

# 「空」という否定

小川 一 乘

## 一 龍樹の「空」

龍樹が主張する「空」という否定について、それは釈尊の「縁起」を否定的表現によって説示したものであるという理解が一般的である。すなわち、仏教によって明らかにされた真実について、それを有的に表現すれば「縁起」であり、無的に表現すれば「空」であるという理解である。

すなわち、龍樹以後に成立した中観学派と唯識学派との教  
学に基づいて、不可説不可思議な真実としての無的な「空」  
とその真実が世間にはたらかでた教法などとしての有的な  
「縁起」とが、「縁起」即「空」という関係の上で、これま  
で多くの先学者によって考察されている。<sup>①</sup>

1 (小川)

ところで、龍樹自身にとっては、「空」とは「縁起」とい

うことの単なる否定的表現であったのであろうか。龍樹が  
「空」を主張した時代背景を考えると、「空」という否定  
にはより積極的な意義があったと考えられるのである。か  
れの『根本中論偈』にある有名な一偈、

およそ「縁起」であるもの、それをわれわれは、「空性」  
と説く。それは「因っての仮説」であり、それが「中  
道」である。(XXIV, 18)

において、龍樹は、釈尊の「縁起」を「それをわれわれは  
「空性」と説く」と表明しているが、何故に「縁起」を  
「空性」と説かねばならなかったのであろうか。

釈尊は、「縁起」を説くことによって、当時のインド宗  
教において一般的であった我論を批判し「無我」を主張し  
た。それは我(aman)の實在を否定することによって、実

体論的な輪廻転生説を否定したのである。実体論において人間の救済が不可能であることを明らかにしたのが釈尊の「縁起」であったからである。釈尊のこの「縁起」の仏教が、時代の経過の中で、龍樹の時代になると、その仏教内部において、当時のアビダルマ仏教が「法体」(法の自性)を主張し、釈尊が批判した実体論に陥っていることに對して、それは仏説に反することであると批判したのが、龍樹による「空」の主張であったといわなければならない。すなわち、「縁起」を説く仏教でありながら実体論に陥っているアビダルマ仏教に對して、お互いに承認している「縁起」によって、かれらを批判することは混乱を招くので、その「縁起」を般若思想に基づいて「空」と言い換えたというべきであろう。それぞれの時代の中であって、釈尊は仏教外部の実体論に對して「縁起」を説き、龍樹は仏教内部の実体論に對して「空」を説いたということであり、龍樹が「空」を主張したことの積極的な意義がそこに見いだされるのである。従って、龍樹にとっては、「空」とは、仏教の内部告発のために「縁起」を言い換えたものであって、「縁起」の否定的表現を単に意図したものではないからこそ、『根本中論偈』において、

それ(空を虚無と考ふる実体論)に對してわれわれ

は答えよう。汝は空のはたらき(空用)を知らないし、空そのもの(空性)も、また、空が意味を持つものとなること(空義)も知らないのである。(XXIV, 7. a)

と、空の三態を説き、空の上に有的な意味を与えているといえよう。

## 二 二種の否定

具体的には、仏教内部の実体論(有自性論)を否定した「空」という否定について、その否定がどのようなものであるかを二種の否定によって明確にしたのが、龍樹の「空」の祖述者の一人であり、後代になってスヴァータントリカ中觀学派の祖師とされる清弁(Bhāvaviveka, 500-570 ca.)である。<sup>②</sup>「空」という否定の在り方を明確にするために、かれが導入した二種の否定とは、「単なる否定」(prasaṅgya-pratishedha, 「なしの否定」)と「何かを肯定するための否定」(pariyudāsa-pratishedha, 「にあらざる否定」)である。<sup>③</sup>これら二種の否定については、周知されているだけでなく、本稿で紹介するツォンカパの『正理の海』において詳細に説明されているので、ここで説明する必要はないであろう。いまは、清弁が二種の否定を導入して、「空」という否定は

「単なる否定」でなければならぬことを明確にした。<sup>④</sup>その点について、一言だけ言及するならば、いうまでもなく、「空」という否定は、「空性」という何らかの存在(真実在)を肯定するための否定、すなわち「何かを肯定するための否定」ではないということである。

例えば、「不生不滅の法性」ということについて、その意味が誤解されて、生滅変化する縁起的存在の背景に生滅変化することのない真実在があり、それが「不生不滅の法性」であると考えられる場合があるが、「空」という否定が、ともすると、そのように真実在という「何かを肯定するための否定」と理解されてしまう危険性に対して、清弁は二種の否定を導入してそのことを明確に区別し、「空」という否定が「単なる否定」であることを確認したのである。ちなみに、「不生不滅の法性」とは、龍樹にとつては「自性をもって生じたり滅したりしないという事物(法)の在り方が真実である」という意味、または、「自性をもって実在する事物は生じたり滅したりしないという真実」という意味であり、従って、「不生不滅の實在」を承認するための語句ではなく、それを否定するための語句であることは明らかである。<sup>⑤</sup>

### 三 ツォンカバによる「二種の否定」についての説明

次に、『根本中論偈』に対するツォンカバの注釈書『正理の海』において、「二種の否定」に対する詳説がなされているので、以下にそれを紹介するが、それに先立って、『根本中論偈』のどのような事項に対する注釈の中で、ツォンカバは「二種の否定」を詳説しているのかを知る必要がある。従って、まず、この「二種の否定」に関する『根本中論偈』の当該部分を要約して示しておく。

『根本中論偈』第一章第一偈において、  
 自よりにあらず、他よりにあらず、両方よりにあらず、  
 無因にあらず、事物は、何ものも、どこにも、生じた  
 ものは、決してあるのではない。

と説かれているが、この偈に関して、月称(Candrakīrti, 70)は、その注釈の中で、

「事物は、」自より生じたものでは決してない」と限定されるとき、「他から生じたものである」という容認しがたい結果に到るのではないか、と言わば、「そのような結果には」到らない。何となれば、「単なる否定(なしの否定)」が語られようとしているが故に、

また、他より生じることも否定されようとしているが故である。(Prasannapada, p. 13, ll. 4~6) と説明し、さらに続いて、

Buddhapalita (仏護) 論師はいわれた。

諸事物は、自より生じない。自より生じることは無意味であるが故に、また、無限遡及という過失になるが故である。何となれば、自体をもって現に存在している事物には、更に、生じるための必要はないが故である。または、現に存在しているのに、しかも生じるならば、いかなるときにも生じないことはないことにある。

と。この点について、或る人 (Bhavavivēka) は論難す。それ (仏護の論証) は道理ではない。証因と喩例とを述べていないが故に、また、対論者 (Sankhya) によって指摘された過失を排除していないが故である。また、帰謬が語られているが故に、議論されている事柄より反対となつて、反対の事柄としての所証 (宗) とその法 (因) とが頭われて、「諸事物は、他より生じたものである。生じることが有益であるが故に、また、「さらに」生じることが滅するが故

である。」となつて、「なしの否定」を立場とする中観学派の「学説と矛盾することにならう。

と。われわれはこれらの [Bhavavivēka からの] 論難のすべてを道理にあわないものであると見なすのである。(Prasannapada, pp. 14, l. 1~15, l. 3)

云々という内容の中に指示されている否定の在り方である。Prasannapada の、先の文章では、「なしの否定」が中観学説における否定であることが、また、後の文章では、Bhavavivēka によって仏護の論証では中観学説と矛盾する「にあらずの否定」になつてしまふという論難が、それぞれ指示されているのである。これらによって指示されている二種の否定についてのツォンカパの説明を、次に紹介することにする。(底本は、『北京版西蔵大蔵経』所録を用いた。)

#### 註

① この「縁起」と「空」との関係について、優れた考察をしている代表的な論文としては、長尾雅人「中観哲学の根本的立場」(『中観と唯識』岩波書店) がある。

② この点については、江島恵教著『中観思想の展開』(春秋社) では二種の否定型について詳しく紹介し、その一一八頁に「空性論証に二種否定の考えを導入したのは、現存する M K (『根本中論偈』中心の文献によるかぎり、やはり Dharmavivēka が最初である。」と推定している。本稿で後に掲示

する『根本中論偈』に対するツォンカバの注釈書『正理の海』においても、この二種の否定については、Bhāvavivēka によるものとされている。

尚、Bhāvavivēka における「二種の否定」の問題については、一端は、安井広済著『中観思想の研究』(法蔵館)にも論述されている。

- ③ 二種の否定については、「単なる否定」は、チベット訳では「なしの否定」(med par dgag pa)とあり、「絶対否定」「非定立的否定」「命題の否定」などと意識されている。また、「何かを肯定するための否定」は、チベット訳では「にあらずの否定」(ma yin par dgag pa)とあり、「相対否定」「定立的否定」「名辭の否定」などと意識されている。

④ 拙著『空性思想の研究Ⅱ』第一章「絶対否定の中道」(文栄堂)を参照されたい。

⑤ 拙著『五如理論——中論の要諦——』(東本願寺)「第三章 龍樹の主張した「空」、三 不生不滅の法性」を参見されたい。

### ◇「二種の否定について」

——ツォンカバ著『正理の海』(Prasannapada)に基づいた『根本中論偈』に対する細註)の和訳——

#### 第一【二つの否定の定義を説示する】

——TGS. 165b8~167a2——

清弁(Bhāvavivēka)によって「自よりにあらず」等の四つともは「なしの否定」として解釈されている。月称(Candrakīrti)によってもまた「自よりにあらず」というのは「なしの否定」と説かれ、他の三つの主張についても同じである。

「それでは、二つの否定の基準はどのようなものであるか、と言わば、一般的に、否定は、心によって否定されるべき対象(所滅)が直接的に断たれるものとして了解されるべきであるから、//自分ではない//と断つ如くに事物における否定されるべき対象を断つだけ否定ではない。「法性」とか「勝義諦」の如くに、「否定の」語によって否定されるべき対象が直接的に断たれていなくても、しかも、その意味が心に表れるとき、戲論を断つ様相を有するものとして表れる諸々のものは否定である。

それについて、二つの中、「なしの否定」は、心によって否定されるべき対象が直接的に断たれることであって、他の法を引くことがなく、或は、「他の法を」証明するものではない。例えば、「バラモンは酒を飲んで良いか悪いか」と尋ねたとき、「酒は飲まない」というのは酒を飲むことを断つだけであるが、それ(酒)以外の飲み物を飲むとも飲まないとも証明しないが如くである。『中観心論釈

Tarkajvalā』の中」

「なしの否定」は事物の自体のみを否定するだけであって、それと似たそれではない他の事物を証明せしめるのではない。例えば、「バラモンは酒を飲むべきではない」というそのみが否定されるだけであって、それより他の飲み物を飲むとも飲まないとも語られていない如くである。(TGS, 63a8~b1)と説かれている如くである。

「にあらゆる否定」は、心によって否定されるべき対象が断たれることにより、他の法を引くものであり、或は、「他の法を」証明(肯定)するものである。例えば、或る人を庶民(低いカーストの人)として指示したいとき、「かれはバラモンではない」というのは、バラモンであることが否定されただけではなく、バラモンより以外の者で、かれ(バラモン)より聞「・思・修」などが劣っている庶民であることを証明している如くである。Tarkajvalāの中に、

「にあらゆる否定」は事物の自体を否定することに  
よってそれに似たそれより他の事物の自体を肯定する  
のである。例えば、「バラモンではない」という否定  
によって、バラモンに似ていて、かれ(バラモン)よ

り他の者である非バラモンであって、苦行や聞などが  
劣っている庶民を肯定しているが如くである。(TGS,

63a6~8)

と説かれている。

他の法を引くことについて、直接と間接と状況によつて三つの引き出し方がある。第一(直接)は、「無我はある」という如くである。すなわち、「否定されるべき対象(我)が断たれることと、他の法(無我)を引くこととの両方ともが一語によって証明される。第二(間接)は、「肥えているヤジュニヤダッタは昼に食べない」という如くである。「すなわち、肥えているのであるから夜にたくさん食べるということ」意味的に説示している。この二つは、直接と間接とにおける引き出し方のそれぞれであるが、両方ともを備えているのは、「肥えているヤジュニヤダッタは昼に食べないで、痩せないでいる」という如くである。第三(状況)は、その人がクシャトリアかバラモンかのどちらかであると決まってい、区別が決まっていないとき、「かれはバラモンではない」という如くである。すなわち、自らの言葉によつて「かれがクシャトリアであることは」示されていないのである。他の法を引く仕方は、三つとして決定されているから、それらは「にあらゆる否定」であ

り、この三つのいずれをも引かないとき、それ以外は「なしの否定」である。「般若灯論釈」の中に「Avalokitavratā」によって引かれている中に、〃否定が意味的に説示されているものと、一語によって証明せしめるものと、そのように自らの言葉によって示されないものとは、「にあらざる」の否定」であり、それ以外は他（なしの否定）である。〃といわれている。従って、言葉の所説と心の対象として、他の法が間接的に引かれるときも「なしの否定」ではない。

或る人が、基体（主語）が「空性や涅槃などの否定と一緒とならずに」肯定と一緒になったとき、「なしの否定」ではない、と語るのは不合理である。何となれば、バラモンは肯定であることによって、「バラモンは酒を飲まない」という否定されるべき事柄を断つのみであることは否定されないからである。例えば、現前に有る声によって、隠れたものである「声は無常である」ということは否定されないが如くである。

7 (小川) 他人々が基体（主語）と「何が」一緒になったとき、他の法を引くというの不合理である。何となれば、「バラモンは酒を飲まない」という場合の「バラモン」という例は、他の法を引くか引かないかの基体（主語）であるが、

引かれる他の法ではないからである。

（以上は、『入中論』に対するツンカバの注釈『意趣善明』の中に類似した所説がある。拙著『空性思想の研究Ⅱ』三七二～三頁参照。）

第二【それら二つのいずれが証拠の所証であるかを考える】に二がある

- (1) 「なしの否定」が所証であると説示する
- (2) それに対する反論を断つ

(1) 「なしの否定」が所証であると説示する

——TGS. 167a2～168b5——

対論者の称える証因にも所証はあるということと四辺の生とが、過失に陥ることによって論破されることからしても、不生は証明されると Prasaṅgāpāda の中に述べられている。また、『入中論釈』の中にも、「この四つの主張が順次に語られて、道理をもって証明せんがために、いわく。」(CMA. p. 81, ll. 17～19) と説かれ、四つの主張が「なしの否定」として主張されているから、自性を否定するすべての場合に、「なしの否定」が証因の所証とされる。従って、Prasaṅgāpāda の中に、「諸々の推量は対論者の主

張を否定するだけの成果を持つものであるが故に。」(S. 34, 1. 5) と説かれているのも、自性の存在を断つことだけが論証式によって証明されるが、それより他のものである他法を証明しないという意味であるから、自性の存在を否定するけれども、「それが同時に自性の」存在しないことを証明してはいないのではない。このような諸々の種類は、自性の存在しないことを示す教証とそれを決定する心とによって、自性を断つことだけが説かれ、対象とされるが、他法を引かないというのが「なしの否定」として示されている意味である。すなわち、『四百論釈』の中に、

自性を増益する分別によって有情は束縛されていると見て、それを除くために、諸々の如来と菩薩たちは縁起と相異せずに諸々の事物に自性の存在しないことだけを示されたのである。そのようであるとき、それが要約すれば仏の教えの意味であると、かの軌範師 (Nāgārjuna) の論書によって述べられている。(PTP. Vol. 98, No. 5266, 272 a3~6 (相当))

と。また、Prasamapadā の中に、

「この世間において語られるすべては、事物として存在せず、何らのものも存在しない」と。すなわち、

作用などがはたらくことによって、「なしの否定」を語ろうとするために、事物として存在しないという意味は自性として存在しないという意味である。(相当箇所不明)

と説かれている如くである。自性の存在しないことだけが示されるという「だけ」「という語」によって、自性を断つだけではないという言葉の内容を引くことを断つが、自性の存在しないことを示すことがどうして断たれようか。同じく、道理によって自性の存在する点を否定することだけがなされるということによっても、自性を否定しただけであることにより、他なるものとしての法を証明することを断つが、しかも、自性を否定したことだけを証明するのは決して断たれないことによって、「なしの否定」として示す意味である。

さらにまた、第三のものを除いた直接的な矛盾を示すものがないときは、存在と非存在、一と多、などのどれが主張されているか、という二極論として決め付けた観察をおこなうことによる否定はないが、「それに対して、否定があるとき、直接的な矛盾である一方が否定されることは、もう一方を証明することがないときなのである。すなわち、『中観明』の中に、



相互に排除しあって存在することを特徴とする諸法は、一方を否定して他方を証明しないならば、「その法は」存在しないが故に、二つのどちらでもない「第三の」ものとして考えることも道理ではない。(PTP. Vol. 101. 209b3~4)

と。また、

或るものが断たれ何かが識別されるとき存在しないというそれら二つは、相互に排除しあって存在することを特徴としているのである。およそ相互に排除しあって存在することを特徴としているそれらは、あらゆる場合に遍充するものである。およそあらゆる場合に遍充するそれらは、他のもの(第三のもの)を除くものである。例えば、有身と非有身などの区別の如くである。(Ibid. 242b1~3)

と説かれている如くである。(以上については、拙著『空性思想の研究Ⅱ』三九五〜六頁参照。)

二つの否定の定義と自性を否定する証因とによって所証は「なしの否定」であることと、直接的な矛盾である一方が断たれるとき他方が識別され、一方が否定されるとき他方が証明されるべきことについて、プラーサンギカ中観派とスヴァータントリカ中観派とに差別があるのではない。

自性の存在が証権(量)によって断たれるとき、否定されるべき対象を断つそれは証権によって決定していると識別すべきであると言われている。すなわち、『中辺分別論』の中に「識別と証得」(IV. 9. 9)と説かれている如くである。従って、芽は自性として存在しないということが所証であるが、しかし、「芽として」識別されたものが所証ではない。識別されるすべては肯定されると主張するのは、識別の意味を知らずに語っているのである。すなわち、「そのものはこの法ではない」「そこにはこの法は存在しない」と識別する必要性はすべての所知に対してあるが故に、また、心によって否定されるべき対象が断たれて決定されるべき必要性が否定されるが故である。

「或る者が、」無自性が存在するときは、言説の証権によって有自性を否定することはできないから、無自性もまた成立しないが故に、「有自性が」道理智によって量られることになり、「それと反対に」それ(無自性)が存在しないとときは、二つの否定によって正しいものが示されるから諸事物は有自性となる。『廻諍論』の中に、

もし無自性性によって、人あって無自性を廻遮するならば、無自性が廻遮されるべき、自性性としてよく成立しよう。(26°)

と明らかに説かれている。道理智によって自性が向こう側に断たれるだけであるが、無自性は対象とされていないから証因によってもそれは証明されない、と語るならば、

教証によっても自性と我とが向こう側に断たれるだけであるが、無自性と無我とは語られるべきものとならないと語らざるを得ないから、勝義を示す一切は、了義の聖經と中観の論書によって、所説としての縁起なる、辺を離れた空性が説示されているということも、語られるべきではない。そのようであるとき、芽が諦有（真実としての存在）であることと、諦無（真実として存在しないもの）が諦成（真実として成立しているもの）であることとの両方ともを否定することはできるが、諦として存在することと存在しないこととの両方ともを否定することはできない。勝義として存在することと存在しないこともそれと同じである。

(2) それに対する反論を断つ

(a) 無自性が道理智によって存在として成立するといふ反論を断つ

(b) 無自性が道理智によって成立するとき、諦として成立するという反論を断つ

(a) 無自性が道理智によって存在として成立するといふ反論を断つ——TGS. 168D6~170a7——

次のように「対論者は考えて」、自性をもって存在しないその芽は存在すると、道理智（空性を観察する智）によって成立する必要がある。何となれば、他の証権（量）によってそれは成立しないが故に、また、道理智によって無自性が成立するが故である。道理智によって存在すると考えるときは、真実として存在するかしないかと存在であるかないかを伺察して尋求した、いずれか一つの事柄が得られるから諦有である。その如くであるとき、否定されるべき対象（所滅）である諦を否定するすべての道理にして、所滅として空であるということは、諦（真実）についても同様であるから、所滅もまた否定できないことになる、と言わば、

それについて、道理智によって、自性として成立するものは存在しないというように把握することだけ以外の、無自性は存在する等のいかなるものも把握しないから、「なしの否定」こそが量られるべきであると主張するのである。もし無自性が存在する等として把握するとき、他法が道理智の対象として引かれることによって、「にあらゆる否定」

が所証と所量となろう。従って、道理智の直接のはたらきによっては、無自性は存在として成立しない。

しかるに、もし無自性は存在すると間接的に了解されるので、それはまた道理智によって成立されるべきである、と考えるならば、そのようであるとき、「芽は無自性である」という語によっても、無自性が存在するそのことは間接的に説示される必要がある。何となれば、その語に従った心によってそれは存在すると間接的に了解されるが故である。それ故に、所滅を否定するだけでない他法が間接的に引かれるのも「にあらざる否定」であるから、「なしの否定」であることが侵害される。

さらにまた、「肥えた人は昼に食べない」というのは、肥えていることは食物を食べることが原因として成立しているのので、食べる時は昼と夜との二回に決められ、昼に食べることを断つことが直接的にあり、間接的に夜に食べるそのことが、この語句の間接的な説示であり、その心の間接的な対象であるが、しかし、それと同様な直接的な力は、「芽は無自性である」という語句と心には見られないから、間接的に了解される理由もない。そのようであるときも、中間に他の証権(量)を挟む必要はなく、道理智の力によりて「無自性は存在しない」と把握する損滅と把握の仕方

という直接的に反対である心の生じることは可能である。

その同じことによってそれは断たれるから、道理智によりて損滅は断たれるけれども、その道理智によって「直接的に」断たれたのではない。それを例えて言えば、「声は無常である」ということを証明する三つの仕方(因の三相)が決定されている証権が生じているとき、中間に他の証権を挟む必要はなく、その力によりて、「声は常住である」と把握する増益と把握の仕方という直接的に反対である心の生じることは可能であるが、しかし、「声は無常である」という前の証権の間接的に成立すること、または、「声は常住である」と把握する増益が前の証権によって「直接的に」断たれていないこと、の如くである。従って、Pīṇānavarttika の中、

声は作られたものであり、そのようなすべては無常であると、説かれているが、意味としてそれは滅の認識となる。(TGS, 239d-5)

と。「意味として」、すなわち、力によって、と述べられているが、間接的に了解することではないのに等しい。(滅の認識は、作られたもの、無常という意味の力によって了解されるのであって、作られたもの、無常ということの間接的な了解ではない、という意味である。)

もし人あって、無自性が存在するという事柄は、証権(量)によって認識されているものであり、それはまた、道理智によって成立するから、存在するという意味は、その「道理智」によって成立しているものであり、三つの仕方(因の三相)は所証の事柄でないから「先の偈文の場合と」等しくない、と言わば、それについて、言説として自証知(自己認識)を承認する中観者によっては、無自性が証権によって認識され、それを認識することが、領受する自己認識によって間接的に成立することを認めるけれども、しかし、自己認識は言説的な証権として認められるから、道理智によって成立するのではない。

Candrakīrti の主張によっても、存在するその事柄は道理智によって成立しない。何となれば、道理智によっては、真実として存在するか存在しないか、或は、真実であるか真実でないかという伺察のいずれか一つを得ることによって、それ(道理智)によって存在として得るとき、譚成となるからである。自己認識によって間接的に成立することも認められない。それではどのようにして成立するのか、と言わば、ここでは、証権(量)の定義は不虚欺であるということであることは、世間において立てられている通りに認めることにおいて、世間において改めて虚欺と不虚欺

とを區別せず、一般的に不虚欺であることにおいて証権として立てられているから、無分別の直接知覚(現量)によって引かれる第二刹那以下の知識もまた証権として認められると考えられる。それ故に、分別の証権(推量)においても直接知覚があり、第二刹那の知識の対象は、現前するものとして立てられることによって、現前するものとして不虚欺であるからである。

無自性という特徴として成立することにより、存在するか存在しないかという事柄としても、いかなる言説においても、伺察されることはないから、証因によって成立するのではない。証因に関係なく、無自性は存在しないと捉える損減を断つこともできるから、無自性が存在することは現前するのである。それ(無自性)が存在することは現前であることによって、無自性は隠れたものであっても、それは「道理智としての」証権によって成立することにおいて、無自性が存在することは現前である。例えば、一刹那は隠れたものであることによって、声と青色が現前であっても、それら両者の一刹那は隠れたものであるが如くである。

従って、存在すると理解する言説的な知識もまた、現前において不虚欺であるから直接知覚(現量)である。これによって、芽などは無自性であると道理智によって了解す

るが、芽の顕われは無自性のままに顕われたものとしてそれ（言説的な知識）によって成立することも知るべきである。

(b) 無自性が道理智によって成立するとき、諦として成立するという反論を断つ——TGS. 170a7~172a6——

ここに、芽などは無自性であるというそのことが道理智によって成立するとき、究極を伺察する道理によって堪えられるものとなると見なして、或る人は、諦として事物が存在しないことは諦として成立する（諦成）と語り、他の人々は、道理智と推量というものを各々に分けずに、前のものには対象はなく、後のものには対象があると語る。

それら両者とも不合理である。このように芽などが諦として存在するか存在しないかを伺察するのは、先に俱生によって（生まれながらに）諦として存在すると執着する在り方を述べた如くに存在するか存在しないかを伺察するのであるが、しかし、究極を伺察する道理によって堪えられるものとして存在するか存在しないかを、また、道理智によって成立するか成立しないかを伺察するのではないから、道理智によって成立するものだけが承認されるのであり、諦成のものが承認されると語る意味ではない。

もし諦という事柄が承認されなくても道理智によって成立するならば、究極を伺察する道理によって堪えられるものとして成立すべきである。何となれば、道理智によっての伺察に堪えられないとき、それ（究極を伺察する道理）によって成立することは矛盾であるからである。「と言わば、

道理智によっての伺察に堪えられるものとして〔或る事柄が〕存在するとき、諦となると考えるならば、それはまた、道理智によっての伺察に堪えられることとそれによって成立することとの両者は同じ事柄と認められるから、道理智によって成立することは諦としての事柄として認められることになることによって、どれ程のことにより諦成となるかの範囲が了解されないから、それについては、先に述べたように、諦執の基準を説示することによって、不合理であることは了解しやすい。先に芽などが諦として存在するか存在しないかを追求した後に、諦無（諦として存在しないもの）が道理智によって得られたから、さらに、諦無は諦として存在するか存在しないかを追求するとき、諦無が得られなくても、それは得られないことにはならない。先に芽などが究極を伺察する道理によって伺察に堪えられるものとして存在するか存在しないかを追求したときも、伺察に堪えられるものが得られないことにおいて、さらに、

伺察に堪えられるものとして存在しないそれが、伺察に堪えられるものとして存在するか存在しないかを追求するときも、それは得られないから、道理智によって得られるもの(空性)と、それ(道理智)によって伺察に堪えられるもの(實際には存在しないが「諦成」との両者は等しくない。従って、どれ程のものとして成立するならば諦成となる、という境目を了解することについて、所証と所量)としての「空性」は「なしの否定」であると説示して、疑いを取り除くべきである。道理智によって無自性は存在として成立すると考えることを取り除かない限り、所量は「なしの否定」であるとも証明できないのである。『般若灯論』の中に、

四辺の生はないという主張は、「なしの否定」であるとなさずに、「にあらずの否定」であるとなすとき、『般若経』の中に「色の生はないということを行ずるとき、般若波羅蜜多を行ずることにならない。」と説かれていふことと矛盾する。(TGS. Sa. 5~7に相当)

と説かれている。『般若波羅蜜多輯撰偈』の中にも、「この蘊は空であると分別するときも、菩薩は相(存在の形相)を行じ、不生に住していることを信じな。」(TGS. No. 735, 2a7)といわれ、また、「そのような「表現」は外にも多

くある。それらすべては、道理智によって無我と本性空性を捉えるのは、否定されるべき対象(所滅)の戲論を断つだけを抑えることでなく、それより他のものとして無我は存在する等の他法を引くと捉えるのであるならば、諦執の「相」を行じているのであって、般若波羅蜜多の事柄を学習しているのではない、と説いているのである。

否定されるべき対象としての戲論は「なしの否定」だけであると捉えるならば、般若波羅蜜多を行じているのであり、「相」を行じているのではないことを意図して、「それら五蘊はまた本性空性であると、相を正しく見る」といわれ、また、『入中論』の中にも、「我と我所とは空であると見て、かの修行者は解脱するのである。」(VI, 165. o~d)といわれている等、空と無我と見るべきであるとも多く説かれていることは、矛盾しないとそのように知るべきである。そうでなければ、「相を行じ、不生に住していることを信じない」と説かれているのも、不生を行じるとき、般若波羅蜜多を行じることにならないと説かれていることになるから相互に矛盾することになる。

二つの否定という点より、戲論を断つこの仕方が分けられずに、空であるか空でないか、我は存在するか存在しないか等のいずれとしても捉えずに説かれている或る經典に

迷わされて、無我の見を護ることの大きな障害となつてゐる多くの者が見られる。

さらにまた、『世間品』の中に、

これは存在しているものを否定するのである。存在していないものを把握するのではない。例えば、黒ではないと語るとき、白であると言っているのではないが如くである。(出典未詳)

と説かれているから、否定されるべき対象が否定されただけであって、それを否定したことが証因の所証となるのは不合理である、と考えるとき、それは、『般若灯論』の中に、「自性が存在することを否定しているだけであつて、事物は存在しないものであるとは語っていない」ということの証明として引かれ、『Avalokitavrata』の「復註によつても、「なしの否定」であることの証明として解釈されている。「この偈の」喩説によつても知られる。すなわち、「これは黒ではない」と言うとき、黒が否定されただけであつて、それより他の白であると言っているのではないと説かれていることにより、白であると言うことが否定されて、黒が否定されただけであるそのことが言われていないと否定することが、どうしてあろうか。同じように、無自性であるそれが「自性として」存在することを否定す

るだけであつて、それより他のものである無自性は存在するものであると把握するのではないと、述べるべきであるから、自性が存在することを否定しただけのそれが、その言葉によつて語られず、その心によつて対象とされず、証因によつて証明されないと示しているのではない。

事物は存在しないものであるとは語っていないことも、『Tarkajyāla』の中に、「地などは、勝義として、〔四〕大種の本質ではないということだけにつきるが、他の自体や事物ではないものの本質であるとは証明されない。」と説かれてゐるように、自性を断つただけでなく、無自性の本質として在るものをも証明しないという意味である。すなわち、その同じ『Tarkajyāla』の中に、「存在するものが否定されたことによつて、証明という手段によつて存在しないものの本質が証明されるとはなさないが、二辺(極論)を排除した道を示めそうとしているのである」と述べている。同じように、(以下は、拙著『空性思想の研究』三七二頁参照)、Prasamapada の中にも、

われわれは、それは存在しないとか、存在するとか、と証明しないが、他者(対論者)によつて、存在すると仮説されたものや、存在しないと仮説されたものを否定するのである。すなわち、二辺を排除して中道を

証明しようとしているが故である。(Sk. p. 303, ll. 10  
~13に相当)

と説かれているのも、対論者によって承認されている「存在する」という極論」「実在論」と「存在しない」という極論」「虚無論」との二つを排除するだけであって、それ以外の他のものを証明するのではないという意味である。しかし、二辺が否定されたことだけが証明されているのではない。

実に、二辺を除いて、中道を証明すると説かれているからである。

(紙数制限により訳註を省略したので、和訳の中で指示するように、この内容については、拙著『空性思想の研究 II』の拙訳と一致するもの、類似するものが多くあるから、それを参照されたい。和訳に当たっては、本学の専任講師白館戒雲氏の協力をえたことに謝意を表する次第である。)

(本学教授 仏教学)