

# 空について

松 本 史 朗

## 一 空思想の意義

空は仏教の中心思想ではない。

私はすでに、<sup>(1)</sup>如来蔵思想は仏教ではない<sup>(1)</sup>という見解を明らかにした。この如来蔵思想とは、仏教内部に生じた<sup>(1)</sup>有<sup>(1)</sup>の哲学の代表と考えられる。従って、<sup>(1)</sup>空<sup>(1)</sup>について右のよう述べるとき、私は仏教を<sup>(1)</sup>空<sup>(1)</sup>ではなく<sup>(1)</sup>有<sup>(1)</sup>の立場から解釈しようとするのではない。私は<sup>(2)</sup>縁起<sup>(2)</sup>こそ仏教であると考えるものであるが、<sup>(2)</sup>空<sup>(2)</sup>の思想がこの<sup>(2)</sup>縁起<sup>(2)</sup>ほど全面的に、そして明確に<sup>(2)</sup>有<sup>(2)</sup>の哲学を否定しえたかどうかについて、強い疑問をもつのである。

空思想の意義について、梶山雄一博士は次のように言われる。

『般若経』はあらゆるもの、行為もその果報も実は空であること  
を説き、ひいては輪廻と涅槃とが一つであることを説いて、業報  
の報則を超越することを教える。<sup>(3)</sup>(傍線〓松本、以下同様)

これに対して、道元は説く。

業障なにとしか本来空ならん。……業障の当体をうごかさずながら、空なりといふは、すでにこれ外道の見なり。<sup>(4)</sup>

これらの発言において、問題になっているのは、業報が空かどうかということである。梶山博士が、『般若経』では業報を空であると説くとされるのに対し、道元は、業報は空ではないと述べ、さらに業報を空であると言えば、それは外道の見解になると論じている(道元の「業障」を「業報」と言いかえることに大きな問題はない)。従って、梶山博士の『般若経』理解が正しいとすれば、『般若経』は、道元より見れば、仏教ではない外道の見解を説くものとなるのである。もっとも、両者の発言は必ずしも矛盾しているわけではない。何故なら、梶山博士において『般若経』の立場と仏教の立場の関係が十分に説明されていないからである。

これに対して道元の主張は明快である。彼は、次に示すように「業報」や「因果」を否定することは、とりもなおさず

仏教を否定することであると考えていた。

世間、出世の因果を破するは、外道なるべし。<sup>(5)</sup>

仏法のために仏法を習学せんともがらは、古徳のごとく因果をあきらむべきなり。因なし、果なしといふは、すなはちこれ外道なり。<sup>(6)</sup>

いまのよに、因果をしらず、業報をあきらめず、三世を知らず、善悪をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず。<sup>(7)</sup>

世尊のしめしますますがごときは、善悪の業づくりをはりぬれば、たとひ百千万劫をふといふとも不亡なり。もし因縁にあへば、かならず感得す。……これを不亡といふなり、その報なきにはあらず。<sup>(8)</sup>

つまり、道元にとっては、「因果」や「業報」や「三世」や「善悪」といわれるものこそが、「仏教」であったのである。しかるに、ここに示された四つの言葉、すなわち「因果」「業報」「三世」「善悪」というものは、私より見れば、すべて「縁起」というひとつの思想を、様々の言葉で表現したものに他ならない。従って、ここでまず第一に、仏教思想の本質は、「縁起」であるのか、「空」であるのかという問題と、第二に、「空」と「縁起」は矛盾するののかという問題が生じることなるであろう。私は、すでに述べたように「縁起」こそ仏教であると考えているが、「空」が「縁起」と全く矛盾するとも思っていない。空の思想は、「縁起」を指示する

限りにおいてのみ、仏教的意義をもつと見るのである。もつとも、現実の仏教史においては「空」はほぼ例外なく、「縁起」という宗教的時間性を解体するための都合のよい理論として安易に用いられてきたのであり、この空思想のもつ悪しき傾向を明確に反仏教的なものとして拒否したのが、さきに見た道元の言葉だったのである。

まことに、安易な空思想は最悪の現実肯定の理論となる。それは、「不二」や「即」の名のもとに楽天的な「同一性」を説き、密教を擁護する理論ともなってきた。このことは『般若心経』の「色即是空、空即是色」という一句に対して我が国でなされてきた無数の途方もなく非論理的な解説を読めばおのずと納得がいくであろう。

梶山博士は、大乘仏教の「廻向」の思想は空の思想にもとづくという主張を次のように述べられる。

しかしそのような、功德の内容あるいは方向の転換は、業も果も本質的には実体のない、空なるものであるからこそ可能となる。阿弥陀仏が自己の功德を迷える人びとにめぐらすということ、は、仏も衆生もともに空であり、不二であるからできるのである。衆生が自分の善行の功德をさとりて転換できるのも、功德とさとりがともに空であり、不二であるからである。こうしてみると、空の思想は、廻向の思想に論理を与えたことがわかるのである。<sup>(9)</sup>

しかし、もし「空」の思想が博士の説かれるようなもので

あるとすれば、それが論理を与えるのは単に「廻向」の思想に対してばかりではあるまい。それはいかなる思想に対してもその論理を与え、簡単にいえば、何事をも可能にする論理となるであろう。かくして「空」は一切の問題や困難を一気に解消し、あらゆる願望を即座に実現させる魔法の杖となるのである。実に空思想の楽天性と魔術性はここにきわまると言えよう。<sup>(10)</sup>

では、本来「むなしさ」の表明であった筈の「空」の思想から、何故このような楽天主義が生じたのであろうか。それを私は、「空」という概念のもつ本質的な空間性、つまり時間性の欠除によるものと考え。すなわち、「縁起」が「原因に」依存して「結果が」生じること」を意味して明確に時間的な概念であるのに対し、「からの」(empty)意味する「空」が本質的に空間的概念であることは認めざるをえない。時間性の欠除、これが空思想の致命的欠陥である。この「空」という概念の空間性を端的に示すのが、

何であれ、あるもの(B)があるもの(A)において無いとき、  
それ(A)はそれ(B)について空である。<sup>(11)</sup>

(Yad yatra nāsti tat tena śūnyam)

という唯識派の「空」解釈であろう。ここにおいて「空」は、Aという基体(locus)におけるBという超基体(super-locus)の非存在として、全く空間的に解釈されている。「A(ex pot)

is void of B(ex water)”，というのを梵語では、「A(pot)はB(water)について空(śūnya)である」というように、「Bという名詞の具格形を用いて表現する」。しかも、このような「空」の空間的解釈は、超基体(B)の無・非實在性の主張とは裏腹に、必然的に基体(A)の有・實在性を強調することになり、唯識思想においても、如来蔵思想においても、「むなしさ」とは似ても似つかない實在論と楽天主義を生じてきたのである。

もつとも、「空」は常に、このように空間的、楽天的にのみ解釈されてきたわけではない。「空」には「むなしさ」という自己否定的な意味もある。「空」をこの意味に解するとき、「Aは空である」という表現は、「Aは非實在である」という意味になる。後に述べるように、このような解釈をおしてのみ「空」は「縁起」という時間性を指示しうるので、この解釈をかりに「空」の時間的解釈と呼んでおこう。この解釈はナーガールジュナ以下のインドの中観派によって採用された。唯識説・如来蔵思想における空間的解釈と、中観派による時間的解釈とは、次の点で相違する。第一は「Aは空である」というときの「A」(これをチベット仏教では「空の基体」ston gshiとよぶ)が、空間的解釈においては實在(sat)とされるのに対し、時間的解釈では非實在(asat)とされる点である。<sup>(14)</sup>これは「空」に関する二つの解釈の相違が決

定的であり、また矛盾的でもあることをも示す最も重要なポイントである。第二は、「空」の表現形式が、両者で異なることである。すなわち、空間的解釈において「空」は、「AはBについて空である」と表現され、A B二項の存在を構造的に必要とするが、時間的解釈においては「空」は単に「Aは空である」とのみ表現されなければならず、そこにBの存在することが許されない。もし、時間的解釈における「空」の表現形式に、「Bについて」という要素が付加されるなら、BとAは上下に超基体と基体という空間的關係をもつことになり、時間的解釈は空間的解釈に変質するのである。それ故、ナーガールジュナの『中論』には、「空」の表現形式としては、「Aは空である」というもののみが認められない。「Bについて」ということは、基本的には一切言われてはいない。従って、「xは自性について空である」というような表現も、そこに全く見出されないことに注意すべきである。では、「むなしさ」を意味するという中観派的な「空」は、どのようなして「縁起」を指示することが可能であるのか。この問いに答えるため、以下に『中論』における「縁起」と「空」の関わりについて考察しよう。

## 二 『中論』における縁起と空

まず、『中論』は全体として何を説いているのであろうか。

勿論、このような問い方自身問題をはらんではいないが、ここで本稿の結論を明確なものとするため、『中論』は十二支縁起を説く書物である」と述べておこう。ではこの結論はいかにして導かれるのか。

まず、ナーガールジュナは、『中論』冒頭において、仏陀に対する帰敬偈を次のように述べている。

(1) 不滅、不生、不断、不常、不一義、不異義、不来、不去にして、  
戲論が寂滅し、吉祥なる縁起 (pratyasamutpada) を、説いた  
仏陀 (正覚者)、かの最高の説法者に、私は礼拝する。

ここでナーガールジュナは、仏陀が「縁起」を説いたと述べることによつて、「仏教とは縁起説である」ということを、まず認めている。<sup>(15)</sup> ただし問題となるのは、いうまでもなく、ここでいう「縁起」が、「不滅」「不生」から「不去」にいたるまでの八つの否定的な修飾語 (所謂「八不」と、さらに二つの修飾語によつて限定された、ある特殊な縁起であるという<sup>(16)</sup> ことである。さてナーガールジュナは、縁起について、次のようにも、述べている。

(2) 何であれ、縁起なるもの、それを空性 (sunyata) と我々は言う。  
(二四一—一八前半)

ここで「我々」とは、いはば「著者としての我々」であつて、ナーガールジュナ自身をさす。とすれば、帰敬偈との關係から、仏陀が説いた「縁起」を、彼は「空性」(emptiness,

空であること)であると説いた、という意味になるであろうか。そうではない。それは、帰敬偈における「縁起」に対する修飾語の存在を無視したことから生じた誤解である。ナーガルジュナはそこで、仏陀が単なる「縁起」を説いた、とは述べていない。彼によれば、仏陀が説いたのは、「不生」等によって限定されたある特殊な「縁起」だったのである。仏教徒であったナーガルジュナには、仏陀の教えに対して、それとは異なった新たな立場を提示しようとする意志は、全くなかった。彼はただ他のすぐれた仏教哲学者達と同様に、彼の時代に支配的な仏教思想に対して、批判的に新たな立場を示し、それによって仏教の真義を明らかにし、復活させようとしたのである。従って、「縁起を空性である」と我々は言う」というのは、仏陀に対してではなく、むしろナーガルジュナの時代に支配的であった仏教思想家達に対して発せられた言葉であると見なければならぬ。実際、彼等もまた「縁起」を仏教として説いていたのである。

では、仏陀が説いた「縁起」とは、どのようなものであり、またそれはナーガルジュナの時代にはどのようなように解釈されていたのであろうか。まず、第一の問題に関していえば、私は、「仏陀は十二支縁起を悟った」とする原始仏典『律蔵』『大品』の所説を、仏教徒にとって最も正統的なものとして、高く評価している。しかしこの場合、「最も正統的」

とは必ずしも「最古」を意味しない。原始仏典に散在する多数の縁起説には、十支よりなるもの、五支よりなるもの、あるいはさらに簡潔な様々な類型も見られ、十二支縁起を縁起説の原型と見ることは、今日では学問的に不可能である。にもかかわらず私は、縁起説を、それに様々の類型が見られるという理由で、漠然化し解消しようとする学界の一般的傾向には従えない。縁起説は『律蔵』『大品』の十二支縁起説に見られるような知的で明確な性格を本来そなえていたと見るべきであって、それ故にこそ仏教徒達は『律蔵』という全く正統的であるべき文献の冒頭において仏伝を再構成する際、それが真に仏陀の直説であるか否かの詮議をさしおいて、十二支縁起説をもって仏陀の悟りの内容とすることに決定したのである。後に述べるようにナーガルジュナもまた『中論』第二二章において、十二支縁起説を全面的に認めていたことは特に注意を要するであろう。つまり「仏教」を「縁起」ととらえていたナーガルジュナにとって、その「縁起」とは十支でも五支でもなく、また何等漠然としたものでもなく、具体的には十二支縁起をさすものであったのである。

さて、周知のように十二支縁起とは次の十二の支分(āṅga)よりなっている。

無明—行—識—名色—六処—触—受—愛—取—有—生—老死  
これらの支分の間には、「無明を原因として行が生じ」「行

を原因として識が生じ……生を原因として老死が生じる”という“生”の因果関係と、“無明の滅から行の滅があり”“行の滅から識の滅があり”……“生の滅から老死の滅がある”という“滅”の因果関係が認められ、仏陀はこの二つの因果関係を悟ったとされている。この十二支縁起説においては、重要なポイントが二つある。第一は、ここに、一因から一果のみの生起を認め、不可逆な一定方向性をもつ、純粹に時間的な因果関係が説かれていることであり、第二は、縁起の各支を“法”(dharma)というが、ここではそれらの“法”<sup>(17)</sup>が実在ではない(無)とされていることである。この二点が重要なのは、後の仏教史において、これとは逆の立場から“縁起”が解釈されることになるからである。すなわち、後世において、同時的因果関係や相互的因果関係(相依)が説かれ、また一果が多因から生じることが認められるようになる。縁起説本来の直線的な時間的構想は破壊されて、空間化、平面化されることになる。特にナーガールジュナの時代に支配的であったアビダルマの哲学では、例えば有部の七十五法というように多数の“法”の存在が認められ、それらの“法”はすべて、永遠不変の実在(有)である(“法体恒有”)と主張された。それ故、原始仏教の“法無”論とアビダルマ哲学の“法有”論とでは、その立場が、完全に逆転しているのである。

さて、『中論』の思想を解釈する際、決して忘れてはならないのは、『中論』がアビダルマ哲学の法有論を批判することをその第一の目的にしていたということである。ナーガールジュナがアビダルマ哲学を批判したということは、今日ではどんな書物にも書かれてはいるが、学者はついこの重大な事実を忘れ、『中論』の記述をそのまま素朴に受けとりやすい面がある。それ故、たとえば、

(3) 輪廻は涅槃と全く異なつてはいない。涅槃は輪廻と全く異なつてはいない。(二五一九)

という偈にもとづいて“輪廻と涅槃はひとつ”“煩惱即菩提”などという密教まがいの解説<sup>(18)</sup>がごく当然のごとくになされるのである。法有論の全面的否定という『中論』の思想的意義が見失われると、一切を単純に否定する気楽なニヒリズムと、それに裏うちされた全面肯定の楽天主義が、『中論』から同時に導き出されることになる。

ナーガールジュナの思想的使命は、アビダルマ哲学の法有論を全面的に否定することによって法無論にもとづく仏陀の正しい縁起説を復活させることにあったと考えられる。では彼は、どのようにして法の有を否定したのであるうか。すでに見た「縁起を空性と我々は言う」という有名な偈は、これを説くものといえる。ここで、「縁起」(pratyasamutpāda)も「空性」(śūnyatā)も、ともに抽象名詞であり、それぞれ

「縁起したものであること」「空であるものであること」を意味するから、この偈は論理的には、「縁起したものを空である」と我々は説く」の意味に等しくなる。しかも「縁起したものと」とは、縁起支たる諸の「法」をさすから、この偈は「法」は「空」であると説いているのである。すでに述べたように、この場合の「空」は、「何々について空」という空間的な意味ではなく、もっぱら「むなし」「非實在」を意味する。従ってここで、縁起を「法有」の立場から解釈するアビダルマの哲学に対して、「法」の無、非實在性ということが明確に宣言されたのである。

さて、「法」が無であり、實在ではないと宣言されたといっても、何故に「法」が實在ではないのかが詳しく論証されなければ、この宣言自体に何の意味もない。それ故、ナーガールジュナは、『中論』の第二六章を除くほぼ全章を通じて「法」の非實在性を論証しようとするのである。

まず、ナーガールジュナは、帰敬偈において、すでに見たように、仏陀は「不滅」「不生」等の「八不」とよばれる否定的限定語をもつ縁起を説いた、と述べている。ここで彼が、縁起に「不生」等の限定語を付したことは、彼がすでに見たように「縁起」を「空性」と呼んだことに対応していると考えられる。つまり、ナーガールジュナは、「縁起したものである」「法」を「空であるもの」（非實在）であり、かつ「生

じないもの」と見なしていたのである。

では「法」が「實在しないこと」（空性）と「生じないこと」（不生性）との間には、どのような論理的関係があるのであろうか。この問いに答えるものが、『中論』では帰敬偈の次に来る、第一章第一偈であろう。

(4) 諸の法 (dhava) は、自から生じたものも、他から生じたものも、両者から生じたものも、非因から生じたものも、いかなるものも、どこにも、決して存在しない (一一一)

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ /  
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana //

この難解な偈は、四つの否定的命題を一つの文章にまとめたものと思われるが、とりわけ問題となるのは、四つの否定辞「na」がどの語にかかるかということであろう。これについて、注釈者達の意見も分かれるようである。七世紀のチャンドラキールティは、『入中論釈』の中で、次のように述べている。

(5) ここで、「ない」(na)というのは、存在することを成立させる「自から生じたもの」(svata utpanna) と結合するのであって、「存在する」(vidyante) と結合するのではない。それ(存在する)を否定することは、意味にもとづいて自然に成立するからである。<sup>(19)</sup>

このチャンドラキールティの意見は、否定辞「na」が、「自から生じたもの」にかかり、「存在する」(vidyante)に

はかからない、とするものであろう。これに対して、六世紀のバーヴァヴィヴェーカは、次のように述べる。

- (6) 「「ない」という」この否定は、絶対否定(*prasajya-pratiśedha*)「動詞の否定」であると見るべきである。……「ここに」相対否定(*pariyudāsa*)が採用されるなら、それは肯定を主としているから、「諸の法は、生じないものである」と肯定するので(*sgrub pas*)「生じないこと」(不生)を「肯定的に」説示するので、定説と離れることになる。というのも、聖典に、「色の不生を行ずるなら、般若波羅蜜を行じない」と出ているからである。<sup>(20)</sup>

ここでバーヴァヴィヴェーカは、例の否定辞“na”を動詞の否定(絶対否定)と見なしている。ということとは、彼は“na”が「存在する」(*vidyante*)にかかると見ているのである。<sup>(21)</sup>私には彼のこの見解を支持し、第一偈全体を基本的には、“na…*vidyante bhavāḥ*”つまり、「諸の法は、存在しない」と説くもの<sup>(22)</sup>と考える。それは何故か。この同じ第一章には、やはり「諸法の無」を説く次のような表現が見られ、それは第一偈と内容的に対応するものと考えられるからである。

- (7) 無自性なる諸の法には(*bhavanāṃ niḥsvabhāvanām*)、存在性(*satā*)は存在しない。<sup>(23)</sup>(一一一〇前半)

(8) 故に、果は縁から生じたものも、非縁から生じたものも、存在しない(*na pratyayamayāṃ nāpratyayamayāṃ phalam samvidyate*)。果が存在しないので、縁と非縁がどこにあるか。

(一一一四)

まず(7)は、「無自性」という概念を媒介にしているとはいえ明確に「諸法の無」を説いている。(8)の例は、より示唆的である。というのも“na…*samvidyate*”はその主語の意味するものも、また構文も、第一偈とほぼ一致するように思われるからである。すなわち、第一偈において「諸法」(*Bhavaḥ*)は、「生じたもの」(*utpannā*)と言われているから、これは「因」についてではなく、「果」について言われているのであり、それが、(8)では明確に「果」と表現されている。そして(8)で、「果は、縁から生じたものも、非縁から生じたものも、存在しない」と説かれるが、ここは、「諸法は自から生じたものも、……非因から生じたものも、存在しない」に構文的に一致する。つまり、第一偈で四つの“na”が、すべて「存在する」(*vidyante*)にかかったように、ここでも、二つの“na”は「存在する」(*samvidyate*)にかかるのである。さもなくば、つまり、“na pratyayamayāṃ nāpratyayamayāṃ phalam”を、「果は、縁から生じたものではなく、非縁から生じたものではない」と解するなら、次の「存在する」(*samvidyate*)の語が、他の語との連絡を失なってひとりで浮きあがってしまい、意味をなさなくなる。従ってこの文章は基本的には、「果は存在しない」(*na…phalam samvidyate*)と理解すべきであり、それ故にこそその後の「果は存在しな



いから」に接続しうるのである。この(8)は、第一章の最終偈であるが、それは、果の非存在と縁(因と同義)の非存在をいうことによって、「法」の無、非実在性を説いているのである。

それ故、第一章の第一偈と最終偈は、第一義的には、「諸法の無」(na...vidyante bhāvāḥ, na...phalam samvidyate)を説くものといえる。しかし、すでに見たチャンドラキールティの意見も全く無意味だとは考えられない。というのも彼は、諸法の「不生」と「無」との間のある論理的関係を示唆しているように思われるからである。すなわち、彼は、「自から生じたこと」は、「存在すること」を成立させる原因であるから、この成立させる原因の方を否定すれば、「存在性」は自然に含意的に否定されると述べており、これは、「不[自]生↓無」という論理的関係を示すものに見える。この見解が、示唆的であるのは「諸法の無(非実存在=空性)」ということとは、ナーガールジュナの否定的論証においては常にその最終的結論であって、媒介的論拠ではないからである。たとえば、次の偈においても、「諸法の無」「空性」がある何等かの論証の最終的結論とされている。

(9) 諸の法(Bhāva)は、他のものに変ること(anyathābhāva)が見られるから、自性をもたない(niḥsvabhāva)。しかるに、自性をもたなければ、法は存在しない(nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti)

空について(松本)

すなわち、諸の法は空である(bhāvānām śūnyatā)。

(一三—三)

では、第一偈において、何が「諸法の無」という結論を導く媒介的論拠となっているかといえ、それはチャンドラキールティが示唆したように、「不自生」「不他生」「不共生」「不非因生」ともいふべき、四つのものからの「不生」であると見えよう。従って、第一章第一偈は、基本的には「諸法の無」を説きながら、その結論が「諸法の不生」という論拠から導かれることをも示していると考えられる。そして、それ故にこそ、この偈は、「不生の縁起」を説く帰敬偈の後に接続するのである。

では、「諸法の不生」という論拠それ自体は、いかにして論証されるのであろうか。この問題を解く鍵は、次の文章にあたえられている。

(10) 何であれ、「原因に」縁りて(pratīya)生じる(bhavati)もの、

それは自性として(svabhāvatas)寂静(sānta)である。

(七一—六前半)

ここで「自性として寂静である」という語を、チャンドラキールティは「自性をもたない」(svabhāvavirahita)と註釈し、<sup>(24)</sup>「バーヴァヴィヴェカは、「自性として生じない」と解している。<sup>(25)</sup>「寂静」「sānta」は、「静まった」「静かな」を意味し、それ自体としては「……をもたない」の意味はない

から、チャンドラキールティの解釈は、〃縁起したものは無自性である〃という通念に災いされた誤解であろう。従って、ここでの右の表現は、パーヴァヴィヴェカによって理解されたように「自性として生じない」という意味か、あるいはさらに、「寂靜」は「空」と同義とされることがあるから、「自性として存在しない」という意味に解されるであろう。すると、右の文章は、「縁起するものは、自性として生じない、又は自性として存在しない」を意味することになるが、このことは、第一章第一偈における否定の意味についての重要な指摘を含んでいる。すなわち、これによってその偈に示される否定は、〃諸法の無〃であれ、〃諸法の不生〃であれ、厳密には常に〃自性として〃という限定語を付して理解されなければならないこと、つまりそれらは正確には、〃諸法が自性として無いこと〃、〃諸法が自性として生じないこと〃を意味することが、示されているのである。

『中論』におけるナーガールジュナの否定的論証は、すべてこの〃自性として〃という限定語とその要素となる〃自性〃という概念の存在なしには、原理的に成り立たない。彼は、この〃自性〃という語に、自己の論証に有利な新たな意味を付加して〃諸法の有〃を否定するための強力な武器に仕立てあげた。では〃自性〃とは『中論』において何を意味するのであるか。

### 三 『中論』における自性と実義

ナーガールジュナは、第一章第五章にいたって、〃自性〃の意味を、次のように説明している。

- (1) 自性が、縁 (pratyaya) と因 (hetu) から生じるとは、可能ではない。「何となれば」自性が、因と縁から生じるなら、それは作られたもの (kṛtaka) となるであろう。(一五一一)  
 (2) しかし、どのようにして、自性が実に作られたものになるであろうか。何となれば、自性は、作られないもの (akṛtina) であり、また、他のものに依存しないもの (nirapekṣah paratra) であるから。(一五一二)

ここで、〃自性〃は、(a) 「作られないもの」、(b) 「他のものに依存しないもの」と定義され、それ故にこそ縁起する(因と縁から生じる)ことはありえない、とされている。〃他のものに依存しない〃というものは、あるものが存在するために、他のものの存在を必要としないという意味である。このように性格づけられ、定義づけられた〃自性〃は、他者の存在を必要とせず全く独立に自立的に存在するもの、つまり〃自立的存在〃あるいは端的に〃実在〃を意味するであろう。しかし『中論』において〃自性〃は常にこの意味で用いられているわけではない。次の文章を見てみよう。

- (3) 実に、諸法の自性は (svabhāvo bhāvanam)、縁等において、存在しない。(一一三前半)

ここで「自性」は「諸法の自性」として、「諸法に属するもの」とされている。この点はチャンドラキールティによる(14)あるもの (*padārtha*) の本質的性質 (*ātmiyaṃ rūpaṃ*) が、そのものの (*tasya*) 自性である、と語義説明される<sup>(26)</sup>。

という「自性」の語義説明においても、同様である。この場合「自性」はチャンドラキールティの言うように、「本質的性質」または「本質」を意味するであろう。ここで得られた「本質」という語義と、先の(11)(12)における「自立的存在」または「実在」という語義との相違は重大である。すなわち、前者において「自性」は「諸法に属するもの」として扱われるのに対し、後者においては「諸法」と同じレベルで用いられており、その語義にいわばレベルの差が見られるのである<sup>(27)</sup>。

「諸法」に属するものとしての「自性」の用法は、仏教史においてノーマルなものであって、そこから導かれる一般的結論は、(9)に見られたように「無自性」であって「非自性」ではない、(9)における「しかるに自性をもたなければ、法は存在しない。 (*nāsvabhāvas ca bhāvo 'stri*) 」という一文はダラムキールティの

(15) しかるに自性の自性を捨てて、どうして法が存在しようか。

(*svaṃ ca svabhāvaṃ parityajya katham bhāvo bhavet.*)<sup>(28)</sup>

という同趣旨の文章とともに、「自性が無ければ、法は無い」

という関係 *avinabhava* (不可逆的關係) を示し、「自性」に対する「本質」という訳語をある程度妥当なものとするように思われる。

ナーガールジュナは、『中論』において「自性」の語を用いるとき、当初はそれを「諸法に属するもの」として、ノーマルに使用している(13)(9)。しかしその後、第十五章第二偈(12)で「自性」を自立的存在として定義するとき、彼はそこに自己の否定的論証を有効に導くために新たな意味を付加したように思われる。すなわち、彼は「自性」を、「縁起するもの」 (*pratyasamutpanna*) とは矛盾する「縁起しないもの」 (*apratyasamutpanna*) としての「自立的存在」「実在」と規定することによって「自性」と「縁起」との概念間の矛盾・対立を誰の眼にも明らかなものとしたうえで「縁起するもの」は「自性」ではない(「非自性」としたのである。従って、ナーガールジュナはある「法」が「自性」をもつかどうかではなく自性であるかどうかを直接論じうることになったのであるが、これによって彼の論証は単に簡略なものとなったのではなく、二者択一的な鋭さと明快さをそなえることになった。次の偈を見てみよう。

(16) 道が自性であるならば (*svabhāve sati mārgasya*)、それが

修習されることは成り立たない。あるいはまた、この道が修習

されるなら、あなたにとって、それは自性ではない (*svabhāv-*

yaṃ te na vidyate)。 (二二—二四)

ここで“svabhāvya”は「自性であること」(svabhāvata)を意味するから、傍線部を、“道が有自性であるならば”と訳すことはできず、<sup>(29)</sup>また末尾の部分“有自性なものは存在しない”と訳すこともできない。<sup>(30)</sup>ここではあくまで、“道”が“自性”か否かが問題になっているのであり、“道”が修せられるということ、つまり“縁起するもの”であるということから、“道”の非自性なることが論証されているのである。しかもこの場合“非自性”ということは、すでに述べたように“本質”ではないという意味ではなく、“実在”ではないという意味であるから、“空”の時間的意義と同様に、“法の無”が直接明示されているのである。繰り返していえば右の偈は“ある法xが自性であれば縁起しえず(前半)、縁起するなら自性でありえない(後半)”という二者択一的な矛盾を利用して、xの無(非実在性)を説いているのである。『中論』において“あれかこれか”の二者択一は“縁起”か“自性”(実在)かという問題として設定される。従って、『中論』においては、ある法が“自性”であるか否か、つまり“自性”として“存在しているか否かが問題とされ、そのため“自性として”を意味する三つの限定語“svabhāvatas”、“svabhāvāt”、“svabhāvena”が多用されるのである。今その例を見てみよう。

(17) いうのも、何であれ、自性として(svabhāvena)存在するもの、それは、“無い”ということが「いかなる時にも」無いので、常住である。(二五—二一前半)

(18) 業(karman)が自性として(svabhāvatas)あるならば、それは疑いもなく、常住(sāvata)になるであろう。(二七—二二前半)

(19) 何であれ浄・不浄の顛倒に縁りて(pratīya)生じるもの、それは自性として(svabhāvāt)存在しない。故に、煩惱(kleśa)は、実義として(tattvatas)存在しない。(二三—二二)

ここで“自性として”と訳した三つの限定語は、註釈者達によって、“有自性なものとして”<sup>(32)</sup>というようない種曖昧な意味に解釈される場合もある。しかし、それは“自性”が“自立的存在”、“実在”を意味するという『中論』独自の用法の存在に気づかず、“諸法に属するもの”、“本質”という一般的な意味で“自性”を理解することによる誤解である。

“自性”を“諸法に属するもの”とせず、“諸法”と同じレヴェルの“自立的存在”、“実在”の意味で用いる『中論』の用法は、ある意味で非論理的なものといえる。それは、ナーガールジュナ自身も認めている“無自性”という主張との論理的斉合性を欠くからである。次の文例を見てみよう。

(20) 業(karman)は生じない。何故かと言え、無自性(niḥsvabhāva)だからである。(二七—二二前半)

(18) 業が自性として(svabhāvatas)あるならば、それは疑いもなく、

常住になるであろう。

この連続する二つの偈は、ナーガールジュナの得意とする  
ディレンマの論法を用いている。しかしこのディレンマが真  
に論理的なものとなるためには、「業は無自性であるならば  
生じない。有自性(sa-svabhāva)であるならば常住になる」と  
述べられなければならない、後半を「自性であるならば」と  
言うのはナンセンスであろう。というのも、「無自性」の矛  
盾概念は「有自性」であって「自性」ではないからである。

このことに関連して『中論』の「自性」の用例について特  
筆すべきことがある。それは、『中論』では「無自性」を意味  
する語“*niḥsvabhāva*” “*asvabhāva*,” が六回も用いられる<sup>(33)</sup>  
にもかかわらず、註釈者達に盛んに用いられる「有自性」  
(*sa-svabhāva*) の語が、『中論』には一度も現われないという  
事実である。このことは、『中論』において、「縁起している  
ものは無自性である」と言われるにもかかわらず、その逆が  
「有自性なものは縁起しない」とは言われないことを示して  
いる<sup>(34)</sup>。つまり、その逆を言うためには、たとえば(11)のように  
『中論』では基本的に「自性は縁起しない」という表現が採  
用されるのである。論理的に言えば、この表現は、「縁起し  
ているものは無自性である」の逆ではないが、「自性」の語  
義が、「本質」から「実在」に変えられることによって、ナー  
ガールジュナの主張は一貫性をもつのである。

空について(松本)

ナーガールジュナが、「自性」という語をある意味では非  
論理的に「実在」「自立的存在」として用いたのは、「自性」  
と「縁起(するもの)」との矛盾を、読者に明確に印象づける  
ためであった。しかもそれによって彼は、「法は、自性をも  
たなければ存在しない」という論理(9)(15)を介することなく、  
「縁起しているもの(諸法)は自性(実在)ではない」と述べる  
だけで、「諸法の無」という結論を直接説きうることになっ  
たのである。

さて『中論』では、「自性として」という限定語以外に、  
「実義として」(*tattvatas*)という限定語も用いられている。  
この語は、すでに(19)にも見られたが、その他に次の用例があ  
る。

(21) この業(*karman*)は煩惱を本質としてくる(*kiesātmaka*)。し  
かるに、それらの煩惱は、実義として(*tattvatas*)無<sup>い</sup>。もし  
それら煩惱が実義として無いならば、業がどうして実義として  
ある<sup>か</sup>。(一七一—二六)

この偈の最後の部分を、前掲(18)の「業が自性としてあるな  
らば……」に比較すれば、「自性として」と「実義として」  
という二つの限定語の間に、実際上意味の相違が認められな  
いことは、明らかであろう。この点は、(19)で、両者が、ほぼ  
同義に用いられていることから知られる。実際チャンドラ  
キールティも、(19)の末尾にある「実義として存在しない」と

いう語を、

(2) 勝義として (paramārthatas) 自性として (svabhāvatat) 存在しない、という意味である。<sup>(35)</sup>

と註釈するのである。

さて、チャンドラキールティは、このように「自性として」「実義として」「勝義として」という三つ限定語を、同義に用いているわけであるが、では「自性」(svabhāva)と「実義」(tattva)と「勝義」(paramārtha)という三つの語は、『中論』においてもやはり同じ意味をもつのであろうか。<sup>(36)</sup> もしそうであれば、『中論』の二諦説について、従来とは異なった解釈がもたらされるであろう。それ故、この問題を考察しなければならぬ。

まず『中論』で「実義」(tattva)は次のように定義されている。

(33) 他のもを縁とせず (aparapratyaya)、寂静 (sānta) で、戯論 (prapañca) によって戯論されず、無分別 (nirvikalpa) で、差異を意味しないもの (anānārtha)、これが実義 (tattva) の定義 (lakṣaṇa) である。(一一八—九)

梶山博士は、この第一八章第九偈を「すべてのしるしを離れている神秘的直観の世界の瞑想の内容を記述しているもの」と解されるが、<sup>(37)</sup> 私の見るところでは、この偈はかつて一度も正確に理解されたことはない。誤解の大部分は、ここで

「実義」の定義として、「寂静」「無戯論」「無分別」という三つが述べられたことによって、とにかくここに何か価値的に勝れた境地が説かれている、と見たことから生じたと思われる。それ故チャンドラキールティも、この偈を「聖者達の実義の定義」(āryāṇāṃ tattvalakṣaṇam) を説いたものと考えたが、<sup>(38)</sup> こうした理解はこの偈の一面をとらえたものにすぎず、正確ではない。

まず、第九偈で「tattva」が定義されたのは何故かといえ、直前の第八偈で、一切は眞実 (tathya) であるとかないとかいう議論がなされたからである。「tathya」は、「そのように」「そのままに」を意味する「tathā」という副詞から派生した形容詞で、「そのままの」「眞実の」を意味する。この語の意味を明瞭にするため、「tattva」が次の偈で定義されたということは、この場合「tattva」には、「実義」「眞実」という一般的な意味があるだけでなく、「それであること」(tat-tva = tattva + anyatva) または「それであるもの」という原義も保存されていることを示している。そしてこのことは、「tattva」の特に第一の定義から、確認されるのである。

「他のもを縁とせず」(aparapratyaya) という第一の定義は、これまで全ての註釈者達から「他のもものによって知られず」と解釈されてきた。羅什訳『中論』では「自知不随他」<sup>(39)</sup>

と漢訳されているし、チャンドラキールティも、「他者の教えによって理解されるべきでなく、自分自身だけで理解されるべきである」<sup>(40)</sup>と註している。「pratyaya」には確かに「認識」という意味もある。しかし、『中論』に約四十回ほど用いられる「pratyaya」の語がここ以外ではすべて「縁(原因)」を意味している以上、この偈についてだけ「縁」ではなくて、「知」(認識)を意味する、と解釈するのは不自然であろう。これは、この偈には「無分別知」というようなとにかく価値的に高度なものが説かれている筈だとする予断に導かれた誤解にすぎない。従って「aparapratyaya」が文字通り、他を縁としな<sup>い</sup>もの<sup>を</sup>意味するなら、「tattva」は他者を縁として生じるものではないから、縁起したものではありえない。「tattva」は「自性」と全く同様に、非縁起的存在、自立的存在、実在を意味することになる。ただし「tattva」を「apratyaya」(縁をもたない)とか「apratityasamutpanna」(縁起したものでない)とか規定せず、「a-para-pratyaya」(他者を縁とせず)と特に表現したのは、「tattva」の非縁起的性格だけでなく、「それであること」(tat-tva)という「非他性」(それであって、他のものでないこと)(a-paratva)を強調したためであろう。故に「tattva」は単に非縁起的実在であるというだけでなく、そこには「自己同一的存在」という意味も含まれているのである。さらに、「差違を意味しない」(anānārtha)という最後

空について(松本)

の定義も、やはり「tattva」の「非他性」を示すとも考えられる。

さて、「aparapratyaya」という「tattva」の第一の定義を、「他によって知られず」ではなく、必ず「他を縁とせず」と解さなければならぬ最大の理由は、直後の偈(第一〇偈)における次のような論述が、実はこの「aparapratyaya」という定義を説明するものと考えられることである。

(24) 何となれば(hi)、あるもの(A)に縁りて(pratitya)あるもの(B)が生じる(bhavati)とき、まずそれ(B)は、他ならぬそれ(tad eva)ではない。(二八一—〇前)

この偈は、一見すると単に因果の同一性を否定しているだけのように見受けられるが、実は、原因(hetu)とも pratyaya とも言われるもの(に縁りて生じた(縁起した)結果について、「それ(原因)であること」(tat-tva)を否定し、それによって、あるものが他者を原因(縁)として縁起するなら、それは「tattva」ではありえない(parapratyaya→a-tattva)という逆の形で「aparapratyaya」という「tattva」の定義を説明しているのである。従って、この定義は「縁起」を承認するなら、「実義」「実在」という概念それ自体が崩壊することを示している。第一〇偈の「hi」という接続詞も、ここでは理由をあらわす「何となれば」の意味に解すべきであろう。

では、“tattva”が非縁起的な“実在”であるという点で、“svabhāva”と同じであるとしても、“寂靜”“無戲論”“無分別”という三つの定義が与えられたことよって、“tattva”は何か“svabhāva”よりもすぐれた高次の“実在”であるということになるであろうか。これは大きな問題であるが、私は基本的に、非縁起的な“実在”を二つに分け、“svabhāva”は否定されるべきであるが、“tattva”や“paramārtha”は理想として到達されるべきである、とすることは意味が無いと考える。というのも“縁起している諸法”以外に、いかなるものの存在も認めないのが仏教の立場だと私は考えるからである。“解脱”とか“涅槃”とか“勝義”とかいわれるものが、もしも縁起する諸法とは別に存在するとすれば、そのようなものが我々にどんな関りがあるろうか。

梶山博士は、“tattva”の定義を述べる右の第一八章九偈等に関連して、次のように言われる。

ナーガールジュナはことばを本質としたわれわれの認識過程を倒錯だといっているのである。われわれがなすべきことは思惟・判断から直観の世界へ逆行することだ、と教えているのである。そうすれば、ことばを離れた実在に逢着する。それが空の世界である。<sup>(41)</sup>

確かに、“tattva”の“無戲論”の定義 (prapañcācīra-pañcītam) は、“実在”が言葉を離れていることを示している

かもしれない。しかし、何故に、その“言葉を離れた実在”言葉の消滅に向って我々が生きていかなければならないか、私には全く理解できないのである。それともこれは生きる目的は死であるというジャイナ教の理想を説くものであるろうか。

以上の論述によって『中論』において、“自性”とは何か、“実義”(または“勝義”)とは何かについての考察を終えた。それらは、非縁起的な存在“自立的存在”“自己同一的存在”“実在”であって、“縁起する諸法”以外にいかなる存在も認めない仏教の立場からすれば、それらいわば、どこにも存在しない架空のものであった。

このことよって、『中論』における“諸法の不生”“諸法の無”の意味も自ずと明らかになった。つまり、これは、すでに(10)で“縁起するものは、自性として寂靜である”と説かれるように、厳密には“諸法が自性(実在)として、生じないこと、存在しないこと”の意味に解さなければならぬ。従って、『中論』におけるすべての否定的命題は、縁起した諸法が実在ではないこと、つまり“法の無”を説くことが目的であったと考えられる。

#### 四 『中論』第二十六章「観十二因縁品」の意義

では、『中論』のすべての否定的論証が“法の無”を説くこ



とを目的としているとすれば、その『中論』は肯定的には何を説こうとしたのであろうか。すでに述べたように、それは「縁起」である。「法の無」によって正しく基礎づけられ、限定づけられた「縁起」である。それ故、チャンドラキールティも、

⑤ 「不滅」等の八つ限定語によって限定された縁起が、「この」論(『中論』)が説く対象 (abhidheyārtha) である。<sup>(42)</sup>と述べている。

ナーガールジュナは『中論』全二七章の内、始めの二五章で否定的に「法の無」を論証するが、これは実は、「縁起」を説くための基礎づけ、限定づけにしかすぎない。「縁起」それ自体は、第二六章に至って、全く肯定的に示されるのである。この第二六章以外の諸章において、ナーガールジュナの破壊的な否定論法に慣れ親しんだものにとって、この第二六章の筆法それ自体が、大きな驚異であろう。彼はこの章で別人のごとくつましく変身する。というのも彼はそこで、彼にとって「仏教」そのものであるべき「十二支縁起」の順逆二観を、十二の偈にまとめて、ただ繰り返すだけなのである。いま、そこでの彼の論調がいかにも仏教の伝統に忠実で、かつ「肯定的」なものであるかを、若干の引用によって示してみよう。

⑥ 無明 (avidyā) に覆われたものは、再生 (punarbhava) のため

空について (松本)

に「三種に諸行を (saṃskāraṇ) を為し、それらの業 (karman) によって趣 (gati) 趣く、諸行を縁 (pratyaya) とする識 (vijñāna) は、趣に入る。そして、識が趣に入ると、名色 (nāmarūpa) が現れる<sup>(43)</sup> (niścayate)。……有 (bhava) から生 (jāti) が生起する。生から、この老死 (jarāmaraṇa) が、苦等と、愁・悲・憂・悩とともに、生起する。このようにして、この純然たる苦蘊 (duḥkhaṣkandha) が生じる。故に、無知なる者は輪廻の根 (saṃsāraṃūla) である諸行を為す。故に、無知なる者は、行為者 (kāraṇa) である。知者は、実義 (tattva, de nid) を見るが故に、「行為者」ではない。無明が減するなら、諸行は生じない。しかるに、無明の滅 (nirodha) は、他ならぬ<sup>(44)</sup>これ、の知を修習することからある (jñānasyāyaiva bhāvanāt)。「十二支の」それぞれ「前の法」が減することによって、それぞれ「後の法」は生じない。このようにして、純然たるこの苦蘊は正しく滅する。〔第二六章部分訳〕

このように、ナーガールジュナは、十二支縁起を仏説として単に繰り返すだけなのであるが、この単なる繰り返しが意味をもつのは、十二支たる諸法の無が、すでに前二五章で充分に論証されつくしたからである。つまり、アビダルマ哲学の「法有」に対し、「法の無」をいう以外、彼には仏説たる十二支縁起に何等つけ加えるべきことも、訂正すべきこともなかった。それ故単に仏説を忠実に繰り返したのである。

では、第二六章における十二支縁起説の単純な繰り返し

と、他の諸章における「法の無」の厳密な論証とでは、どちらを我々はナーガールジュナの思想的貢献として評価すべきであろうか。しかし、このように問題を設定すること自体、つまり第二六章の所説と他の諸章のそれを全く切り離して、その両者の思想的意義を比較しようとする事自身、誤りである。この誤りに陥った最も典型的な例が中国三論宗の大成者吉蔵(549—623)の『中論』理解に見られる。彼は『中論』全体を基本的には、前二五章と後二章(第二六章と第二七章)に二分し、前者を「大乘の觀行」を説くもの、後者を「小乗の觀行」を示すものと解釈するが、この種の解釈の致命的な欠点は、『中論』の第二六章に至って、何故全く唐突に「小乗」の教えがナーガールジュナによって説かれなければならないか、論理的には決して説明できない点である。<sup>(46)</sup>

このように、第二六章の十二支縁起説はこれまで『中論』の中で、不当に過少評価されてきたか、あるいは全く無視されてきたが、この章の縁起説を抜きにして『中論』が論理的に完結しえないことは、明らかであろう。

しかし最後にまた、この章の意義に関連して「空」か「縁起」かということ、二者択一的に問わざるをえない。「空」は「法の無」を説くことによって、「縁起」を正しく基礎づけ、指示することができるかと述べた。しかしこれは、実のところ、一種の欺瞞にしかすぎない。チベット仏教を代表する

思想家ツォンカパ(1357—1419)の言葉を見てみよう。彼は、『中論』の他の諸章と第二六章の相違を次のように説明している。

(7)他の全ての章において、諸法が自性によって成立していること(chos rnam rañ bshin gyis grub pa)を、正理(rigs pa)によって否定して、この「第二六章」で否定しないのは、人との縁起について、自性によって成立している自性を否定したそこ「他の全章」において、これら「十二の」支分は全て無自性(rañ bshin med pa)であると説明しおわり、ここ「第二六章」では、そのように「無自性である」と確定された実義(de kho na rid, tattva)を修習するなら、無明が止滅し、そのために他の有支が全て止滅して解脱を得ることと、そのような無自性の見解(Ita ba)を得ないならば、無明は止滅しないので、そのために後の支分は生起するので、輪廻の輪が転じられることを説明するのである。<sup>(47)</sup>

ツォンカパは、勿論、『中論』全体を二分し、第二六章は『中論』の趣旨ではない「小乗の縁起」を説くなどという吉蔵的誤りに陥ってはいない。それは「二種の縁起」の存在などを認めない『明句論』の伝統に従っていた彼にとつては、当然のことにある。しかしツォンカパは、右に引いた言葉において、はたして真に「縁起」を説いているであろうか。私にはそうは思えない。彼は「諸法は無自性である」ということを「実義」と呼び真実と見なしている。この真実を彼は他の

(48) 個所で「縁起の実義」(rten hbyun gi de kho na nid, rten hbyun gi de nid)とも呼んでいるが、彼によれば、この「諸法無自性」という縁起の真実を修習すれば、またこの「諸法無自性」の見解を獲得すれば、無明以下の縁起支は止滅するとさされている。しかしこのツォンカパの説明は、単に「無自性」を悟れば縁起支は滅するといっているだけで、「縁起」それ自体を説くものでは全くない。すなわち彼は「無自性」「空」という理論によって縁起説を換骨奪胎し、「縁起」という考え方自身を見事に解体しているのである。縁起しているものを無自性、空であると言うことと、無自性なものが縁起すると述べることでは、その意味が全く異なるであろう。

縁起説の第一の要点は、第一支たる「無明」が、「縁起」それ自体に対する無知でなければならぬということである。もしこの原則を少しでも逸脱し「無明」とは「縁起の真実」「無自性なること」に對する無知であると規定するならば、縁起説は崩壊する。縁起説は、「無自性」「空」の理論に還元されてしまい、一切の問題はこの「無自性」「空」を悟るか否かという唯一の問題に帰着することになる。

では『中論』それ自体は「無明」をいかに規定するのであるか。つまり、何によって「無明」の滅がもたらされると説くのであろうか。先に引いた26を見てみよう。問題の個所は二つある。まず、第一〇偈では「実義」(tattva)を見るが

故に、知者は、行為者ではない」と述べられるが、これは「実義」を見ることによって、「無明」が捨てられると言うのに等しい。ではこの「実義」とは何か。ツォンカパ以外の註釈者達は何の説明も加えないが、彼だけはこれを「縁起の実義」(rten hbyun gi de kho na nid)と見なしている。(49)そして、この「縁起の実義」とは、すでに述べたようにツォンカパにとって「無自性なること」を意味する。

次に、第一一偈末尾(26の傍線部)が問題となる。この部分、ニマタクによるチベット訳は、「*śes pas de nid bsgoms pas so*」とあり、①「知によって、他ならぬこれ(asyaiva)を修習することから」と読めるが、ルイ・ギェルツェンによる『無畏註』『仏護註』『般若灯論』のチベット訳はすべて「*śes pa de nid bsgoms pas so*」とあり、「*jñānasyāy-aiva bhāvanat*」という読みを支持する。しかしその場合でも②「他ならぬこの知を、修習することから」という読解と③「他ならぬこれ(asyaiva)の知を修習することから」という読解が可能であろう。しかし、その中で④の読解は、チベット訳そのままであるにもかかわらず、不適切ではないかと私は考える。何故なら、「他ならぬこの知」というものの内容を、『中論』それ自体の内で、特定することができないと思われるからである。すると問題は、それが「知」の対象(④の場合)であらうと「修習」(bhāvanā)の対象(①の場合)

合)であろうと、「他ならぬこれ」(asyaiva)が何を指すかということになるであろう。チャンドラキールティは、次のように註釈する。

(28) 他ならぬこれを(asyaiva)、つまり縁起を、ありのままに誤りなく修習することから、無明は捨てられる。<sup>(50)</sup>

この註釈に従えば、「無明」は「縁起」に対する無知でなければならぬという縁起説の原則は、正確にまもられている<sup>(51)</sup>。しかし、はたしてナーガールジュナの真意も、そのようなであろうか。

面白いことに、「他ならぬこれ」のチベット訳は“de nid”であって、真前の偈で「実義」を見ると言われた「実義」(tattva)の訳語“de nid”と一致している。従って、ツォンカパは何の苦もなく、両者を「縁起の真実」||「無自性性」ととらえているのである。梵文原典を読まなかった彼には、「他ならぬこれ」の原語が“asyaiva”であって“tattva”ではなかったことを知る由もなかった。しかし、我々は彼のこの無知を笑うことができるであろうか。第一一偈の「他ならぬこれ」は、確かに「縁起」を指し、その直前の「実義」を決して指示しないのであろうか。「縁起」の語は、第二章に一度たりとも現れない。現れるのはただ十二支の名称だけである。とすれば、「他ならぬこれ」「この同じもの」(asyaiva)が、直前の「実義」(tattva)を指す可能性は強まる

のである。そしてもし、「他ならぬこれ」が、「実義」を指し、さらにその「実義」が「無自性性」や「空性」を意味するとすれば、そのときは一切が崩壊する。「縁起」は「空」に取ってかわられ、『中論』は、(2)に示したように「縁起」を「空」であると説くものとなり、「空」なる「縁起」を説くものではなくなくなってしまふ。かくして「縁起」と「空」は明らかに矛盾する。もし『中論』が「縁起」ではなく「空」を説くものであるとすれば、そのときは一切の空思想と中観思想とから、確かに訣別すべきときであろう。

## 註

- (1) 拙稿「如来蔵思想は仏教にあらず」(『印度学仏教学研究』三五—一、昭和六一年)三七〇—三七五頁参照。
- (2) 拙稿「縁起について—私の如来蔵思想批判—」(『駒沢大学仏教学部論集』一七、昭和六一年)四三七—四九四頁参照。
- (3) 梶山雄一『「kyōri」と「廻向」』(講談社現代新書七一、昭和五八年)二〇頁。
- (4) 『正法眼蔵』(大久保道舟編、筑摩書房、昭和四六年)「三時業」六九〇頁。この文章の存在は曹洞宗教学審議会第二専門部会における袴谷憲昭氏の発表(昭和六一年十二月一日)によって知ることができた。氏はこの一段を本覚思想批判と見なされるが、私は空思想批判と考えたい。なお、十二巻本『正法眼蔵』に道元の真意を読みとろうとする袴谷氏の主張そのものには、言うまでもなく全面的に賛成する。袴谷憲昭

「十二卷本『正法眼蔵』撰述説再考」(『宗学研究』三〇、昭和六三年)九五頁下参照。

(5) 『正法眼蔵』「深信因果」六七八頁。

(6) 同右、六七九頁。

(7) 『正法眼蔵』「三時業」六八二頁。

(8) 同右、六九一頁。

(9) 梶山雄一「『さとり』と「廻向」」二〇頁。

(10) 空思想の楽天性を批判する論文として、吉水千鶴子「Pan cakrama における三智・三空と prabhāsvara—タントラ仏教における空性理解の問題点—」(『成田山仏教研究所紀要』一一、仏教思想論集Ⅱ、昭和六八年、四四七—四六八頁)を挙げておきたい。この論文には、タントラ仏教における「空」は自らの如来蔵思想的非仏教性をくらすための仏教的脚色にしかすぎなかったという重要な視点とともに、空思想それ自体に対する疑念も表明されている。なお、密教が「空」の語を好んだ最大の理由は、この語のもつ魔術性と反論理性、要するに一切の知的な建造物を一気に無差別に殆んど暴力的にすら破壊してしまう麻薬性にあったと思われる。

(11) Wogihara U., "Bodhisattvabhūmi" Tokyo, 1930—1936, p. 47.

(12) 「空」の空間的解釈は、原始仏典の『小空経』以来の伝統をもっている。このことについて、長尾雅人「空性に於ける「余れるもの」」(『中観と唯識』昭和五三年)五四—五六〇頁、袴谷憲昭「空性理解の問題点」(『理想』六一〇、昭和五九年)五〇—六四頁参照。

空について(松本)

(13) 「空」の時間的解釈の起源を最古の原始仏典とも称される

『スッタニパータ』中の「一切は虚妄である (Sabbam vitatham idan)」(Sn. 9—13)等の表現に求めたい。ここに「空」の語はないにもかかわらず「法の無」が説かれると思われるからである。一方、同経の有名な「世間を空として観ぜよ (suññato lokam avekkhassu)」(Sn. 1119)は「空」の空間的解釈に連なる可能性をもっている。藤田宏達「原始仏教における空」(『空 下』仏教思想7 昭和五七年、平楽寺書店)四一七—四一八頁参照。

(14) Cf. Bodhisattvabhūmi, p. 47, 拙稿「Lankāvatāra on itaretarāsūnyatā」(『駒沢大学仏教学部論集』一四、昭和五八年) pp. 350—349.

(15) 平川彰『インド仏教史 下巻』(春秋社、昭和五四年)四二頁にも、この指摘がある。

(16) 『中論』註釈者の一人チャンドラキールティは、『明句論』Prasannapadā (Bibliotheca Buddhica IV, 1903—1913)で「ここで、不滅等の八つの限定語によって限定された縁起が「この」論の所詮の義 (abhidheyārtha) であり、一切の戲論が寂滅して吉祥なる涅槃が論の目的 (prayojana) である」と説かれた」(pp. 3—4)と述べている。従って彼は、全十個の限定語の内、前八者(「八不」)のみが「縁起」にかかると見ていることになる。

(17) 何故「法」が実在ではないかといえ、それは「生」と「滅」という性質をもつからである。すなわち、先行する支分が存在すれば、それは生じ、その先行支分が滅すれば滅す

るからである。

- (18) この種の解説が、仏教から宗教としての緊張感を奪い去り、様々の形で「墮落」を正当化してきた。なお、梶山博士はアビダルマ哲学を「区別の哲学」ととらえるため、博士にあっては、それを批判した『中論』が「不二・一体の思想」になってしまふ。梶山雄一・上山春平『空の論理(中観)』(昭和四四年、角川書店)三四—三五頁、六六頁参照。
- (19) 『入中論釈』 Madhyamakāvatārahāṣya (Bibliotheca Buddhica IX, 1907—1912) p. 81.
- (20) 『般若灯論』 Prajñāpradīpa (チベット訳アルゲ版) No. 3853) Tsha, 48b6—49a5.
- (21) この点は、江島恵教『中観思想の展開』(昭和五五年、春秋社)一二三—一二四頁に指摘されているように思われる。
- (22) 従って、拙稿「チャンドラキールティの論理学」(『駒沢大学仏教学部紀要』四三、昭和六〇年)二〇四頁、一九四—一九一頁に示した和訳と解釈は、部分的にはすでに無意味となっているが、詳しい訂正は他日を期したい。
- (23) これは「諸の法は、自性をもたないから(独立属格)存在しない」とも読める。
- (24) 『明句論』p. 160, 1.7.
- (25) 「それは勝義として(paramārthatas)自性として(svabhāvatā)寂靜である。つまり、生じないという意味である。」(『般若灯論』Tsha, 106b7)。ムニでバーヴァヴィヴェーカが「勝義として」と「自性として」という二つの限定語を区別して用いているとは思われない。従って、バーヴァヴィヴェ
- エーカ等の「自立派」とって、「勝義として有るもの」は言説として否定されるが、「自性として有るもの」は言説として否定されない、というツォンカパの解釈が、バーヴァヴィヴェエーカ自身に関して妥当であるかどうか疑問である。拙稿「ツォンカパの中観思想について」(『東洋学報』六二—三・四、昭和五六年)一八一—一八三頁参照。
- (26) 『明句論』p. 262, 1. 12—p. 263, 1. 1. この説明は第五章第二偈(12)における「自性」の定義の註釈に際し、なされたものである。それ故、私の用語に従えば、この説明は「実在」「独立存在」としての「自性」を「本質」として解釈するもので、不適切である。
- (27) 「レヴェルの差」とは「諸法」と「諸法に属するもの」との間には、「基体(locus)と属性(super-locus)」という意味でのレヴェルの差があるという意味である。
- (28) 『量評釈自性』Pramāṇavārttikasvayvrtti (Gnoli ed.) p. 17, ll. 1—2. 拙稿「Svabhāvapratibandha」『印度学仏教学研究』三〇—一、昭和五六年四九六—四九五頁参照。
- (29) チャンドラキールティは『明句論』で「もし諸法が有自性(sasvabhāva)であれば、道も有自性であるから」(p. 508. 1. 1)という註釈を与えるが、「ここでも彼は「自立的存在」としての「自性」を「諸法に属するもの」「本質」と誤解している。
- (30) 宇井伯寿は「道が自性を有するものであるならば……自性を有する道は認められて居ない。」(『宇井伯寿著作集』四・大東出版社、昭和四三年「梵文邦訳中之頌」五三頁)と訳すこ

とたよって、いずれの個所をも誤訳している。誤訳の理由は、前註のチャンドラキールティのそれと変りない。

- (31) “svabhāvatas” (VII-16, XVII-22, XXII-2, XXII-2, XXII-9, XXII-14, XXIII-6, XXIV-22), “svabhāvāt” (XXII-9, XXIII-2, XXIV-16), “svabhāvena” (XV-11, XXI-17, XXIII-24, XXIII-25, XXIV-23, XXIV-26, XXIV-28, XXIV-32)

- (32) 『明句論』 p. 506, 1. 12, p. 507, 1. 2.

- (33) “niḥsvabhāva” (I-10, XIII-3, XVII-21, XXII-16, XXII-16), “asvabhāva” (XIII-3)

- (34) これに対し『明句論』には、次のようないわば論理的表現がある。「何であれ有自性 (sasvabhāva) なもの、それは縁起しな」(p. 506, 1. 5)

- (35) 『明句論』 p. 453, 1. 5

- (36) 『中論』に「勝義」の語は三回 (二四一八、二四一〇、二四一〇) 用いられ、その中の初出は「勝義として真実」(satyaṃ ca paramārthataḥ) (二四一八) という表現に現れるが、この「勝義として」という語が、他の「自性として」「実義として」と同様、限定語として使用されているかどうか微妙な問題である。ただ私自身はこれを他の二つと同様の限定語と解し、「勝義として真実」というのは決して何等かの「実在」を指すのではなく、諸法が「勝義(実在)として」存在しない、という否定的真実を意味すると見たい。従って私の考えは「一切法の不生」を「勝義として真実」と見る『青目釈』(大正三〇、三二頁下二五行)、『無畏註』(デルゲ

版 [Tsa 89a2]、『仏護註』(デルゲ版 [Tsa 270b2]) に基本的に一致する。なお、いうまでもなく、パーヴァヴァヴェーカが自己の否定的主張命題に、「勝義として」「実義として」という限定語を付したのは『中論』における「自性として」「実義として」「勝義として」という三つの限定語の存在にその根拠をもつと考えられる。

- (37) 梶山雄一・上山春平『空の論理(中観)』六五頁。

- (38) 『明句論』(p. 375, 1. 9)。なおチャンドラキールティは、『中論』第二四章第八偈で「勝義として真実」と言われるときの「勝義」の意味を、「この第一八章第九偈によって説明している(『明句論』 p. 493, 10-13)。

- (39) 大正三〇、二四頁上七行、なお二種のチャベット訳も「他より知られず」(gshan las ses min) となっている。

- (40) 『明句論』 p. 373, II. 1-2, 他の個所 (p. 493, 1. 11) では「自内証」(pratyātmanvedya) と説明するが、こうした傾向は、他の註釈も同様である。『無畏註』Tsa 71b7 『仏護註』Tsa 245a7 『般若灯論』Tsha 190a3.

- (41) 梶山雄一『空の論理(中観)』六三頁。かつての私自身にとって新鮮そのものであり、かつ憧れでもあったこの梶山博士の空理解を、私は全面的に否定する。博士の理解は「諸法実相、言亡慮絶」という古い三論宗のテーゼと基本的にはかわるものではない。「戲論寂滅の哲学」が仏教たりえないことについては拙稿「縁起について」を読んでいただきたい。

- (42) 『明句論』 p. 3, II. 11-12 註 (16) 参照。

- (43) “niścicyate” は『明句論』(p. 552, 1. 5) と “prādurbhavati”

（現れる）と註釈されるが、この語自体は「注ぎ撒かれる」という意味をもっている。これはおそらく、十二支縁起の所謂「胎生論」的解釈がここで認められていることを示すであろう。『中論』第二六章の説く「縁起」が単に時間的生起の因果関係であるにとどまらず、「三世因果」でもあることは「再生」「趣」等の語によって明示されている。私は十二支縁起を宗教的時間を説くものと解するのであるが、この宗教的時間を、「過去と未来は相待的であるから空である」などという人間の自由な解釈による相対化・曖昧化からまもるためには、「縁起」は必ず「三世因果」でなければならぬ。つまり、過去は「業」として未来は「希望」として我々の解釈を拒絶した過去世と来世に厳然として存在していなければならぬ。この意味で私は、ナーガールジュナ「縁起」を「三世因果」「業感縁起」として解釈したことを縁起説の真義を扱えたものと評価する。

- (44) ド・ラ・ヴァレ・プッサンの刊本では、チベット訳“*Ses pas de hid bsgom pas so*”に従う。“*jñānēśyaiva bhāvanāt*”とあるが、ド・フ・ヨンブ教授の読み（J. W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāh, The Adyar library Series, 109, 1977*）に従う。

- (45) 『中観論疏』大正四二、一六〇頁上二八―二九行、三枝充恵『三論玄義』（仏典講座22 大蔵出版、昭和四六年）一九二頁、中村元『空 上』（仏教思想六、平楽寺書店、昭和五六年）一四六頁、一五〇頁註（18）参照。私自身は第二章も「法の無」を説くという意味で基本的には前二五章と同趣旨

のものと考えている。中村博士は吉蔵的理解にもとづき、第二六章で説く「小乗の縁起」を他の諸章で説かれる『中論』独自の縁起である「相互依存」と区別する解釈を示されるが（同書一五五―一八四頁）、私には賛成できない。この点については別稿を期す。

- (46) 中村博士も、この難点に幾分気づかれてはいる。『空 上』一四八頁第一行。
- (47) 『ツォンカパ全集』タシルンポ版、Ba 270b3-6.
- (48) 『ツォンカパ全集』Ba 270a2, 270b1.
- (49) 『ツォンカパ全集』Ba 270a2-5.
- (50) 『明句論』p. 559, 1. 3.
- (51) 「無明」と相反する「知」の対象は『青目釈』では「十二因縁の生滅」（大正三〇、三六頁下二〇行）、『無畏註』（Tsa 95b1）『仏護註』（Tsa 277a4）では「十二支」とされ『明句論』の理解に近い。『般若灯論』（Tsha 252b4）は「難解であるが、「縁起」を所縁とし「法無我性」を境（内容）とする「空性知」（*ston pa hid ses pa*）が修習の対象である」というようにも読める。これは、「縁起」を「空性」と知る知によって「無明」が減ずる、という中観派的理解を示すものであろう。

（一九八八年六月三日）

〔付記〕 この論文は本来『岩波講座 東洋思想 第九巻 インド仏教2』（一九八八年九月刊行予定）に「空」の題名で寄稿するために、書かれたものである。しかし規定の枚数を大幅に超



過したため、これを縮小して岩波講座の方に出すことにし、縮小される以前の形を『論集』に掲載していただくことになった。このような杜撰な論文の掲載をお認め頂いた編集委員の両先生にはお詫びと感謝の言葉を申し上げます。

(七月十八日)