはできない。」; BMV D262a5ff.: gal te sangs rgyas phung po la brten nas gdags par bya ba yin na | de'i don ni sangs rgyas ngo bo nyid las med pa ma yin nam | 'di ltar ngo bo nyid las yod pa la ni yang brten nas gdags pas ci bya ste | de'i ngo bo nyid gang kho na yin pa de kho nas gdags par nye bar 'gyur ro || gang gi phyir de ngo bo nyid med pa de'i phyir nye bar len pas gang gdags par bya ba ste | de lta bas na de bzhin gshegs pa ngo bo nyid las yod pa ma yin no || 「=もし仏陀が蘊に依存して想定されたものであるならば, その意味は, 仏陀は自性として存在しないことではないのか。即ち, 自性として存在するものにまた依存して想定されることではないだろうか (何の意味もない)。その自性であるならば, ただそれだけで [その存在は何にも依存せずに] 想定されよう。それは自性が無いゆえに, 取 (蘊) によって想定されるのである。従って如来は自性として存在するのではないのである。」; Praj D210a7f.: gal te sangs rgyas phung po la || brten nas gdags par 'dod na | 'o na de lta na | ngo bo nyid las med | de bzhin gshegs pa ngo bo nyid med pa dang | rdzas su yod pa ma yin no zhes bya ba'i tha tshig ste | 「=もし仏陀が蘊に依存して想定されると認めるならば, それではそうであれば (仏陀は) 自性として存在しない。如来は自性 (として) 存在せず, 実在でもないという意味である。」; Pras 436, 7f. (D142a7f., De Jong 1949: 75f., 本多 1988: 399, 奥住 1988: 677): yadi hi buddho bhagavān amalān skandhān upādāya tattvānyatvenāvaktavyaḥ prajñapyate, na tarhi svabhāvataḥ so 'stīti vyaktam āpadyate pratibimbavad upādāya prajñapyamānatvāt. 「=もし実際, 世尊仏陀が清らかなる諸蘊に依存して, (それと) 同一とも別異とも言われえず, 想定されるならば, そのとき, 彼は自性として存在しないと言われることになるのである。影像のように依存して想定されているものであるがゆえに。」

『青目釈』にも次のように言う。大正 30a: 「若如来五陰和合故有，即無自性。何以故。因五陰和合有故。…若法因衆緣生，即無有我。如因五指有拳。是拳無有自體。如是因五陰名我。是我即無自體。」ここで拳の例を挙げていることから、青目も集合物に対して名が仮設されることを無自性の内容と考えていると思われる。

MMK XXV 9 (注 72 参照) についても同様の注釈が見られる。Praj D236b5f.: 'ong ba dang 'bro ba'i dngos po brten nas 'byung ba dang | rgyur byas nas gdags pa gang yin pa de dag brten nas 'byung ba med pa dang | rgyur byas nas gdags pa med pa ni tha snyad du mya ngan las 'das pa yin par bstan pas don dam par mya ngan las 'das pa dngos po dang | dngos po ma yin pa nyid du bkag kyang khas blangs pa la gnod pa'i skabs med do || 「= 依存して生じ、因りて想定されたところの来ては去る存在が何であれ、依存して生ずることなく、因りて想定されることがないということが、言説として涅槃であると説かれるので、勝義として涅槃が存在と非存在であることは否定されるが、[涅槃が言説として] 承認されることに論難するところはないのである。」; Pras 529, 3-8 (D177biff., 本多 1988: 479, 奥住 1988: 813): sa cāyam ājavamjāvibhāvaḥ kadā cid dhetupratyayasāmagrim āsṛityāstīti prajñapyate, dīrghahasravat. kadā cid utpadyata iti prajñapyate, pradīpaprabhāvad bijāṅkuravat. sarvathā yady ayam upādāya prajñapyate, yadi vā pratītya jāyata iti vyavasthāpyate, sarvathāśya janmamaraṇaparam parāprabandhasyāpratītya vānupādāya vā yā 'pravṛttis tan nirvāṇam iti vyavasthāpyate. na cāpravṛttimātram bhāvo 'bhā [vo] veti parikalpitaṃ pāryata iti. evaṃ na bhāvo nābhāvo nirvāṇam. 「= またこの来ては去る存在は、あるときは長短のごとく因縁の総体に依存して『存在する』と想定され、あるときは灯火と輝きのごとく、種と芽のごとく、[依存して]『生じる』と想定される。これは常に依存して想定されるにせよ、もしくは縁りて生じると確定されるにせよ、いずれにしても（このような）常に生死の継続に繋がれたものが、縁らず、あるいは依存せず起らないこと、それが涅槃と確定される。またただ起らないものを存在あるいは非存在と構想することはできない。故に、このように涅槃は存在でも非存在でもない。」; 『青目釈』 35b: 「不如實知顛倒故因五受陰往來生死。如實知顛倒故則不復因五受陰往來生死。無性五陰不復相續故說名涅槃。」

ここでの upādāya は、『青目釈』では「五蘊を取って輪廻転生すること」と解され、それが「涅槃」と対照して置かれているとされているが、この前の第四から八偈では、nirvāṇa が bhāva (『存在』)、abhāva (『非存在』) であることが否定され、upādāya の主語はそのような bhāva ないし abhāva と仮定された nirvāṇa である。bhāva も abhāva も「作られたもの」(saṃskṛta) と言われる(第十三偈)。故にこの偈の ājavamjāvibhāva も「生死」と限定せず、「生滅」する有為法全体を含めてもよいのではないだろうか。確かにこの偈は經典から引かれた言葉とも考えられるので、ここの upādāya, pratītya の用法が前後の偈と本来異なる

いるが、これは必要のない読み込みと思われる。⁷⁷ 彼らには「依存して想定されたもの（仮の存在）」＝「無自性，無我，非實在」という定式が存在しているのであるが、MMK が説くところは「諸蘊を所有し、それに依存する行為主体である独立自存の如来はどこにも存在しない」ということであろう。「依存して想定された如来」が問題なのではなく、「依存して実在する如来」が問題なのである。だからこそ次にそのような「実在しない如来」が「素材によって (upādānena)

可能性もあるが、「作られたもの」、「生き死にするもの」、「生じ滅するもの」すべては「依存して生じ存在する」のであるから、ここでの upādāya, pratītya は upādāya asti, pratītya jāyate などと解しうる。従って、ここに upādāya prajñāpyate という注釈を持ち込む必然性はなく、またそれに基づいて upādāya, pratītya という二つの語の間に意味の差異を置く必要もないのではないかと思うのである。

Cf. MMK XXV 4: bhāvas tāvan na nirvāṇam jarāmarañalākṣaṇam | prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmarāṇam vinā || 「=まず涅槃は存在ではない。[もし存在であれば] 老死という特質をもつものとなるという（誤った）帰結であろう。何となれば、存在は老死を離れては存在しないからである。」; 5: bhāvas ca yadi nirvāṇam nirvāṇam saṃskṛtaṃ bhavet | nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana || 「=またもし涅槃が存在であるならば、涅槃は作られたものとなろう。何となれば、作られたものでない存在はどこにも何も存在しないからである。」; 6: bhāvas ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham | nirvāṇam nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate || 「=もし涅槃が存在であるならば、その涅槃はどうして（何かに）依存しないであろうか。何となれば、いかなる存在であれ依存せずには存在しないからである。」; 7: bhāvo yadi na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati | nirvāṇam yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate || 「=もし涅槃が存在ではないならば、涅槃はどうして非存在でありえようか。存在がないところには非存在もまたないのである。」; 8: yady abhāvas ca nirvāṇam anupādāya tat katham | nirvāṇam na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate || 「=またもし涅槃が非存在であるならば、その涅槃はどうして（何かに）依存しないであろうか。何となれば、何であれ依存しない（あるような）非存在は存在しないからである。」; 13: bhaved abhāvo bhāvas ca nirvāṇam ubhayaṃ katham | asaṃskṛtaṃ hi nirvāṇam bhāvābhāvau ca saṃskṛtau || 「=涅槃がどうして存在と非存在の両方でありえようか。何となれば、涅槃は作られたものではない（が）、存在と非存在とは作られたものであるから。」また高崎 1982: 46ff. に Candrakīrti の注釈に基づいた第九偈についての考察がある。

想定されることはない」と述べるのである。

XXII 8: tattvānyatvena yo nāsti mṛṅyamāṇas ca pañcadhā |
upādānena sa kathaṃ prajñāpyate tathāgataḥ ||

「(諸蘊と) 同一か別異かについて五通りに考察されても存在しないかの如来が、(諸蘊という) 素材によってどうして想定されようか。」

XXII 9: yad apīdam upādānaṃ tat svabhāvān na vidyate |
svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ ||

「その素材であるものもまた自性として存在しない。また自性として存在しないものがどうして他性として(存在しよう)か。」

XXII 10: evaṃ śūnyam upādānam upādātā ca sarvaśaḥ |
prajñāpyate ca śūnyena kathaṃ śūnyas tathāgataḥ ||

「このように(所有される対象である)素材も所有する主体も全く空である。空なるものによって空なる如来がいかにして想定されようか。」

ここでの“prajñāpyate”は「説示される」と訳してもよいであろう。Kvにおいて否定された実在としての「ブドガラの説示」と同じく、そのような「如来の説示」はありえないのである。この議論で「諸蘊」と「如来」の間に存在論的レベルの差はそもそも考えられていない。だから両方とも「空である」と言われるのである。Nāgārjunaにとって「依存して存在する」、「依存して仮設される」、「あるものを所有する」といういずれの関係もそのような行為も、ある特定のX(例えば五蘊、車などの部分)とY(人、車)の間に固定的に本来的に存することは認められない。だからこそアビダルマの定めた様々な因果関係が否定されたのではなかったか。

Candrakīrtiがupādāyaprajñāptiをpratītyasamutpādaと同義と捉える注釈を加えた⁷⁸ X 15, 16も「火と薪」の比喩を用いてupādātṛ, upādānaの関係を説こうとしたものと思われる。故に、火(Y)は薪(X)に依存するのでも依存しないのでもない、薪(X)は

⁷⁸Pras 214, 14f. (前掲序論) 参照。

火 (Y) に依存するのでもなく依存しないのでもない、と言われるのである。⁷⁹ それでは第十五偈で挙げられる「壺と布」は構成要素あるいは原因の総体に仮に設定された存在の例ではないのか、という疑問が起こる。⁸⁰ もちろんそれらはアートマンと同様、構成要素を所有し、それに依存する upādātṛ の例であろう。しかしそれらが「全体」であるとか、あるいは「仮の存在」であるとはどこにも説かれぬ。また、やはり Candrakīrti が「依存して想定されたもの」は「石女の子」のような無ではない、と注釈した⁸¹ XXVII 8 において「アートマンは素材（たる諸蘊）と別異でもなく同一でもない、素材（たる諸蘊）なくしては存在せず、また存在しないとも確定されない」⁸² と言うのは、何か有でも無でもない仮のアートマンの存在を肯定しているのではなく、そもそも諸蘊がなければアートマンが存在するとか存在しないとか論じることすらできない、諸蘊がなければ存在しないが、存在しないということすらそれとの同一性、別異性を吟味できないので確定できない、ということではないだろうか。

それでは、Candrakīrti が主張するように、また MMK VIII 12 が

⁷⁹ MMK X 12: apekṣyendhanam agnir na nānapekṣyāgnir indhanam | apekṣyendhanam agniṃ na nānapekṣyāgnim indhanam || 「= 火は薪に依存して（あるのでは）ない。火は薪に依存しないで（あるのでも）ない。薪は火に依存して（あるのでは）ない。薪は火に依存しないで（あるのでも）ない。」

⁸⁰ MMK X 15: agnindhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramāḥ | sarvo niravaśeṣeṇa sārddham ghaṭapaṭādibhiḥ || 「= 火と薪 [の例] によって我と素材の [あり方の] 次第すべてが、壺、布など [のあり方] と共に余すところなく解説された。」

⁸¹ Pras 578, 4ff. (前掲注 5) 参照。

⁸² MMK XXVII 8: evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ | ātmā nāsty anupādāno nāpi nāsty eṣa nīscayaḥ || 「= このようにそれ (我) は素材と別異ではなく、素材そのものでもない。素材をもたない我は存在せず、それが存在しないということもまた確定されない。」

kartṛ/kāraka と karman について説くように,⁸³ upādātṛ と upādāna は相互に依存するのではないのか。だからそれらたるアートマンと諸蘊は共に空であるのではないか、と問われよう。確かにこれらの概念は相互に依存して想定されている。XXIII 10, 11 における śubha, aśubha と同様である。⁸⁴ しかしこれによって Nāgārjuna はアートマンと諸蘊が相互に依存して仮に存在すると認めたのであろうか。そうではないと思う。これは概念の適用の問題である。アートマンのような生まれながらの「行為主体」は存在しない。ある人が「行為主体」と呼ばれるのはある対象にある行為をなすからである。Kv における「村と村人」の依存関係の例を思い起こしてみよう。ある人が「村人」と呼ばれるためには、彼は村に住んでいなくてはならない。故に「村に依存して村人の説示がある」と言われた。⁸⁵ 同時に「村」はそこに住む人がいなくては成立しない。人が住む集落となって初めて「村」という概念が適用される。あるものが「行為の対象」とされるのもまたその行為をする人がなくては起こりえない。ある人が「所有者」と呼ばれるためには何か所有されるものがなくてはならない。それが「所有されるもの」と言われるのは誰かがそれを所有し

⁸³MMK VIII 12: pratītya kāraḥ karma taṃ pratītya ca kārakam | karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam || 「=行為主体は行為対象に依存し、また行為対象はその行為主体に依存して起こる [=行為をする対象に向かって行為をして初めてある人が行為主体となり、行為をする人が行為を向けて初めてあるものが行為対象となる。] それ以外に（両者の）成立の原因を我々は見ない。」筆者はここでの karman を「行為」ではなく「行為対象」と理解している。火が「燃やす」という行為の主体であるならば、薪は「燃される」対象であるからである。そのようにまたアートマンは「取る、所有する」という行為の主体であり、諸蘊は「所有される」対象である。

⁸⁴MMK XXIII 10: anapekṣya śubhaṃ nāsty aśubhaṃ prajñāpayemahi | yatpratītya śubhaṃ tasmāc chubhaṃ naivopapadyate || 「=浄に依存しない不浄は存在しない。（また）それ（不浄）に依存して我々は浄を想定する。それ故浄は [独立自存のものとしては] 全く成立しない。」 11: anapekṣyāśubhaṃ nāsty śubhaṃ prajñāpayemahi | yatpratītyāśubhaṃ tasmād aśubhaṃ naiva vidyate || 「=不浄に依存しない浄は存在しない。（また）それ（浄）に依存して我々は不浄を想定する。それ故不浄は [独立自存のものとしては] 全く成立しない。」

⁸⁵本論 I, 注 38 参照。

ていなくてはならない。あるものに「汚い」という概念を適用するときは常に「きれいな」という概念が当て嵌まるものとの比較による。これは世間の言語習慣である。ある概念をもったそれぞれの言語の適用が起こるにはそれぞれに根拠があるという問題であって、「アートマン」という存在と「素材である諸蘊」という存在間の依存関係の問題ではない。故に「全体と部分」、「原因と結果」、「特徴と特徴付けられるもの」等という概念がそれぞれ相互に依存していても、それは決してアートマンと諸蘊が相互に依存し、仮の存在であるということではないのである。壺と粘土が決して相互依存しないのと同じであろう。

さらにまた、ある人が「行為主体」とか「所有者」とか、あるいは「村人」などと呼ばれるためにはそれぞれ根拠があり、理由があるということがこの相互依存関係の意味ではないだろうか。このことは MMK XXIV 31 に「[空性を認めない] あなたには、菩提に依存せずとも仏陀 [が存在する] という (誤った) 帰結があろう。また仏陀に依存せずとも菩提 [が存在する] という (誤った) 帰結があろう」⁸⁶ と説かれることと一致する。菩提を得ずしてその人が「仏陀」と呼ばれることはない。しかし「仏陀」と呼ばれるべきその人なくして悟られる対象である「菩提」と呼ばれるべきものはない。これはまさに kartṛ と karman の関係であり、その相互依存とは、Candrakīrti が解釈したような「全体と部分」、「原因と結果」などの対立あるいは補完関係にある純粹に概念として抽出されたもの間にあるのではなく、その概念があるものに適用されるとき、互いが互いの根拠になるという関係を意味していると思われる。「行為主体」、「仏陀」、「如来」などは何にも縁らず、本来的に初めから自存のものとしてあるわけではない。何かの行為によって、何かを得ることによってそのように呼ばれるものとなるのである。故にそれらも縁起したものと言えよう。MMK VIII 12 で説かれるのもこのようなことではないだろうか。Kv にも類似の議論がある。ブドガラ論者は、「父、母、兄弟、姉妹、

⁸⁶ apratītyāpi bodhiṃ ca tava buddhaḥ prasajyate | apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate ||

バラモン、商人などは存在するのだから、真実にして勝義なる個我もまた存在するのではないか」と主張し、これに対して上座部の論者は「母でなかったものが母となるように、個我でなかったものが個我となることがあるのか」、「母であったものが母でなくなるがあるように、個我であったものが個我でなくなるがあるのか」と問い、いずれも否定する対論者の矛盾を指摘する。⁸⁷ これは「父と母」の概念が相互依存しているから「母」は他に依存しており、真実にして勝義の存在ではないなどと言うものではない。ある女性は子をもつこと

⁸⁷ Kv 56, 24-57, 35 [219, 220] (Kv (tr.) 51f., 佐藤 1991: 85f.): na vattabbaṃ “puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti?” āmantā. nanu mātā atthīti? āmantā. hañci mātā atthi, tena vata re vattabbe “puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti.” na vattabbaṃ “puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti?” āmantā. nanu pitā atthi -pe- bhātā atthi, bhagini atthi, khattiyō atthi, brāhmaṇo atthi, vesso atthi, suddo atthi, gahaṭṭho atthi, pabbajito atthi, devo atthi, manuso atthīti? āmantā. hañci manusso atthi, tena vara re vattabbe “puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti.” mātā atthīti katvā tena ca kāraṇena puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti? āmantā. atthi koci na mātā hutvā mātā hotīti? āmantā. atthi koci na pitā hutvā -pe- na bhātā hutvā -pe- na bhagini hutvā, na khattiyō hutvā, na brāhmaṇo hutvā, na vesso hutvā, na suddo hutvā, na gahaṭṭho hutvā, na pabbajito hutvā, na devo hutvā, na manusso hutvā manusso hotīti? āmantā. atthi koci na puggalo hutvā puggalo hotīti? na h’evaṃ vattabbe -pe- mātā atthīti katvā tena cā kāraṇena puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti? āmantā. atthi koci mātā hutvā na mātā hotīti? āmantā. atthi koci puggalo hutvā na puggalo hotīti? na h’evaṃ vattabbe -pe- atthi koci pitā hutvā, bhātā hutvā, bhagini hutvā, khattiyō hutvā, brahmaṇo hutvā, vesso hutvā, suddo hutvā, gahaṭṭho hutvā, pabbajito hutvā, devo hutvā, manusso hutvā na manusso hotīti? āmantā. atthi koci puggalo hutvā na puggalo hotīti? na h’evaṃ vattabbe -pe- 「＝（対論者の問）『個我は真実にして勝義なるものとして認められる』と言うべきではないのか。（答え）その通りである（＝言うべきではない）。（問）母は存在するのではないのか。（答え）その通りである（＝存在する）。（問）もし母が存在するのなら、実に汝よ、『個我は真実にして勝義なるものとして認められる』と言うべきである。『個我は真実にして勝義なるものとして認められる』と言うべきではないのか。（答え）その通りである（＝言うべきではない）。（問）父は存在するのではないのか。（繰り返し）兄弟は存在し、姉妹は存

によって「母」と呼ばれ、子を失えば「母」ではなくなる。ある人はバラモンの家系に生まれたから「バラモン」と呼ばれ、もし他の身分の家に生まれれば「バラモン」ではなくなる。ある人は僧侶となったから「出家」と呼ばれ、僧侶をやめればそうではなくなる。MMK における「行為主体」、「仏陀」と同様である。

以上のように MMK においては upādāya, upādāya asti/bhavati /prajñapyate という表現は用いられるが、それによって概念的な存在を仮の、あるいは世俗の存在と認めるものではなく、

存在し、王族は存在し、バラモンは存在し、商人は存在し、奴隷は存在し、在家は存在し、出家は存在し、神は存在し、人は存在するのではないのか。(答え) その通りである (= 存在する)。(問) もし人が存在するならば、実に汝よ、『個我は眞実にして勝義なるものとして認められる』と言うべきである。(上座部の論者の問) 母が存在すると認め、またその理由によって個我が眞実にして勝義なるものとして認められるというのか。(対論者の答え) その通りである。(問) 母ではなかったが、母になるものが誰かあるか。(答え) その通りである。(問) 個我ではなかったが、個我になるものが誰かあるか。(答え) そのように言うべきではない。(繰り返し)(問) 父ではなかったが、(父になるものが) 誰かあるか、(繰り返し) 兄弟ではなかったが(兄弟になるもの)、姉妹ではなかったが(姉妹になるもの)、王族ではなかったが(王族になるもの)、バラモンではなかったが(バラモンになるもの)、商人ではなかったが(商人になるもの)、奴隷ではなかったが(奴隷になるもの)、在家ではなかったが(在家になるもの)、出家ではなかったが(出家になるもの)、神ではなかったが(神になるもの)、人ではなかったが人になるものが誰かあるか。(答え) その通りである。(問) 個我ではなかったが、個我になるものが誰かあるか。(答え) そのように言うべきではない。(繰り返し)(問) 母が存在すると認め、またその理由によって個我が眞実にして勝義なるものとして認められるというのか。(対論者の答え) その通りである。(問) 母であったが母ではなくなるものが誰かあるか。(答え) その通りである。(問) 個我であったが個我でなくなるものが誰かあるか。(答え) そのように言うべきではない。(繰り返し)(問) 父であったが(父でなくなるもの)、兄弟であったが(兄弟でなくなるもの)、姉妹であったが(姉妹でなくなるもの)、王族であったが(王族でなくなるもの)、バラモンであったが(バラモンでなくなるもの)、商人であったが(商人でなくなるもの)、奴隷であったが(奴隷でなくなるもの)、在家であったが(在家でなくなるもの)、出家であったが(出家でなくなるもの)、神であったが(神でなくなるもの)、人であったが人でなくなるものが誰かあるか。(答え) その通りである。(問) 個我であったが、個我でなくなるものが誰かあるか。(答え) そのように言うべきではない。(繰り返し)』

upādāyaprajñapti にそのような存在論的意味を付加して読む必然性は全くないと考えるのである。

2. 周知のとおり MMK XXIV は「空性」の教義をニヒリズムと誤解し、それによっていかなる仏説も、僧伽も仏も否定することになると考える対論者の批判（第一から第六偈）に答える形で展開する。「空性」を説くことがニヒリズムを意味するのではないことを示す思想的核心が、それが *pratityasamutpāda* と同義であるという第十八偈の表明に集約されている。その前後の偈もまたこの両者の関係を軸とする。⁸⁸ この章では依存関係を表す言葉はすべて *pratityasamutpāda*, *pratityasamutpanna* である。生じ滅するという変化も、その場合の因果関係も、行為における行為主体とその対象との概念適用の場合の依存関係も、僧伽も仏陀の存在もすべて初めからあるのではなく原因があってそのようになるという因果関係も、この語の中に集約されている。⁸⁹ そして *pratityasamutpāda*, *sūnyatā* に対立する語は

⁸⁸ XXIV 16: *svabhāvād yadi bhāvānām sadbhāvam anupaśyasi | ahetu-pratyayān bhāvāṃs tvam evaṃ sati paśyasi ||*「もしあなたが、諸々のものが自性として実在すると考えるならば、そうであるならばあなたは諸々のものを因縁をもたないものと見るのである。」17: *kāryaṃ ca kāraṇam caiva kartāraṃ karaṇam kriyām | utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase ||*「あなたは原因と結果、またまき行為主体と手段と作用、生起と滅、そして果報をも否定するのである。」19: *apratītya samutpanno dharmāḥ kaścin na vidyate | yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścin na vidyate ||*「依存せずに生じた法は何も存在しない。それ故実空ではない法は何も存在しない。」

⁸⁹ 上記の他に次の偈に用いられる。XXIV 21: *apratītya samutpannaṃ kuto duḥkhaṃ bhaviṣyati | anityam uktaṃ duḥkhaṃ hi tat svābhāvye na vidyate ||*「依存せずに生じた苦がどうしてありえようか。何となれば、無常なるものと言われているかの苦は自性として存在しない。」; 31 (前掲注 86); 36: *sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase | yat pratityasamutpāda-sūnyatām pratibādhase ||*「あるいはまたあなたは世間のすべての言語習慣を否定する。つまりあなたは縁起 [という意味である] 空性を否定するからである。」; 40: *yaḥ pratityasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati | duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca ||*「この縁起を見る人、彼はまさに苦集滅道を見る。」

svabhāva である。⁹⁰ このように「空性」とは「縁起」のことであるというテーゼがまさにこの章の核心であるならば、第十八偈中の prajñaptir upādāya を縁起の異名とせずとも、「空性の教義は縁起の教義に依存して説示されたのである」と解釈することはむしろ自然ではないかと思うのである。

最後に、『青目釈』などのように「空性もまた仮名である」、さらには「世俗諦に属するものである」という解釈に触れておこう。⁹¹ この解釈の根拠として挙げられうるのは MMK XXII 11 であろう。

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptiyartham tu kathyate ||

⁹⁰Cf. MMK XXIV 16, 21 (前掲注 88, 89); 22: svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samuḍeṣyate | tasmāt samudayo nāsti śūnyatām pratibhādhataḥ || 「自性として現に存在しているいかなるものが再び起こるであろうか。それ故に空性を否定する者には集は存在しない。」 23: na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate | svabhāvaparyavasthānān nirodhaṃ pratibhādhase || 「= 自性として存在している苦が滅することはない。あなたは自性に固執しているが故に滅を否定する。」; 24: svābhāvyē sati mārgasya bhāvanā nopapadyate | athāsau bhāvyaṃ mārgaḥ svābhāvyaṃ te na vidyate || 「= 自性として存在するならば道の修習は成立しない。然るにその道は修習される。(従って) あなたの [言うところの] 自性は存在しない。」; 26: svabhāvenā-parijñānaṃ yadi tasya punaḥ katham | parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ || 「= もし (あるものが) 自性として完全に知られないならば、どうしてそれがなお完全に知られることがあろうか。自性とはそもそも確立しているものではないのか。」; 28: svabhāvenānadhigataṃ yat phalaṃ tat punaḥ katham | śakyaṃ samadhigantaṃ syāt svabhāvaṃ pariḡrṇataḥ || 「= 自性に固執する者にとって、自性として証得されない果報がどうしてもなお証得されることがありえようか。」; 32: yaś cābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭṭann api | na bodhisattvacaryāyām bodhiṃ te 'dhigamiṣyati || 「= あなたにとってはまだ、自性として仏陀 (目覚めた人) ではない者が菩薩行においていかに菩提に (向かって) 専心しても菩提を証得することはありえないであろう。」; 33: na ca dharmam adharmam vā kaścij jātu kariṣyati | kiṃ aśūnyasya kartavyaṃ svabhāvaḥ kriyate nahi || 「= またどのような人も善行または悪行を決して為すことはないであろう。空でないものに何が為されるべきであろうか。何となれば、自性は作られることはないからである。」

⁹¹ 序論注 17 参照。

『空である』と言われるべきではない。[そう言われるなら]『空ではない』、『(空かつ空ではないという) 両方である』、あるいは『(空でも空ではないのでも) どちらでもない』ということになろう。しかし、[教えの] 説示のために [空であると] 説かれるのである。]

これは「空性」を実体視して、四句分別のひとつとなるような有無の範疇で考えることを戒めたものと思われるが、確かに *prajñapti* は *vyavahāra* である以上、こうした言語表現上の分別をとまなうという欠陥は免れえない。しかしながら言語表現の否定的な側面をここで強調し、「空もまた空である」という意味を第十八偈に読み込む必然性もまた薄いと思われる。

「空性」は言語表現であり、それ自体は虚構であるとしても、その意味内容は *Nāgārjuna* がまさに説かんとした仏説であり、事物の真のあり方としての勝義を表わすものなのではないだろうか。故に「言語表現に依存せずに勝義は説き示されない」と第十偈で述べたのである。⁹² またそうした言語表現を支えているのも「縁起」であり「空性」なのである。⁹³ つまりあらゆる概念の適用には根拠があり、原因がある。このように、この章の文脈において *prajñapti*, *vyavahāra*, *saṃvṛti* はむしろ「勝義を示しうるもの」であり、「勝義を前提として成り立つもの」として説かれており、第十八偈においても「空性の説示」が積極的、肯定的な意味で語られていると見るほうがより妥当なのではないだろうか。

長い考察になったが、MMK XXIV 18 という重要な偈の意味を確定するにはこれでも不十分であろう。これはあくまで諸注釈に拠らない一つの解釈の可能性を追及したものである。こうした方法が可能ではないだろうか、という提案であり、その試みである。その成否は読者の判断に委ねたい。

⁹²MMK XXIV 10: *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate | paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate* | 「= 言語習慣に依存せずして勝義は説き明かされない。勝義に到らずして涅槃は証得されない。」

⁹³MMK XXIV 36 (前掲注 89) 参照。

略号及び参考文献 (アルファベット順)

- Aav *Abhidhammāvatāra: Buddhadatta's Manuals, part I. Abhidhammāvatāra and Rūpārūpavibhāga, Summaries of Abhidhamma*, (ed.) Buddhadatta, PTS, London 1980.
- 『阿毘曇毘婆沙論』 浮陀跋摩, 道泰等訳大正 28 卷, 1546 番。
- AK *Abhidharmakośa*: see AKBh; P5590.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, (ed.) P. Pradhan, Patna 1975; P5591.
- Akutobhayā *Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhayā*: D3829, P5229.
- 荒牧 1976 荒牧典俊訳「唯識三十論」『大乘仏典 15 世親論集』中央公論社, 31-190.
- As *Abhidhammasaṅgaha, Abhidhammatthasaṅgaha of Bhadantācāriya Anuruddha and the Abhidhammatthavibhāvinī-ṭīkā of Bhadantācāriya Sumaṅgalasāmi*, (ed.) Hammalawa Saddhātissa, PTS, London 1989.
- As (tr.) Shwe Zan Aung & Rhys Davids, *Compendium of Philosophy*, PTS, London 1979.
- Bareau 1954 André Bareau, "Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinitadeva I" *Journal Asiatique* 242, 229-266.
- Bareau 1956 Id., "Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinitadeva II", *Journal Asiatique* 244, 167-200.
- BBh *Bodhisattvabhūmi. Being the XVth Section of Asaṅgapada's Yogacarabhūmi*, (ed.) Nalinaksha Datt, Patna 1966.
- BBh (W) *Bodhisattvabhūmi, a Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*, (ed.) Unrai Wogihara, Tokyo 1930-1936.
- BHSD *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, vol. II Dictionary*, (ed.) F. Edgerton, Newhaven 1953.
- BMV *Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti*: D3842, P5242.
- 1Cang skya Grub mtha'
1Cang skya Rol pa'i rdo rje, *Grub pa'i mtha' nam par bzhag pa'l thub bstan lhun po'i mdzes rgyan*, Peking Edition, reproduced by Lokesh Chandra, Śāta-Piṭaka-Series 233, New Delhi 1977.
- C. Pāli Dictionary *A Critical Pāli Dictionary II*, (eds.) V. Trenckner et al., Copenhagen 1960.

- D
 『大毘婆沙論』 デルゲ版 玄奘訳大正 27 卷, 1545 番。
 『大智度論』 鳩摩羅什訳大正 25 卷, 1509 番。
 Frauwallner 1958 Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin.
- Frauwallner 1959 Id., "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3, 83-164 (*Kleine Schriften*, Wiesbaden 1982, 759-840).
- 船山 1990 船山徹「部分と全體—インド佛教知識論における概要と後期の問題点」『東方學報』62, 607-635。
- Harris 1991 Ian Charles Harris, *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*, Leiden.
- Hattori 1977a Masaaki Hattori, "The Sautrāntika Background of the Apoha Theory", *Buddhist Thought and Asian Civilization, essays in Honour of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, (ed.) Leslie S. Kawamura, Emeryville, 47-58.
- 服部 1977b 服部正明「アポーハ論と經量部の学説」『三蔵』140, 159-167。
- 本多 1988 本多恵『チャンドラキールティ中論註和訳』国書刊行会。
 Inada 1993 Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna, a Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Bibliotheca Indo-Buddhica Series No. 127, Delhi (reprint; originally published in Tokyo, 1970).
- De Jong 1949 J. W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Paris.
 De Jong 1978 Id., "Textcritical Notes on the Prasannapadā", *Indo-Iranian Journal* 20, 25-59, 217-252.
- 『順正理論』 衆賢 (Saṃghabhadra) 著『阿毘達磨順正理論』: 玄奘訳大正 29 卷, 1562 番。
- 『成実論』 訶利跋摩 (Harivarman) 著, 鳩摩羅什訳大正 32 卷 1646 番。
- 梶山 1981 梶山雄一「中論における無我の論理」『自我と無我—インド思想と仏教の根本問題—』中村元編, 平楽寺書店, 479-514。
- Kalupahana 1986 David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna, the Philosophy of the Middle way*, Delhi.
- 加藤 1989 加藤純章『經量部の研究』春秋社。
 Katsura 1976 Shoryū Katsura, "On *Abhidharmakośa* VI. 4", *Indological Review* (『インド学報』) 2, 28.

- 桂 1989 桂紹隆「概念—アポーハ論を中心に」『岩波講座東洋思想 10 インド仏教 3』岩波書店。
- 北川 1973 北川秀則『インド古典論理学の研究—陳那 (Dignāga) の体系—』鈴木学術財団。
- Kv *Kathāvaiṭṭhu*, vols. I, II, (ed.) Arnold C. Taylor, PTS, London 1979.
- Kv (tr.) *Shwe Zan Aung & Rhys Davids, Points of Controversy or Subjects of Discourse*, PTS, London 1979.
- KvA *Kathāvaiṭṭhuppakaraṇa-Aṭṭhakathā*, (ed.) N. A. Jayawickrama, PTS, London 1979.
- KvA (tr.) Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, PTS, London 1969.
- La Vallée Poussin 1937
L. de la Vallée Poussin, "Documents d'Abhidharma", *Mélanges chinois et bouddhiques* 5, 7-187.
- LRchung
Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal, *Lam rim chung ba (Byang chub lam gyi rim pa)*, bKra shis lhun po Blocks, *The Collected Works* 21, New Delhi 1979.
- MA *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine*, publ. par L. de La Vallée Poussin, St. Pétersbourg 1907-1912.
- MABh *Madhyamakāvatārabhāṣya*: see MA.
- May 1959 Jacques May, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris.
- Milindapañhā *The Milindapañho*, (ed.) V. Treckner, PTS, London 1962.
- 御牧 1988 御牧克巳「経量部」『岩波講座東洋思想 8 インド仏教 1』226-260。
- 水野 1960 水野弘元「施設について」『中野教授古稀記念論文集』高野山大学, 31-51。
- MMK *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, (ed.) J. W. De Jong, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1977; D3824, P5224.
- 向井 1973 向井亮『『瑜伽論』に於ける実有と仮有に就いて』『印度学仏教学研究』21-2, 869-874。
- 長尾 1978 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店。
- 長澤 1954 長澤實導「Upacāra と prajñapti」『印度学仏教学研究』2-2, 571-576。
- 中村・早島訳 中村元・早島鏡正訳『ミリング王の問い 1』東洋文庫 7, 平凡社, 1963。

- 中村 1975 中村元『『中論』諸注釈における解釈の相違』『仏教研究論集』橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編，清文堂，65-79。
- 中村 1981 中村元『空（上）』平楽寺書店。
NBhVV Bhavya, *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna*: P5640 (vol. 127)
- Norman 1983 K. R. Norman, *Pāli Literature, including the canonical literature in prakrit and sanskrit of all the Hinayāna schools of buddhism*, Wiesbaden.
- Oetke 1996 Claus Oetke, "Gleichschaltung und Kontinuität im Mahāyāna-Buddhismus", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 40, 161-222.
- 奥住 1988 『中論註釈書の研究，チャンドラキールティ『ブラサンナバダー』和訳』大蔵出版。
- P 北京版
- Pāli-English D. *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*, (eds.) T. W. Rhys Davids and William Stede, London 1986.
- Pp *Puggala-paññatti*, (ed.) R. Morris, PTS, London 1972.
- Pp (tr.) B. C. Law, *Designation of Human Types (Puggala-paññatti)*, PTS, London, 1979.
- PpA *Puggala-paññatti-atthakathā*, (eds.) G. Landsberg and R. Davids, PTS, London, 1972.
- Praj Bhāvaviveka/Bhāviveka, *Prajñāpradīpa-mūlamadhyama-kavṛtti*: D3853, P5253.
- Pras Candrakīrti, *Prasannapadā: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, publ. par L. de La Vallée Poussin. St. Pétersbourg 1903-1913; D3860, P5260.
- Pras. Index Susumu Yamaguchi, *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti I (Sanskrit-Tibetan)*, Kyoto 1974.
- 三枝 1991 三枝充應『中論（上・中・下）』第三文明社，レグルス文庫。
- 斎藤 1982 斎藤明『『中論頌』解釈の異同をめぐって—第13章「真実の考察」を中心として—』『仏教学』14, 65-88。
- Saito 1985 Akira Saito, "Textcritical Remarks on the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cited in the *Prasannapadā*", *Journal of Indian and Buddhist Studies* (『印度学仏教学研究』) 33-2, (24)-(28).
- 斎藤 1987 同『『根本中論』チベット訳批判』『仏教研究の諸問題』山喜房佛書林，(23)-(48)。
- Saito 1995 Id., "Problems in Translating the *Mūlamadhyamakakārikā*

- as Cited in its Commentaries", *Buddhist Translations, Problems and Perspectives*, (ed.) Doboomb Tulku, Manohar, 87-96.
- 桜部 1969 桜部建『俱舎論の研究, 界・根品』法蔵館。
- 桜部 1981 同「俱舎論における我論—破我品の所説」『自我と無我—インド思想と仏教の根本問題—』中村元編, 平楽寺書店, 455-478。
- SBhUC Vasumitra, *Samayabhedoparacanacakra*: 1) 『異部宗輪論』玄奘訳大正 49 卷 2031 番; 2) 『十八部論』真諦訳大正 49 卷 2032 番; 3) 『部執異論』鳩摩羅什訳大正 49 卷 2033 番; 4) P5639 (vol. 127)。
- SBhUC-NBhUS Vinitadeva, *Samayabhedoparacanacakre nikāyabhedopadesanasamgraha*: P5641 (vol. 127)。
- Samyutta-Nikāya I
The Samyutta-Nikāya of the Sutta-Pitaka, Part I, Sagāthavagga, (ed.) M. L. Feer, PTS, London 1973.
- 『三彌底部論』 大正 32 卷, 1649 番。
- 佐々木 1958 佐々木現順「paññatti の概念の種々相とその意義」『阿毘達磨思想研究』弘文堂, 1-10。
- 佐藤 1991 佐藤密雄『新訂増補論事附覚音註』山喜房佛書林。
- Schayer 1931 Stanislaw Schayer, "Feuer und Brennstoff, ein Kapitel aus dem Mādhyamika-Śāstra des Nāgārjuna mit der Vṛtti des Candrakīrti", *Rocznik Orientalistyczny* 7, 26-52.
- Schayer 1933 Id., "Studien zur indischen Logik II Altindische Antizipationen der Aussagenlogik", *Bulletin International de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres* 1-6, 90-96.
- Seyfort Ruegg 1977 David Seyfort Ruegg, "The Uses of the Four Positions of the *Catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism", *Journal of Indian Philosophy* 5-1/2, 1-71.
- Seyfort Ruegg 1981 Id., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden.
- 『識身足論』 玄奘訳大正 26 卷, 1539 番。
- 『施設足論』 法護, 惟淨訳大正 26 卷, 1538 番; P5587, 5588, 5589 (vol. 115)。
- 『取因假設論』 義淨訳大正 31 卷, 1622 番。
- 『集異門足論』 玄奘訳大正 26 卷, 1536 番。

- 『青目釈』 青目釈羅什訳『中論』。大正 30 卷, 1564 番。
- Stcherbatsky 1977 Theodore Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, second revised and enlarged indian edition, Delhi (originally published in Leningrad, 1927).
- 大正 大正大藏經。
- 高崎 1982 高崎直道「UPĀDĀNA (取) について—『中論』の用例をめぐる—」『田村芳朗博士還暦記念論集・仏教教理の研究』39-51。
- 立川 1994 立川武蔵『中論の思想』法蔵館。
- 玉井 1979 玉井威「施設について」『印度学仏教学研究』27-2, 714-716。
- Tib. Tibetan
- TriVBh Sthiramati, *Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati*, (ed.) Sylvain Lévi, Paris 1925.
- 塚本 1966 塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』山喜房佛書林。
- 字井 1958 字井伯壽『陳那著作の研究』岩波書店。
- Venkataramanan 1953 K. Venkataramanan, "Sāmmitīyanikaya Śāstra", *Visvabharati Annals* V, 155-243.
- Warder 1971 A. K. Warder, "The Concept of Concept", *Journal of Indian Philosophy* 1, 181-196.
- Warder 1973 Id., "Is Nāgārjuna a Mahāyanist?", *Two Truths in Buddhism and Vedānta*, (ed.) M. Sprung, Dordrecht, 78-88.
- Warder 1980 Id., *Indian Buddhism*, Delhi (second revised edition).
- Williams 1980 Paul M. Williams, "Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy* 8, 1-45.
- Williams 1981 Id., "On the Abhidharma Ontology", *Journal of Indian Philosophy* 9, 227-257.
- Wood 1994 Thomas E. Wood. *Nāgārjunian Disputations, a philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- 山口 1944 山口益「中論偈の諸本対照研究要論」『中観仏教論攷』山喜房佛書林, 1-28。
- 山口 1975 同『仏教における有と無の対論』修訂版, 山喜房佛書林。
- 山口 1991 山口瑞鳳「日本に伝わらなかった中観哲学」『思想』802, 4-

- 29。
- 山本 1977 山本啓量「原始仏教における仮の意義について」『印度学仏教学研究』26-1, 324-327。
- 泰本 1960 泰本融「カタヴァットゥにおける名辭論理学」『印度学仏教学研究』8-2, 440-450。
- 泰本 1976 同『東洋論理の構造—ニヤヤ学説の研究—』法政大学出版局。
- YBhV *Yogācārabhūmi-Viniścayasamgrahaṇī*: D4038, P5539.
- Yoshimizu 1993 Chizuko Yoshimizu, "On *raṅ gi mtshan ṅid kyes grub pa* III. Introduction and Section I", *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* (『成田山仏教研究所紀要』) 16, 91-147.
- Yoshimizu 1994 Ead., "On *raṅ gi mtshan ṅid kyes grub pa* III. Section II and III", *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* (『成田山仏教研究所紀要』) 17, 295-354.
- Yoshimizu (in print) Ead., "Tsoṅ kha pa on *don byed nus pa*", *Proceedings of the VIIth International Seminar on Tibetan Studies, Seggau 1995* (to be published from Vienna, 1997).