

# ナーガールジュナ（龍樹）の実践的仏教理解・試論

— チベットに伝えられた伝統から —

吉 村 均

## 序

チベット仏教の各宗派では、ラムリム（菩提道次第）に基づいて仏教を学ぶことがおこなわれている<sup>(1)</sup>。ラムリムは、西チベットの王がインドから招いたアティーシャによって説かれた教えで、経典の様々な教えを、三種類の人々（三士：下士・中士・上士）への教えとして整理し、順を追って学習、実践するものである。古代チベット王国では国家事業として経典のチベット語への翻訳がおこなわれていたが、統一王国崩壊後、様々な教えがもたらされてその整合性が問題になり、その解決のために当時インド仏教の一大拠点だったヴィクラマシーラ僧院の僧院長だったアティーシャが招かれたのである<sup>(2)</sup>。

ラムリムは大乗仏教の二系統—— 釈尊から文殊菩薩を経てナーガールジュナ（龍樹）に伝えられた甚深なる見解の系譜と釈尊から弥勒菩薩を経てアサンガ（無着）に伝えられた広大なる実践の系譜<sup>(3)</sup>—— を統合した教えとされており、ナーガールジュナの著述でそのような仏教理解を示したものとして、『中論』18章の「もろもろのブッダは「我〔が有る〕」とも仮説し、「我が無い（無我である）」とも説き、また「いかなる我も無く、無我も無い」とも説いている」（6偈）が挙げられる。チベットの伝統で重視されるチャンドラキー

ルティの『中論』註<sup>(4)</sup>はこの箇所を、それぞれ、①不善をなす者に、それをやめさせるための教え、②善はなしているが実体視に縛られている者に、涅槃への渴望を生じさせるための教え、③涅槃に近い者に、我はないが無我もまた実体ではないことを説く教えとして説明している。他には『六十頌如理論』に、「愚かな人たちは物体（色）に愛着する。中間にある人たちは貪りを離れる。物体の本性を知る最高の智慧のある人たちは解脱する」（55偈）という教えが見られる。

釈尊が様々な異なる教えを説いた理由について、ナーガールジュナは『宝行王正論』で、文法学者も初学者にはアルファベットから教えるという喩えを挙げ、相手の能力に合わせて異なる教えが説かれたと説明している。

「文法学者は字母のようなものでも教えます。そのように、仏陀は教化の対象である人びとの能力に応じて、法を説かれました。そこで、ある人びとには罪悪から逃れるように法を説き、ある人びとには福德を完成するように法を説き、またある人びとには両者によるところの法を説かれました。また、ある人びとには、両者を超え、深遠であり、おそれる人を畏怖させる法を説き、ある人々には、空性と慈悲からなり、菩提を完成する方法を持つ法を説かれました。」（『宝行王正論』4章94-96偈）

悪をなさないように・善をなすように・悪をなさず善をなすようにという教えが、『中論』18章6偈でいう我をあるとする教えに相当する。過去に悪をなしたとしてもそれは過ぎ去ったことで今の自分とは関係ないというのではなく、悪をなせば必ずその報いとして苦しみを、善をなせば幸せを受ける（悪因悪（苦）果・善因善（楽）果）。これが、自分の感覚が捉えた対象を実体視し、よいと捉えたものを手に入れたい、わるいと捉えたものを避けたいと思う、そういう大多数の者に対して説かれた、欲しいからといって他人の物を盗んだり、嫌な奴だからといって殺してしまっただけ、幸せは得られず逆に苦しみを得ることになるという教えだった。伝統的には、人天乘（人間や天の世界に生まれることを目指す教え）と呼ばれる。

善と悪を超えた「おそれる人を畏怖させる」教えとは、『中論』18章6偈でいう無我の教えである。よい／わるいと捉えたものを何としても手に入れたい／除きたいという思い（煩惱）に振り回されることは避けられているが、その根本原因である実体視は依然として変わらない者に、実体視からの解放を促す。伝統的には小乗（輪廻からの解脱を目指す教え）と呼ばれる。これが「おそれる人を畏怖させる」教えであるのは、ふさわしい相手に説かないと、悪をやめる必要も善をおこなう必要もないという、道徳否定の教えと間違っただけで受け止められる危険があるためである。

空性と慈悲からなる菩提を完成させる教えとは、一切衆生を苦しみから解放するために仏陀の境地を目指す大乘の教えで、『中論』18章6偈でいう我もなく無我もないという教えに相当する。感覚が捉えた対象を実体視している時は、実体視から解放された境地は今の状態、輪廻の外にあるかのように思い描かれ、目指されるが、実際にそれが得られてみると、実体がないという境地は対象と

別に存在する訳ではない（『般若心経』が説く「色即是空、空是則色」の境地）。これが釈尊自身の境地である。しかしこれは対象を実体視して疑わない者には正しく理解できないし、苦しみからの解放の方法にも見えないため、釈尊は一律の教えを説かず、相手の理解力に合わせて異なる教えを説いたと説明されている（対機説法<sup>5)</sup>。

このようなインドからチベットに伝えられた伝統的仏教理解は、近代仏教学の理解とは大きく異なる。日本の近代的学問は、明治維新の後に西洋の知識や技術を取り入れるために整えられたもので、近代仏教学は当時西洋の仏教研究の主流だった文献学的手法を用い、様々な教えの違いを歴史的な変遷や非仏教的な教えの混入として説明する<sup>6)</sup>。

近代仏教学において、ナーガールジュナは『中論』を根拠に、空の思想、哲学を主張した者として説明されることが多い。本稿では伝統的仏教観を踏まえ<sup>7)</sup>、ナーガールジュナが南インドの王のために著した『宝行王正論』『勸誡王頌』などを主な手がかりとして、実践的な観点からナーガールジュナの仏教理解について考察する。

## 修行の階梯 — 繁栄から至福へ

『宝行王正論』で、仏教の実践階梯は、繁栄から至福の法への展開として、簡潔に整理、説明されている。繁栄とは、対象を実体視する者にとっての幸せ、人間や天の世界における楽である。至福とは、究極の幸せである解脱である。

「先に法による繁栄があるところには、後に至福があらわれます。なんとなれば、繁栄を達成した人は、順次に至福へと向かうのですから。繁栄とは幸福であり、至福とは解脱にほかなら

ない、と説かれています。それを達成する道は、要約していえば、信仰と智慧とであります。信仰があれば法をうけいれ、智慧がそなわると法を真実に理解します。この兩者のうち、智慧がかなめであって、信仰はそれに先行します。」（『宝行王正論』1章3-5偈）

繁栄の法として具体的に説かれているのは、悪（十不善：身体における不善である殺生・偷盗、邪淫、言葉による不善である妄語・両舌・悪口・綺語、心による不善である貪欲・瞋恚・邪見）をなさず善をなすこと、および瞑想である（『宝行王正論』1章7-24偈）。その論は次のようにまとめられている。

「あらゆる不善をやめること、（身体と）口と心による（三つの）行為によってつねに善を行なうこと、これが二種の法といわれています。この法によって、地獄や餓鬼や畜生に生まれることを免れるばかりでなく、人間や神々の世界において、大きな安らぎと栄光と尊貴を得ます。さらに、（四）禪・（四）無量・（四）無色（の修定）によって、梵天をはじめとする（諸天の）安穩が得られます。以上が、要約していうと、繁栄の法とその報いとであります。」（『宝行王正論』第1章22-24偈）

ここで説かれている瞑想は、仏教以外の宗教と共通する止（一点集中）の瞑想である。インドの他宗教（外道）では、その境地（三昧）を解脱とするものもあるが、仏教ではそれは一点に集中することで、感覚が対象を捉えて煩惱が湧き起るのを一時的に抑えているだけで、瞑想を終えて感覚が対象を再び捉えるようになれば、元に戻ってしまうと説く。

それに対して仏教独自の瞑想とされているのが、一点集中の状態を対象が実体をもたないこと（空性）を理解し、その境地に留まる止観である。『勸誡王頌』ではこの二種類の瞑想が別々の箇所でも論じられている。

「慈しみ（慈）、憐れみ（悲）、喜び（喜）、（愛憎を離れた）平静心（捨）をつねによく修めるべきです。たとえ高い境地にいたらなくとも、梵天の世界の幸せを得るでありましょう。欲望、思案、歡喜、楽と苦を断つ四種の禪定によって、梵天、浄光天、広善天、広果天の神々と同じ幸せを得るでありましょう。」（『勸誡王頌』40-41偈）

「智慧なくしては禪定はありません。禪定なくしては智慧もありえません。その兩者がある人にとっては、生死の海は牛の足跡のようである、と知るべきです。」（『勸誡王頌』107偈）

冒頭近くで説かれているのが、『宝行王正論』でも説かれている四無量心（慈・悲・喜・捨）と四禪（無念無想の境地）の瞑想である。『宝行王正論』でそれらに加えて説かれている無色界定は、無の境地のさらに高度な達成である。仏教独自の止観については、解脱のための実践を説く箇所でも、六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）の禪定と智慧が不分離であるという形で説かれている。

『宝行王正論』の先の引用で、ナーガールジュナは、仏教の実践は一言でいえば信仰と智慧だというのが、解脱は智慧によって果たされる。それに対して、序で紹介した三段階の教えの最初の段階は、信仰によって実践されるものである。日常意識において、悪因悪（苦）果、善因善（楽）果は、

自明のものではない。悪をなしたにも関わらず罰せられず地位や財産に恵まれた人、善をなしているにも関わらずそれが報われない人は、この世に少なくない。仏教ではそれらの者は、死後その報いを受けるとするが、それは私たちは直接確かめることができない。仏陀がおっしゃるのだからと、信仰することによって受け入れる他ない内容なのである<sup>(8)</sup>。至福への道には、対象を実体視した状態で解脱の境地を目指す段階と、智慧によって空性を理解し体験する段階がある。至福への道における信仰の段階と智慧の段階が、それぞれ三段階の教えの二番目と三番目に相当する<sup>(9)</sup>。

「これに対して至福の法は微妙であり、その洞察は深く、いまだ聞くに値する耳をもたない愚か者はおそれを生じる、と勝利者たちは説いています。」（『宝行王正論』1章25偈）

「知にもとづいて無と有を寂滅し、それによって罪福を超えます。これがかの悪趣と善趣からの解脱である、と聖者によって説かれています。」（『宝行王正論』1章45偈）

解脱を目指す教えが、理解することが容易ではなく、相手を選ぶ、ふさわしくない相手が聞くと誤解して「おそれを生じる」危険のあることが、ここでも説かれている。

解脱は、智慧によって「無と有を寂滅」することによって果たされるという。これが『中論』18章6偈で説かれている、「いかなる我も無く、無我も無い」という教えである。『中論』で主題的に説かれているのはこの段階で、『中論』15章で、このような教えが阿含経典で説かれているものであることが示されている。これは『中論』で唯一出典を明示して経典を引用している箇所である。

「およそ、自性と他性と、存在と非存在とを見る人々は、ブッダの教説において、真実を見ることがない。『カーティヤーヤナへの教え』において、存在と非存在とを正しく知っている世尊によって、有ると無いという二つは、ともに否定された。」（『中論』15章6-7偈）

『カーティヤーヤナへの教え』（迦旃延経）は、十大弟子の一人とされるカーティヤーヤナ（迦旃延。パーリ語ではカッチャーヤナ）の「正見」とは何かという問いに対して釈尊が、「迦旃延よ、この世人はたいてい二つ（の極端）に依っている。『それは有る』と『それは無い』とである。「迦旃延よ、世間の集起を如実に正慧もて見るひとには、世間において無がなくなる。迦旃延よ、世間の滅を如実に正慧もて見るひとには、世間において有がなくなる」、  
「迦旃延よ、『一切のものが有る』というのは、一つの極端（一辺）である。『一切のものは無い』というのは他の極端（第二辺）である。之等の両極端（両辺）を受けないで、中を以て如来は法を説く」と答えるという内容である。経典ではそれに続けて、「無明を縁として諸行あり、諸行を縁として識あり、乃至、このようにしてこの唯苦なる蘊身の集起があり、しかしながら、無明の余りなき離染の消滅より、諸行の滅あり、諸行の滅より識の滅あり、乃至、このようにしてこの唯苦なる蘊身の滅はおこる」と、十二支縁起の順観と逆観が説かれている（パーリ経典相应部『カッチャーヤナ』、雑阿含301経）。この教えは、パーリ経典相应部『チャンナ』（雑阿含262経）の中でも紹介され、諸行無常、諸法無我を修習しているのに踊躍歡喜の心が生じず、安心せずおそれから解放されず、執着がおこると悩むチャンナが、アーナンダ（阿難）から、釈尊がカーティヤーヤナに説いた教えを聞き、法を確証したことが説

かれている<sup>(10)</sup>。

近代仏教学では、ナーガールジュナは輪廻否定論者と解されることが少なくない。それは『中論』に「輪廻には、涅槃と、どのような区別も存在しない」（25章19偈）などと説かれていることを、輪廻を信じている者に対して輪廻など実際には存在しないと説いていると理解することによるのだが、これまで検討してきた仏教の階梯において、輪廻が涅槃に他ならないというのは、まず実体視からくる煩惱に振り回されている状態を抑え、次に輪廻からの解脱を目指し、さらに智慧によって有も無もないことを理解した段階のことである。伝統的仏教理解においては、近代的解釈のような輪廻の否定は、悪をなしてもその報いはない、善をなしてもその報いはないという虚無論に相当する。これは、ナーガールジュナがふさわしくない者に説かれることによって生じるとする誤解にはかならない。実際、ナーガールジュナの時代にもそのような誤解はあり、『中論』24章では、空を虚無論であるとする論難に対して、空の教えは道德否定ではなく道德を可能にするものであることが説かれている。近代的理解でこのような解釈となるのは、様々な異なる教えが説かれる仏教の基本性格を理解せず、宗教は一律の教義であるはずだ、という一神教をモデルとする西洋的な宗教観を無理やり当てはめた結果である。

## 十二支縁起

十二支縁起の順観（無明→行→識→名色→六処→触→受→愛→取→有→生→老死）は、伝統的には無明によって輪廻の中に生まれ苦を受けるプロセスとして解釈されている。近代仏教学の確立に大きな役割を果たしたといわれる和辻哲郎は、『原始仏教の实践哲学』において、輪廻するので

あれば輪廻する主体である我を認める必要があり、それは無我の教えとは矛盾し、伝統的理解においてはその両方を仏陀の教えとしたため無理な説明になっているとして、輪廻の考えを非仏教的な考えの混入として排除し、十二支縁起を論理的相依関係として解釈することを試みている。和辻哲郎はナーガールジュナについては、初期の無我と縁起の教えが部派の法の体系に発展し、さらにそれを高次の空によって根拠つけたと解釈している<sup>(11)</sup>。『中論』26章は十二支縁起を説いた章で、そこでは輪廻を前提とする十二支縁起理解が示されているが、和辻がそれを無視したのは、漢訳『中論』に付されている青目註で、25章までは大乘の縁起の教えであるのに対し、26章は声聞のために説かれた章とされているため、ナーガールジュナ自身の考えではないと判断したのだと思われる。

「問うて曰く、汝は摩訶衍を以て第一義の道を説けり。我れ今声聞法にて第一義に入るを説くを聞かんと欲す。」（『中論』青目註）

実は伝統解釈においてもこの26章は位置づけに議論のある章で<sup>(12)</sup>、青目（ピンガラ）註のほか、ブッダパーリタ註、チベットにナーガールジュナの自註として伝えられている『無畏論』<sup>(13)</sup>も同様に解釈しており、この解釈が古いものであることを示している。それに対し、それらよりは新しいがチベットの伝統では最も重視されているチャンドラキールティの『中論』註『明句論』は、24章の「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、相待の仮説（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」（18偈）と「およそ、この縁起を見るものは、その人こそ、実に、苦・集・滅・道（四聖諦）を見る」（40偈）

を引用し、それを解説する章としている。日本の学者は否定的だが<sup>(14)</sup>、阿含經典の内容とは異質な教えとして大乘を主張するのではなく、むしろ阿含經典の内容との整合性によって大乘を正統な教えとするナーガールジュナの論法からは、自説は大乘で、輪廻を前提とする十二支縁起は小乗の教え、といった論の立て方は似合わない<sup>(15)</sup>。ナーガールジュナが有と無の双方を超えた教えが阿含經典の釈尊の教えに見られることを指摘している『迦旃延経』（前掲）では、『中論』の引用箇所には含まれていないが、十二支縁起が説かれていて、「世間の集起を如実に正慧もて見るひとには、世間において無がなくなる。迦旃延よ、世間の滅を如実に正慧もて見るひとには、世間において有がなくなる」（『迦旃延経』）という、「世間の集起を如実に正慧もて見る」というのが十二支縁起の順観、「世間の滅を如実に正慧もて見る」というのが十二支縁起の逆観に相当する。ナーガールジュナが「知にもとづいて無と有を寂滅し、それによって罪福を超え」（『宝行王正論』前掲）と説いたのは、こういった教えを踏まえている可能性がある。

『勸誡王頌』でも、四聖諦（苦・集・滅・道）を説く箇所で、次のように十二支縁起が説かれている。

「日の友（仏陀）がさとされた十四の無記の事柄について、思いをめぐらすべきではありません。それによって心（慧）をしずめることはできません。迷い（無明）から業が、それから識知、個体存在（名色）、六つの知覚の場（六処）、接触（触）が生じる、と牟尼（仏陀）は説いています。接触から感受（受）が生じ、感覚にもとづいて欲望（愛）が生じ、欲望から執着（取）が生じ、それから生存（有）が生じ、

生存から誕生（生）が起こります。誕生があるとき、憂悩、病、老、欲のうずき、死、おそれなどの大きな苦悩の塊りが生じます。誕生がなくなるとき、すべてこれらは消滅するでありましょう。この「依存関係による生起（縁起）」は、勝利者（仏陀）の教えの宝庫のなかでも最もすぐれた意味の深い（教え）であります。だれでもこれを正しく見るなら、その人は仏陀そのものを知り、最上のものを見るのです。」（『勸誡王頌』108-112 偈）

ここでは、死後も魂は永続するか否か、世界に果てはあるかなどの形而上的な問いに釈尊が答えなかったという十四無記を踏まえ、それらの答えを追い求めるのではなく、輪廻の生に生まれるプロセスである十二支縁起の順観と、その根本原因である実体視という無明を滅することによって輪廻の生が滅するという十二支縁起の逆観を考察すべきことが説かれている。これは、私が説くのは形而上的な問題ではなく、苦しみ（苦）と苦しみの原因（集）と苦しみの消滅（滅）と苦しみの消滅に至る実践（道）の四聖諦であるとする『箭喻経』などの教えを踏まえ、四聖諦の集→苦のプロセスを詳説したものとして十二支縁起の循環観、道→滅のプロセスを詳説したものとして十二支縁起の逆観を位置づけたものと考えられる。

『中論』26章と『勸誡王頌』では十二支縁起の順観は詳細に説かれているが、逆観はごく簡単にしか触れられていない。それが詳しく論じられているのは、『空七十論』においてである。

「苦の結果を伴う縁起の十二支は生起したのではなく、一刹那においても認められないし、多刹那においても認められない。無常は常ではなく、無我は我ではなく、不浄は浄ではなく、

苦は楽ではない。したがって、倒錯（顛倒）はない。それ（倒錯）がなければ、四つの倒錯から生起する迷いもない。迷いがなければ生成のはたらき（諸行）は生じないし、その他のものも同じ（く生じない）。迷いは生成のはたらきがなければ生じないし、それ（迷い）がなければ生成のはたらきは生じないのであるから、この両者は相互に原因となるという理由からしても、実体として成立していない。自らが実体として成立していないならば、どうして他のものを生起せしめようか。かくて、他者が成立しない条件は他のものを生起せしめるものではない。父は子でなく、子は父ではない、この両者は相互に存在しないのでもなく、またこの両者が同時にあるのでもないように、（縁起の）十二支もそれと同じである。夢の対象に依存して（生じる）楽や苦は存在せず、その対象も存在しないように、依存関係をもって生じるものも同じく存在しないし、依存されているものも存在しない。」（『空七十論』8-14 偈）

「真実を見ることによって、四つの倒錯（顛倒）から生起する迷い（無明）はない。それ（迷い）がないから生成のはたらき（行）は生じない。その他のものも同様である。あるもの（A）との依存関係によってあるもの（B）が生じたとき、BはAから生じたのであって、BはAがなければ生じない。存在と無存在、生成変化するものと生成変化しないものは寂靜であり、涅槃である。原因と条件とから生起した存在を真実であると妄想すること、それが迷いである、と師（仏陀）はいわれる。それから十二支が生じる。真実を見ることから存在は空である、とよく知るならば、迷いは生じない。それが迷いの滅である。そのことから十二支は滅する。真

実を見ることから存在は空である、とよく知るならば、迷いは生じない。それが迷いの滅である。そのことから十二支は滅する。（諸）行（生成変化するもの）はガンダルヴァの城や幻、陽炎、水泡、水鏡と等しく、夢や火の輪と同じである。実体として存在はなんらあるのではなく、この世には無存在もあるのでもない。原因（因）と条件（縁）とから生起した存在や無存在は空である。存在はすべて実体が空であるから、存在の依存関係による生起（縁起）を無比なる如来は教示された。究極の真理はそれに尽きている。（しかし）尊き師仏陀は、世間の常識に従って種々なるものをすべて正しく仮説された。世間のもの（法）として説かれたものを（仏陀は）破壊しないし、真実の事物として説かれたものもなんらあるのではない。如来が説かれたことを理解しない人は、そのために道理を知らずにこれをおそれる。かれ（A）との依存関係からこれ（B）が生じるのであって、この世間の道理を（仏陀は）否定されるのではない。依存関係から生じるものは実体がないから、そのものがどうして存在しようか。それが（ないことは）明白である。浄らかな心をもって探究に専心し、説かれないかなる事物（法）にも固執せず、この道理を知って（真理に）従う人は存在（有）と無存在（無）を捨てて寂靜となる。他を条件としてあること（此縁性）というこの（真理）を知って、邪説（見）の網なる妄想を脱する人は、貪り、怒り、愚かさ捨てているから、（煩惱の）余燼のない涅槃に赴く。」（『空七十論』62-73 偈）

長い引用になってしまったが、無明とは物事を正しく捉えられないこと、無常なものを恒常・苦を楽・無我を我・不浄なものを清浄であると誤っ

で捉えること（四顛倒）で、それから離れること  
によって十二支縁起の支分を次第に減していくと、  
諸行は「ガンダルヴァの城」（蜃気楼）・「幻」  
（魔術師の作り出すイリュージョン）・陽炎・水泡・  
水鏡に映った映像・夢・（紐の先に火のついたも  
のをつけて振り回すことによって出来る）火の輪  
のようなものとして捉えられるという。これらは、  
現われは鮮やかだが実体はないものの比喻で、実  
体視の否定ではあっても、何もないという虚無論  
とは異なる。

仏教の特徴として、私たちは普通、自分の感覚  
が捉えたリアリティを唯一絶対のものとして疑わ  
ないが、リアリティは生き物によって、人によっ  
て、あるいは同じ人でも状況によって異なること  
がある。たとえば、道元が『正法眼蔵』  
「現成公案」巻で引用する一見四水の喩え（人  
にとって水であるものが、魚には住居、餓鬼には膿  
や血、天人には瓔珞に見える）などはそのことを  
いっているのであり<sup>(16)</sup>、その人にはその人のリア  
リティがある。仏陀には幻と見えるものは、感覚  
が捉える対象を実体視して貪りや瞋りの心をおこ  
して悪をなす者にとってはリアルなものであり、  
そういう者はリアルな報いを受ける。釈尊の教え  
は、リアリティからの解放を目指す教えではある  
が、有／無という二元論的（実体的）な捉え方を  
している人に対してそのレベルで無を説いている  
のではない。釈尊が誤解をさけて限られた相手に  
説いた教えを誤解してはならない。これがナーガ  
ールジュナが釈尊の教えの特質であると説く、二諦  
論である（『中論』24章10-12偈）。

仏教はこのような性格の教えであるため、一律  
の教義として捉えてしまっても、正しい理解を得  
ることはできないのである。

## 六波羅蜜

「解脱には自己に依拠し、他人の助力を要する  
ものは何一つありません。したがって、学習と  
戒めと禅定とをもって四つの真理（四聖諦）に  
努めるべきです。つねにすぐれた戒め（戒）、  
すぐれた智慧（慧）、すぐれた心（定）を学び  
修めるべきです。（比丘戒の）一五一の条項は  
この三者のなかに収まります」。『勸誡王頌』  
52-53 偈）

仏教の様々な伝統において共通して、仏教の高  
度な実践（『宝行王正論』のいう至福の法）とさ  
れているのは、戒・定・慧の三学である。「戒」  
は感覚が捉えた対象を実体視することによって引  
き起こされた煩悩に振り回されることを抑えるた  
めの実践で、「定」は瞑想で一点集中することによ  
って感覚が様々な対象を捉えることを防ぐ。そ  
の状態においては感覚は様々な対象を捉えないた  
め、貪りや瞋りは生じないが、実体視という無明  
は減していないため、瞑想を終えて感覚が対象を  
再び捉えるようになると、煩悩が再び生じてしま  
う。そのため感覚が捉える対象は実体がないとい  
うこと（空性）を理解し（慧）、その境地に留ま  
って空性を直接体験する必要がある。そうすれば、  
瞑想を終えて感覚が再び対象を捉えても、それは  
実体を欠いたもの（幻・夢の如きもの）として映  
り、煩悩は生じないとされる。苦しみからの解放  
の核となるのは「慧」だが、空性を直接体験す  
るにはその境地に留まる一点集中（「止」）が必要  
であり（「定」）、瞑想していない時に煩悩に振り回  
されたままであれば、瞑想しても一点集中など  
できないので、「戒」も欠かすことができない。

大乘仏教の実践としては、六波羅蜜（布施・持

戒・忍辱・精進・禅定・智慧）が説かれるが、これを戒・定・慧に当てはめると、布施・持戒・忍辱が「戒」、禅定が「定」、智慧が「慧」に相当する。精進は三つのどれにも関わる。ナーガールジュナは『宝行王正論』で、大乘の説く六波羅蜜が阿含經典に基づく仏陀の教えとは矛盾しないということ、阿含經典では説かれていない六波羅蜜の実践がなければ仏陀の境地に至ることはできないという、一見矛盾する両面から、六波羅蜜を論じている。

「大乘は、施し（布施）、戒め（持戒）、忍耐（忍辱）、努力（精進）、禅定、智慧、慈悲からなっています。したがって、大乘にどうして悪く述べられた教えがありましょう。施しと戒めによって利他を、忍耐と努力によって自利を完成します。禅定と智慧は解脱のためにあります。これが大乘の要点であります。仏陀の教えは要約すれば、利他と自利と解脱のためにあります。それらは六つの完全なる徳（六波羅蜜）のなかに収まります。それゆえに、これは仏説であります。諸仏によって、大乘には福德と智慧からなる菩提の大道がある、と示されましたが、その大乘は無知によってはけって見られません。」（『宝行王正論』4章80-83偈）

「声聞乗には、菩薩の誓願と行道と廻向とが説かれていません。したがって、この声聞乗によって、どうして菩薩となりえましょうか。…（声聞乗の）聖典のなかには、菩提への道を実践するために説かれたことばはありません。しかるに、大乘には説かれています。それゆえに、賢者たちによって大乘が受持されるのです。」（『宝行王正論』4章90、93偈）

六波羅蜜は、伝統的には、捨身飼虎など、釈尊の本生譚に説かれた前世における釈尊の実践を踏まえたものとされており<sup>(17)</sup>、誰もが容易に実践できるものではない。「波羅蜜」（完成）とは空性の理解を伴うこととされているが、ナーガールジュナは『宝行王正論』で、空性をまだ理解できていない人にも勧める実践として、布施・持戒・忍辱を挙げている。

「…我意識を止息させる法が正しく理解されないならば、ともかくも、施し、戒め、忍耐の法に専念してください。」（『宝行王正論』2章25偈）

「在家者のための法は、ことに施しと戒めと忍耐と不妄語である、と説かれています。その法の本質は慈悲であります。それを堅固に受持してください。」（『宝行王正論』4章99偈）

これらは布施や持戒や忍辱の実践ではあるが、本格的な意味での布施波羅蜜・持戒波羅蜜・忍辱波羅蜜であるということとはできない。それに対して、空性の理解を伴うレベルの実践については、ナーガールジュナは福德を積むことと智慧を積むことにまとめられるとしている。大乘の実践においては一切衆生を苦しみから解放するために仏陀となろうという菩提心をおこし、善行をおこなうとそれを一切衆生のために仏陀となることに廻向するが、それは、そのおこないを有限のものではない、無限の徳とするため、それによって無上の存在であるところの仏陀の色身（三十二相八十種好をそなえた、利他をなす体）が得られるとしている。

「ヴァイシュヤの法である三百の器の食物を毎

日三度にわたって施すとしても、わずか一刹那の慈しみから生まれる福德に比べると、一部分にも及びません。」（『宝行王正論』3章84偈）

「生きとし生けるものは無数であるから、それに応じて無数の福德をつねに積み集めます。このように（福德に）辺際がないから、無辺際の仏陀の位を得ることはむずかしくない、といわれます。」（『宝行王正論』3章19偈）

ナーガールジュナは『宝行王正論』で、三十二相がそれぞれどのような福德を因として生じるかを具体的に説いている（2章76-96偈。八十種好の説明は長くなるので省略する旨が97偈で説かれている）。

また、有も無も成り立たないという空性を理解する智慧は、有限の知識ではないから、仏陀の法身（形のない悟りそのもの）の因となる。

「仏陀の色身の因さえも、このように世界と同じく、量り知ることはできません。そうであるなら、法身の因がどうして量り知られましょう。…王よ、要約しますと、諸仏の色身は福德の資糧に由来していますし、法身は智慧の資糧から生まれたものです。」（『宝行王正論』3章11、13偈）

「願わくはこの善をもって、すべての人びとが福德と智慧の資糧を積み、福德と智慧から生じた最高のものを得るようになれかし。」（『六十頌如理論』60偈）

阿含経典では、釈尊は初心者には施・戒・生天の教えを説き、それに習熟したものには解脱を勧め、最後に四諦八正道を説いたとされている（次

第説法）<sup>(18)</sup>。ナーガールジュナは、おそらくは阿含経典に基づく知識を教養として備えている王にあわせ、次第説法の施・律・生天の教えに相当するものとして、六波羅蜜の布施・持戒・忍辱を位置づけ、四聖諦に相当するものとして、十二支縁起の順観と逆観を説き、それによる有も無も成り立たない境地こそが仏陀自身の境地で、それを主題的に論じているのが、当時も仏説と認めるかどうか議論のあった大乘経典だと位置づけたのである。

インドにはないチベット独自の伝統として、論書について詳細な科文を造り、内容をチャート式に把握することがある。『勸誡王頌』で個々に説かれていることはさほど理解に苦しむことはないが、その全体の構成の捉え方は論者によって大きく異なる<sup>(19)</sup>。その最大の原因は、4偈で「仏、法、僧、施し、戒め、天への六種の追憶」が説かれたすぐ後に大乘仏教の実践である六波羅蜜が説かれ（8偈、前掲）、その後大乘の実践とはとても思えない、他人の妻をなるべく眼にしないように、見てしまったら年齢に応じて自分の母や姉妹や娘と思うように（21偈）といったような、卑俗だが実際の宮廷では深刻な問題をひきおこすであろう問題（家臣の妻子を見て気に入り、差し出せといえば、家臣は断ることはできない）などが説かれていることにあるが、これはナーガールジュナが六波羅蜜の布施や持戒を意図的に次第説法の生天の教えに重ねていることで説明できるだろう。

## ナーガールジュナの仏教理解

ナーガールジュナは『六十頌如理論』で、虚無論を間違った考えとする点では共通である（2偈）としたうえで、無我は認めつつも「我」を構成する五蘊・十二処・十八界や物質の最小単位として

の「極微」など、何らかの実体を想定する部派仏教の仏教理解を批判し（33-35 偈）、「智者ならいたいだれが論難によって、「真理はこれである」などというであろうか」（42 偈後半）、「諍いのない心の偉大なる人びとには主張はない」（50 偈前半）と、主張を持たないところに釈尊の教えの核心を見ている。

文献研究において最初期に成立した経典と推測されている『経集（スッタ・ニパータ）』の第四経（漢訳『義足経』）には、様々な真理を主張する他の宗教家は論争で勝った負けたと慢心や嫉妬の念で苦しんでいるのに対して、釈尊は自らの主張を持たず、有も無も説かないため、他人も論破できないことが説かれている。ナーガールジュナは、この自らの主張を持たないことに釈尊の悟りの核心を見<sup>(20)</sup>、この主張を持たないことや、形而上学的な問いに答えなかったこと（十四無記）を釈尊成道時の沈黙と結びつけている<sup>(21)</sup>。

「…真実には、寂滅（涅槃）によって、この世界が無に帰するものではありません。（したがって）勝利者は「この世界には終わりがあるのか」と問われたとき、沈黙されました。諸仏は、この深遠なる法を、（理解する）器でない人びとには説かれなかったというまさにその理由によって、一切智者（仏陀）は真に一切智者であると知られるのです。」（『宝行王正論』1章 73-74 偈）

「たとえば、幻の象はどこからもきたらず、どこへ去るのでもありません。ただ心の迷妄のみによって存在しているのであって、実在してはいません。それと同じく、幻のようなこの世界はどこからもきたらず、どこへ去るのでもありません。ただ心の迷妄のみによって存在してい

るのであって、実在してはいません。それではいったい、本性からして三時（過去・現在・未来）を超えたものであり、このように（迷妄によってのみ）存在し、（実有として）存在しないこの世界とは、世間の常識は別として、真実には何でありましょうか。まさにほかならぬこの理由によって、「（この世界は）有限であるか、無限であるか、また二元であるか、二元でないのか」という四種の問いに、仏陀は答えを述べられなかったのです。身体の不浄は粗大であり、直接に経験されるものであり、つねにあらわに見られているけれども、それさえも心にとどまることのないのに、きわめて微細であり、深遠であり、よりどころがなく、直接に経験されない正しい法が、どうして容易に心のなかにはいるでありましょうか。それゆえに牟尼は<sup>きとり</sup>正覚を得てのち、この法はきわめて深遠であるから、人びとには理解しがたいと考え、はじめは法を説くことをやめられました。」（『宝行王正論』2章 12-18 偈）

ナーガールジュナは、このような二元論的な概念を超えた境地こそが釈尊自身の境地であるとして、様々に説かれた実践を実体視から次第に離れ、言語を超えた境地に至る階梯として体系化した。感覚が捉えた対象を実体視して、よいものであると捉えれば手に入れたという貪りの心、わるいものであると捉えれば嫌悪し排除したいという瞋りの心が生じる、そのような者に対して説かれた、悪をなさず善をなすようにという教えと止の瞑想は、病気でいえば症状を抑える段階の実践であると同時に、空性を理解するための補助（三学の戒・定）となる。欲しいものを手に入れる、嫌なものを排除するという方法では真の幸せは手に入れないことが理解できる者には、輪廻からの解脱

を勧めるが、十二支縁起の順観によって無明こそが苦の真の原因であることを理解し、我が実体として成り立たないことが理解できれば、無明を滅して苦の消滅に至ることができる。その理解した境地に留まることを繰り返し試みることによって実際に空性の境地を体験することができる（三学の定・慧）。これが智慧による苦しみからの解放である。

このような空性の理解においては、利他の実践は、空性を理解する基盤づくりを助ける補助的な役割を果たす。しかしそれだけならば、釈尊が前世において、捨身飼虎など、自分の身をたびたび捨ててまで利他をおこなったことを十分説明できない。ナーガールジュナは利他の実践は、菩提心をおこし、廻向されることによって無限の福德となり、利他をなすための仏陀の色身の因となると位置づけた。ナーガールジュナはこのように理解することによって、釈尊の様々な教えを整合的に体系化することに成功したのである。

このような仏教のあり方を一言でいうならば、ナーガールジュナ自身が王に対して教えのエッセンスとして説くように、仏教の心髄は「心を制する」ことにある、ということになるだろう。

「…有益な教えとはつぎのような事柄であります。（すなわち）あなたは心を制すべきです。尊き師は心が法の根本である、と説いています。」（『勸誡王頌』117偈）

#### 註

ナーガールジュナの著作の引用は、『中論』については三枝充恵訳註『中論——縁起・空・中の思想』上・中・下（第三文明社レグルス文庫）、他の著作については梶山雄一・瓜生隆真訳註『龍樹論集』大乘仏典十四（中公文庫）を用いた。引用の関係で、訳語を統一したり、訳者の補った言葉の省略、逆に追加をおこ

なった箇所があるが、いちいち断らなかった。

- (1) ラムリムをゲルク派の教えとして紹介するものもあるが、アティーシャの教えを伝えるカダム派の教えである。カダム派は今日独立した宗派としては存在しないが、ラムリムはカダム諸派を統合し新たにゲルク派を打ち立てたツォンカバの『菩提道次第・大論』のほか、ニンマ派のロンチェンパ『心性休息論』、カギュー派のガンボバ『解脱莊嚴』、サキャ派のサキャ・パンディタ『牟尼意趣明』などにも取り入れられ、各宗派の仏教理解、実践の基盤となっている。
- (2) アティーシャ『菩提道灯論』については、望月海慧氏によって註釈や関連文献の翻訳、紹介が積極的に行われているほか、ガンボバ『解脱莊嚴』の和訳であるツルティム・ケサン、藤仲孝司訳『解脱の宝飾』（星雲社）に、付録として和訳が収録されている。
- (3) 近代的解釈では、大乘経典は後代に作られた産物で、釈尊の教えとは異なるとされている。チベットの伝統では、それらが後の時代の成立であることは認めつつ、内容がきわめて高度なものであるため、人間ではなく文殊や弥勒のような菩薩によって伝えられ、後に人間世界にもたらされたものであると説明する。
- (4) 奥住毅『中論註釈書の研究——チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳』（大蔵出版）。
- (5) インド・チベットの伝統的な仏教理解については、吉村均『神と仏の倫理思想——日本仏教を読み直す』（北樹出版）2章1を参照。
- (6) 吉村前掲書2章2、および「近代の知」と「仏教の知」——何が見失われたのか『中外日報』2009年10月22日を参照。
- (7) 吉村均「生きた『中論』の教え——ダライ・ラマ法王の『中論』講義とカラチャクラ灌頂に参加して」『東方』22を参照。
- (8) これは盲信の奨励ではない。論理的推論は可能で、チベットの伝統では論理的に考えた上で受け入れることを勧めている。
- (9) 小乗の伝統で説かれている煩惱を完全に滅した阿羅漢の境地をラムリムの体系にどう位置づけるかについては、チベットの伝統でも諸説あって一致をみない。
- (10) 稲津紀三・曾我部正幸『龍樹 空観・中観の研究』「廻心を記録せる阿含の二経と中論における有無の見の批判」（三宝）。三枝充恵訳註『中論——縁起・空・中の思想』中（第三文明社レグルス文庫）の当該箇所の註でも論じられている。

- (11) 『原始仏教の実践哲学』（和辻哲郎全集5巻所収、岩波書店）の元になった京都帝国大学における講義録『仏教倫理想史』（全集19巻）。『原始仏教の実践哲学』として公刊されたのは『仏教倫理想史』の前半に相当する内容で、ナーガールジュナに関する論は、論文「仏教における「法」の概念と空の弁証法」として発表された（全集9巻）。
- (12) Khenpo Tsultrim Gyamtso, “The Sun of Wisdom,” Shambhala.
- (13) 寺本婉雅訳註『梵漢対校西藏文和訳龍樹造中論無畏疏』（国書刊行会）。ナーガールジュナの自註であることを疑う意見もある。斎藤明「『無畏論』の著者と成立をめぐる諸問題」『印度学仏教学研究』51-2を参照。
- (14) 「月称は、ここでは、24章18偈・40偈を引用して、何とか25章までの縁起観とこの章の縁起説を結びつけようとしているが、所詮それは無理な試みである。」丹治信春『中論釈 明らかなことば』Ⅱ（関西大学出版部）。  
「…第三章第八詩に、「く見られるもの」とく見るはたらき」とが存在しないから、識などの四つは存在しない。故に取（執着）などは一体どうして存在するであろうか」というが、…ピンガラの註釈には「…四取等の十二因縁分もまた無し」と説明しているから、『中論』の主張する縁起が十二有支の意味ではなくて、相依性の意味があることは疑いない。」中村元『龍樹』（講談社学術文庫）。
- (15) 十二支縁起を説いた上でそれらの支分が実体ではないことを説くことは、『十地経』『稲苺経』のような大乘経典にも見られる。梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」『仏教思想』3。チベットの伝統では、大乘の十二支縁起の典拠として『稲苺経』を挙げることが多い。
- (16) 吉村前掲書2章2を参照。
- (17) たとえば『説一切有部毘奈耶菓事』。吉村前掲書2章1を参照。漢訳のみ存しナーガールジュナ作とされる（疑問を唱える研究者もいる）『大智度論』でも説かれている。
- (18) 水野弘元『仏教の基礎知識』（春秋社）、「原始仏教における教育思想」『日本仏教学会年報』三六、藤田宏達「原始仏教における生天思想」『印度学仏教学研究』19-2。
- (19) サキヤ・パンディタは三学（戒・定・慧）、ゲルク派のゲシェ・ロブサン・ジンバは三士、ニンマ派のミバム・リンポチェは六波羅蜜で全体を捉えている。Padmakara Translation Group (tr.), “Nagarjuna’s Letter to a Friend with commentary by Kyabje Kangyur Rinpoche,” Snow Lion を参照。
- (20) この点に仏教の核心を見た仏教者として、日本の道元がいる。十二巻『正法眼蔵』「四禪比丘」巻。道元は、ナーガールジュナとその弟子のアーリアデーヴァをインド・中国・日本の師の中で卓越した存在としている。吉村前掲書2章2を参照。
- (21) チャンドラキールティは『中論』24章12-15偈について、言語を超えた境地において十四の問いが成り立たないことを説いていると説明している（『明句論』）。長尾雅人「仏陀の沈黙とその中観的意義」『中観と唯識』（岩波書店）。
- 本稿は科学研究費補助金に基づく研究（基盤研究C）「インド・チベット仏教の「心の宗教」としての伝統とその現代的意義に関する研究」（課題番号19520039）の、ラムリムに関する部分の中間報告である。