

佛陀の教説と空の思想

——『中論』第二十四章「四聖諦の考察」の研究——

安 井 広 済

一 龍樹の無自性空論にたいするアビダルマ学派の非難

——空は三宝破壊の暴論である——

二 龍樹の弁明

——空は無ではなく一切の成立の根拠である——

三 アビダルマ学派の有自性論にたいする龍樹の非難

——自性の立場は誤謬であり、縁起・無自性の立場こそ合理である——

一 龍樹の無自性空論にたいするアビダルマ学派の非難

——空は三宝破壊の暴論である——

一切の存在が生滅変化の法であり、したがって、無常であり、苦であるというのは、佛教の伝統的立場である。佛教では、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜を三法印といい、一切皆苦を加えて、四法印なのであって、もし、この立場をくつがえすとすれば、佛教は成立しないであろう。ところが、『中論』の第二十四章「四聖諦の考察」を見る

と、龍樹の空の思想は、この佛教の伝統的立場をくつがえす誤った学説として非難されている。

もしも、これら一切が空(*śūnya*)であるならば、生もなく滅もなし。汝にとって四聖諦の無が結果するであろう。

(第一偈)

チャンドラキールティは「一切が空であれば、生もなく滅もなし。」という点について、次のように註釈している。もしも、これら一切が空であるとすれば、このばあいには、空なところのものは存在せず (*vacchūnyan tan naṣṭi*)、存在しないところのもの (*yacca naṣṭi taṭ*) は、現に無なるもの (*avidyamanātva*) であるから、石女の子の如く、生ぜず、また、滅しない。故に、いかなる事物の上にも、生と滅がない。

それでは、どうして「四聖諦の無が結果するか」というと、この点について、チャンドラキールティは、次のようにいっている。

どのような場合に、苦が聖諦としてありうるかといえば、「諸行に生と滅とが存在するときに」である。しかし、空性(*śūnyatva*)であることによって、何物も、生ぜず、何物も滅しないときに、苦は存在しない。ところで、苦が存在しないとき、どうして集諦があるうか。およそ原因より苦が集起し生起するとき、その愛と業と煩惱とを相とする原因は、集といわれる。しかし結果としての苦諦が存在しないとき、結果とはなれたものは、原因たるものとして不合理であるから、集も、また、存在しない。ところで、苦の捨離と再生しないことが、滅といわれる。しかし、苦が存在しないとき、何ものの滅があるうか。それ故に、苦の滅も存在しない。実に、苦が存在しないとき、滅諦も存在しない。また、苦の滅が存在しないとき、どうして、苦の滅におもむく聖八支道にしたがう道があるうか。それ故に、道諦も、また存在しない。故に、以上のように、諸存在の空性を語る場合には、四聖諦が存在しないという結果におちいる。

右にあげたチャンドラキールティの註釈によって明白であるように、龍樹の空は全くの空無とみとめられている。

「空」は、「存在しないもの」、「現に無なるもの」であり、「石女の子の如く、生ぜず、滅せず。」といわれている。したがって、全くの空無であるかぎり、生滅変化はみとめられない。生滅するところの存在が有ってこそ、生滅も成立するが、生滅するところの存在が空無であれば、生滅は成立しないからである。かくして、存在の生滅変化が成立しないかぎり、存在が無常であることも、したがって、また、存在が苦であることも成立しないであろう。すなわち、空であるかぎり、苦聖諦は成立しないのである。しかも、苦聖諦が成立しないかぎり、苦の原因となる愛と業と煩惱とを相とする集聖諦も成立せず、また、苦の捨離である滅聖諦も成立せず、苦の滅におもむく道聖諦も成立しないわけである。だから、龍樹の空の立場を非難する反対論者は、存在に自性(*svabhāva*)をみとめ、この立場にたって、存在の生滅変化を語り、無常・苦を語り、四聖諦の成立を考えるアビダルマ論者であろう。アビダルマ論者は佛陀の教説を伝統し、佛陀の言葉どおりに、生滅の法をもった無常・苦なる存在が自性として有ると考えるのであって、かような伝統的な立場にたつかぎり、龍樹の空の学説は佛陀の教説を破壊する暴論というべきなのであろう。

だから、つづいて反対論者は、次のように非難する。

四聖諦が存在しないから、知と断と証と修とが妥当しない。

(第二偈)

それら(知・断・証・修)が存在しないから、四つの聖果も存在しない。四つの果が存在しないとき、果に住する人々がなく(「四つの果に」向う人々もない。

(第三偈)

もしも、それら八大士(四向四果)がなければ、僧伽は存在しない。四聖諦が存在しないから、正法も、また、存在しない。

(第四偈)

〔正〕法と僧伽とが存在しないとき、どうして、佛陀が存在しようか。かくの如く、空性を語るとき、汝は、三宝をきづつける。

(第五偈)

また、次のようにも、反対論者は非難する。

空性を「語るとき」、果が実有であること、非法と法、および、世間にかんする一切の言説 (samyavahāra) を、汝はきづつける。

(第六偈)

チャンドラキールティの註釈によると、右の第六偈にたいしては、「もしも、これら一切が空であり、一切が存在しないなら、法と非法とは、一切の中に含まれるから、これら二つを因とする愛・非愛の果とともに、存在しない。また、作せ、煮れ、食え、立て、行け、来れという如き、一切の世間的な言説も、一切の中に含まれるから、一切法が空であるから、ありえないということになる。」といわれている。つまり、存在に自性をみとめるアビダルマ学派の立場からいうと、龍樹の空の学説は、佛・法・僧の三宝を破壊するのみならず、善業(法)・悪業(非法)に愛・非愛の果が実有であるという因果応報の道理を認めない無道德的な虚無論 (nāstika) というべきものであり、また、一切の世間にかんする言語的表現や判断すらもみとめない否定的な破壊論ともいうべきものである。

二 龍樹の弁明

——空は無ではなく一切の成立の根拠である——

反対論者は、第一偈より第六偈にいたる六偈をもって、龍樹の空の学説を以上のように非難するけれど、龍樹からいうと、空は何ら非難すべき不合理な思想ではない。第二十四章で、まず、龍樹は、第七偈より第十九偈にいたるまで、反対論者の非難に答えて、空の思想の合理性をあらわし、弁明する。

1 空は無ではない

まず、龍樹は、次のように反対論者に答えている。

ここに、われわれはいう。汝は空性における目的と、空性と、空性の意味とを知らない。それ故に、以上のよう

に、汝は「われわれを」きずつける。

(第七偈)

チャンドラキールティは右の第七偈を註釈して「汝(反対論者)は、自己の分別をもって無(nāstīva)が空性の意味(sūnyata-artha)である、かくの如く顛倒し誤想して、へもしも、これら一切が空であるならば、生もなく滅もなし」という非難を語り……空性の意味に無知であるので、空性をも知らず、また、空性における目的をも知らない。」といい、「縁起という言葉の意味こそ、空性という言葉の意味であり、無(abhāva)という言葉の意味が、空性という言葉の意味ではない。」「しかし、汝は空性の意味を無(nāstīva)であると考え、一切の戲論を寂滅することが空性における目的であるにもかかわらず、戲論の網を生長せしめ、空性の目的を知らずにいる。」といっている。つまり、反対論者は空を虚無の如く考えるけれど、空は決して存在が無いという意味でなく、存在が縁起であり、独立自存性をもたない無自性であるという意味であり価値であって、分別戲論を寂滅せしめる目的をもった生きた真実であるということであろう。

佛陀は、一切の存在が生滅の法であり無常であると説き、苦集滅道の四聖諦をはじめ、迷悟染浄のさまざまな教説を施設した。しかし、生滅するところの存在が自性として有って、この存在が無常であり苦であるのではない。存在の有の立場が反対論者の立場であるが、しかし、この存在の有の立場は、究極的な勝義の立場ではない。存在が生滅の法であり無常であるかぎり、究極の勝義の真実は空というべきである。龍樹は、このような佛陀の教説の甚深の意味を示して、さらに、次のようにいう。

諸佛の説法は二諦によって「なされる」。世間世俗諦と勝義としての諦である。

(第八偈)

かの二諦の弁別を知らないところの人々は、佛説における甚深の真実を知らない。

(第九偈)

龍樹からいえば、反対論者の立場である存在の有は、究極的な勝義の立場の真実でなく、世間的な世俗諦、すなわち、世間的な概念的理解の立場で真実とされる存在にすぎない。存在が生滅の法であり無常であるかぎり、概念的理

解をこえた空にこそ、実はその存在の勝義諦があるというべきであって、佛陀はこの二諦によって説法したとみられる。すなわち、存在の有は世俗諦の教説であり、空こそ勝義諦の教説であって、この二諦の弁別を知らない人は、佛説における真実を知らないものというべきなのである。チャンドラキールティによると、反対論者は「世尊の教説に示された二諦の弁別を不顛倒に知らず、ただ、原典のみの誦誦に専念するひと。」といわれ、文字面に執着し、内面の真実を見ない、反対論者であるアビダルマ論者の態度が指摘されている。

しかし、佛説における勝義の真実が空であるにしても、なぜ、世俗の教説があるのかというと、龍樹はこの点について、次のようにいっている。

言説(vyavahara)によらずして、勝義は示されない。勝義を了解せずして、涅槃は証悟せられない。

(第十偈)

勝義の真実が空であるにせよ、生滅の性質をもち、無常なところの存在の有が、ひとまず、世俗の言説(samvriti vyavahara)によって概念的に了解されなければ、概念的な理解をこえた勝義の空も了解されず、涅槃も了解されないであろう。佛陀が説いた五蘊、十二処、十八界、四聖諦、縁起などの教説は、すべて、かような存在の有に立った世俗の教説と見るべきであって、チャンドラキールティは、この意味を「涅槃を了解する方便として、決定して、定められるがままに、世俗(samvriti)がまず始めに、水を求めるための器の如く、是認されねばならない。」といっている。したがって、以上のような勝義・世俗の弁別を見ず、空という内面の真実を了解せずに、たんに、文字通りに空を理解すべきではない。龍樹は空の誤った悪い理解を注意して、さらに、次のようにいう。

空性が悪しく見られるとき、鈍根を破壊する。蛇が悪しく握られ、あるいは、呪術が悪しく取り扱われる如し。

(第十一偈)

それ故に、劣った人たちによって、この法の深く入りがたきことを思惟して、牟尼の心は、法を説くことを思い

とどまった。

(第十二偈)

チャンドラキールティによると、第十一偈は、勝義・世俗の弁別を見ず、空を「無」として、あるいは、「有」として執らえることの誤りを指摘したものとされており、次のようにいわれている。

空性が無(abhava)として執らえられるときは、把執者を破壊する。もしも、空性を有(bhava)として分別し、また、それ「空性」の所依である諸行の有を分別するならば、かくの如きときにも、涅槃にもむく道を邪解することになるから、空性の教説において、混乱が生ずる。それ故に、空性が有なる体として執らえられるときにも、把執者を破壊する。……大いなる財産の集りをもたらす頭宝(蛇)を執らえることによって、蛇の捕獲業者の生活がなされる。しかし、指示を除くことによって執らえられるときは、執らえる人を破壊する。また、指示どうりに呪術が取り扱われるときは、それを行う人を利する。しかし、指示を忘れてなされるときは、なす人を破壊する。かくの如く、このばあいにも、指示の如くに、空性という大いなる呪術がなされ執らえられるときは、有と無などの執着を除く中道(madhyama pratipad)によって、執らえる人を、すぐれた、老病死などの苦の火をしずめる一味なる、無余依涅槃の水の流れの雨の安楽に、結びつける。しかし、指示の如き特性とはなれて執らえられるときは、かならず、以上にかかげた道理をもって、執らえる人を破壊する。

以上のように、空性が悪しく執らえられるとき、執らえる人を破壊するから、第十二偈にいわれるように、「劣った人たちによって、この法の入りがたきことを思惟して、牟尼の心は、法を説くことを思いとどまった。」のである。これは、いわゆる佛陀の説法躊躇といわれるもので、チャンドラキールティは、次のような經典を引用している。「そのとき、世尊は、現等覚したまい、ひさしからずして、次のように考えたもうた。私によって、甚深であり、甚深の輝きをもった、究理すべからず、究理の境でない、微細であり、賢者の知によって知るべき法が証得された。たとえ、これを私が他の人々に顕示するであろうとも、他の人々は私の法を了解しないであろう。これは、私にとって

障害であり、疲労であり、心の憂鬱である。今や、私は独りはなれた閑寂処において現法楽住を獲得し住するであろう。」と。

以上、龍樹は、空にたいする非難に答え誤解を弁明し、次のようにいつている。

御身は、空性にたいして誹謗(adhivaya)をなすが、これは、われわれにとつても、ありえない。過失におちいることは、空においてありえない。

(第十三偈)

空が、縁起という意味であつて、無(abhava)の意味でなく、戲論を寂滅せしめる目的をもつた真実であり、佛陀の教説の内面に秘められた、有としても無としても執えられない不可説の絶対的な中道の真実であるとすれば、龍樹の空の立場に三宝破壊の過失はなく、誹謗はありえない。チャンドラキールティは「へもしも、これら一切が空ならば、生もなく、滅もなし。」云々(第一偈、第六偈)というのは、二諦の設定に無知であるからであり、空性と、空性の意味と、空性の目的とを如実に知らずに投げられたものであつて……、汝は空性にたいして誹謗と侮辱と拒否と反論をなすが、この誹謗は、われわれにとつてありえない。」といつている。

2 空は一切の成立の根拠である

以上、龍樹は、第七偈より第十三偈にいたる七偈をもつて、空にたいするアビダルマ学派の非難に答えてきたが、以下、第十四偈より第十九偈にいたる六偈をもつて、空こそが一切を成立せしめる合理的な立場であることを主張する。空性が妥当する(yujyate)ところに一切が妥当する。空性が妥当しないところに一切は妥当しない。

(第十四偈)

右の偈は、龍樹の空の立場を一言で示したもので、『廻諍論』の第七十偈に「かの空性が可能である(praybhū)ところには、一切の事物(artha)が可能である。空性が可能でないところには、何物も可能でない。」といわれるのに、ひ

としい。「妥当する」「可能である」というのは、「ありうる」ということであろう。反対論者は、一切が空であり、何物も生ぜず滅しないならば、四聖諦を否定し、三宝を破壊し、また、法・非法に愛・非愛の果が有るといふ因果応報の道理を否定し、一切の世間的な言説を否認するといふが、龍樹の立場からいえば、むしろ、空性が妥当するところに、これら一切が妥当し成立し可能であるといふのである。チャンドラキールティは、一切が妥当することを、次のように詳しく註釈している。

空性が妥当し、かがやき、可能である (ksamate) ところに、縁起が妥当し、縁起が妥当するところに、四聖諦が妥当する。いかにしてかといえ——縁起するものは、実に苦であるが、縁起しないものは苦ではない。しかも、かれ(縁起するもの)は、無自性たることによって空であるからである。ところで、苦があるとき、苦の集と、苦の滅と、苦の滅におもむく道とが妥当する。しかも、さらに、苦の遍知と、集の断と、滅を現証することと、道を修習することも妥当する。しかも、苦などの聖諦の遍知などがあるとき、諸果(四果)が妥当する。また、諸果があるとき、果に住する人々が妥当する。また、諸果に住する人々があるとき、果に向う人々も妥当する。果に向う人々と果に住する人々があるとき、僧伽が妥当する。四聖諦が存在するとき、正法も妥当する。正法と僧伽とがあるとき、佛陀も妥当する。したがって、また、三宝も妥当する。また、世間と出世間の一切のものが勝れて了解されることも妥当する。法と非法と、それらの果報とである善趣と惡趣と、世間的な一切の言説も妥当する。

だから、反対論者を指して、龍樹は次のようにいう。

汝は自分の過失をわれわれにめぐらしているが、馬に乗りながら、汝は馬を忘れている。

(第十五偈)

空が妥当するところに一切が妥当するとすれば、空は一切を妥当せしめ成立せしめる根拠であるといふべきである。しかし、そのかぎり、龍樹からいえば、空は、実は反対論者の立場の成立の根拠である。反対論者は、存在の縁起を

語り、生滅変化を語り、無常・苦を語り、四聖諦を語るのであるが、この反対論者の立場が、実は、空において妥当し成立するのであって、反対論者は、この自らの立場の成立の根拠を忘れて、龍樹を非難しているというべきであろう。「馬に乗りながら馬を忘れる」という比喩は、かような意味であろう。チャンドラキールティは「たとえば、或る人が、馬に乗っていることを忘れ、その馬を盗む罪で他の人を非難するように、そのように、実に、御身は、縁起を相とする空性という馬に乗りながら、非常な不注意をもって、その馬を認めずに、われわれを非難する。」と註釈している。

右のような反対論者の過失の根本は何かといえ、龍樹は次のようにいっている。

もしも、汝が自性として諸存在の有(sadbhāva)を認めるならば、かくの如きとき、汝は諸存在を因縁なきものと見る。

(第十六偈)

果と因と、作者と作具と作用と、生と滅と、果報とを、汝はきずつける。

(第十七偈)

仏教思想の根本は、存在が因縁によって生ずるという縁起説にあり、存在の無常・苦ということも、この縁起説によって説明される。しかし、反対論者のように存在に自性を認めるかぎり、縁起説は成立しない。自性をもって存在するものは、因縁を必要としない、因縁なきものであるからである。存在に自性を認めるかぎり、縁起説は自己矛盾におちいって崩壊する。瓶は土を因として成立するが、もしも、瓶が自性として存在するならば、第十七偈に註釈してチャンドラキールティは次のようにいっている。

瓶が自性として存在すると考えるならば、その自性として存在している瓶にとって、土などの因縁は何の必要があろうか。それらの因縁は無いということになる。しかし、因がなければ瓶と名づける果はありえない。そして、その果が存在しないとき、輪などの作具と、作者である陶匠と、瓶をつくる作用とが存在しないから、生と滅がない。生滅が存在しないとき、どうして果報があろうか。それ故に、有自性(sasvabhāva)を認めるときは、果な

どの一切を汝はききつづける。故に、有自性を認めるとき、一切が妥当しない。しかし、存在の自性の空性の論者であるわれわれにとって、これら一切はありうるのである。

このチャンドラキールティの註釈によって、龍樹の無自性空の立場は明らかである。龍樹は、現実に存在するものを、たとえば、瓶を、すでに成立した自性としての存在としてとらえない。すでに成立した自性をもった存在としてとらえると、その存在の成立の条件となり因縁となるものは不必要であり、存在が因縁によって生成する具体的事実が見失われるからである。龍樹は存在をすでに成立したものととして抽象的に固定的にとらえずに、存在が因縁によって生成する事実を具体的に主體的にとらえようとする。これが、龍樹の無自性空論の立場である。龍樹からいえば、かような空の立場においてのみ、一切は成立すると認められるのである。

「反対論者は、佛陀の縁起説を伝統しながら、自性の立場にたっているといっている。しかし、右の第十六偈のように、自性の立場にたつかぎり、縁起は成りたない。縁起であるかぎり、空であるべきであり、空においてこそ、縁起が成立し、一切が妥当する。龍樹は、このような意味で、空の真義を示して、次のようにいう。

縁起ということ、そのことを、われわれは空性という。これ(空性)は、因縁によっての仮名の施設であり、「それ故に」、これ(空性)は、実に、中道である。

(第十八偈)

右の偈は、中国の三論宗において「三是一偈」といわれ、天台宗においては「三諦偈」といわれる重要な偈であるが、言葉が簡単なため、理解に異論があり、嘉祥大師の『中論疏』を見ると「この一偈を釈するに多種の形勢あり。」といわれている。しかし、直前の第十七偈の続きとして考察するかぎり、まず、「縁起ということ、そのことを、われわれは空性という」という前句は、存在の自性を認めて縁起を理解する反対論者の誤りを指摘し、縁起が勝義として無自性空の意味であることを示したものと解される。したがって、この前句には、空性が自性の有を否定した「非有」であるという意味がある。次に、「これ(空性)は、因縁によっての仮名の施設であり、「それ故に」、これ(空性)

は、実に、中道である」という後句は、空性が概念的に施設された仮名世俗の存在に意味される真実であり、単なる無ではなく、「非無」であり、したがって、前句と後句とで、空性が非有非無の中道であることを語るものと考えられる。先の第七偈のチャンドラキールティの註釈によると、空性という意味が、無の意味でなく、縁起という意味であることが示されているから、前句に空性の「非無」の意味を見、後句に空性の「非有」の意味を見れないこともないが、直前の第十七偈との関係から見ると、以上のように解するのが自然であろう。

チャンドラキールティは、前句について「因縁に觀待して芽や識などが生起する縁起ということとは、自性をもっての生でなく、存在が自性をもって不生であること、これが、空性である。」といい、後句について「輪などの車の部分によって車が概念的に施設される (prajñaptartha) とき、その車の自らの部分によっての概念的な仮名の施設 (prajñapti・世俗)、これは、自性をもって不生であり、空性である。」といい、「自性として不生なるものには有たることがない。また、自性として不生なるものには、滅することがないから、無たることがない。故に、有と無との二辺をはなれるから、自性をもって不生であることを相とする空性は、中道 (madhyamā pratipad) であり、中道 (madhyano mārga) であるといわれる。故に、空性と、因縁によっての仮名の施設と、中道と、これらは、縁起の差別的名称である。」といている。

なお、右の第十八偈では、存在が因縁によって概念的に施設される (upādānam upādāya prajñapti) という表現が用いられるが、この表現は縁起ということの内容を示した言葉であって、縁起ということに変わりはない。しかし、この言葉は、空性がわれわれの概念的な分別世俗の世界の空性であることを示した重要な言葉である。縁起ということとは、われわれが概念的に分別し把握し施設している現実の存在が、その存在を成り立たしめる因縁 (upādāna 質料因) によって有る、逆にいえば、因縁によらなければありえない仮名、無自性・不生・空ということであり、したがって、この空性は、たんに肯定的に有として考うべきものでなく、たんに否定的に無として考うべきものでもない。

この空性こそ、まさに、われわれの人生の中の考察であり、真実の觀察であるというべきである。中道とは、『宝積經』によると如実なる觀察(Pratyavekṣā)といわれており、絶対的な如実なる精神的志向の道なのである。

龍樹は、反対論者の非難にたいする答弁をおわるにあたり、さらに、次のようにいつている。

縁起しない如何なる法も存在しない。それ故に、空でない如何なる法も存在しない。(第十九偈)

龍樹の空の学説は、佛教思想の根本を縁起に見、この縁起を空において見るところにある。存在が有って縁起するのではなく、縁起するが故に存在が空であるというのが、彼れの学説の特色である。彼れは、あくまで、縁起の真実を追求し、かような空において佛教の真実をあらためて見直そうとする。

三 アビダルマ学派の有自性論にたいする龍樹の非難

——自性の立場は誤謬であり、縁起・無自性の立場こそ合理である——

龍樹は、第二十偈より第三十九偈にいたるまで、存在に自性をみとめて、四聖諦の成立を語るアビダルマ学派の有自性論の誤謬を詳細に分析して指摘している。

まず、龍樹は次のようにいつている。

もしも、これら一切が空でないならば、生もなく、滅もなし。汝にとって、四聖諦の無が結果するであろう。

(第二十偈)

右の第二十偈は、第一偈にかかげた「もしも、これら一切が空であるならば、生もなく滅もなし。汝にとって、四聖諦の無が結果する。」という反対論者の非難にたいする反論であって、龍樹からいえば、存在に自性を認める不空(有)の立場にたつかぎり、実は、存在の生滅変化はみとめられない。それ自身で成立した自性をもった存在は、第十七偈に指摘したように、因縁なきものであり、因縁を必要としないものであり、因縁によって生滅する事実とは無関

係な静止した存在にはかならないからである。かくして、存在が因縁によって生滅する事実と無関係な存在であるかぎり、苦・集・滅・道の四聖諦は成立しない。龍樹は、これを具体的に指摘して、次のようにいう。

「存在が」縁起しないとき、どうして、苦が存在しようか。実に、無常なるものが苦なるものであると説かれて
いる。かれ(苦)は自性的なるものにおいては存在しない。
(第二十一偈)

「苦が」自性として現に存在するときに、どうして、さらに「その苦を」集起しようか。それ故に、「苦の」空
性をきづつけるときは、集は存在しない。
(第二十二偈)

「苦が」自性として現に存在するときに、滅は存在しない。「苦の」自性が恒存する(paryavasthāna)から、汝は、
滅をきづつける。
(第二十三偈)

「八聖」道に自性が有るときは、修習はありえない。もしも、この道が修習されるなら、汝にとって、自性は存
在しない。
(第二十四偈)

苦と集と滅とが存在しないとき、苦の滅のために、いかなる道がえられようか。

(第二十五偈)

存在が因縁によって生滅する事実と無関係な自性をもった存在であるかぎり、その存在は無常でなく、苦ではない。
もし、かりに苦なる存在が自性として有るとすれば、すでに苦は存在するわけであり、苦の集起という事実が説明で
きなくなるであろう。また、苦なる存在が自性として有るかぎり、苦なる存在が恒存し、滅ということがない。チャ
ンドラキールティは「苦なる自性が同じ状態にとどまっているから(an-apāyitva)」といている。また、有自性論
の立場にたつかぎり、八聖道はすでに成立した自性をもった存在であるということになるが、八聖道は修習されるこ
とによって始めてその具体的な存在の意義をもつのであって、自性として成立した八聖道の如きは抽象的な觀念にす
ぎない。チャンドラキールティは「八聖道が有自性のものとして考えられるならば、その修習は何の必要があろう
か」と註釈している。だから、八聖道が修習されるとすれば、自性が有ってはならぬであろう。チャンドラキールテ

いは、「所作性の故に」(kāryatvāt)と云っている。すなわち、八聖道の修習を認めるかぎり、八聖道は、それ自身ですでに成立した自性的な存在であるべきでなく、修習されることを待って始めて成立の意義をもつ、独立自存性のない所作性のものであり、無自性でなければならない。要するに、八聖道が八聖道として成立するのは、修習され実践されるという条件を待ち因縁を待たねばならないのであって、龍樹は、あくまで存在をすでに成立したものとしてみとらえずに、八聖道が成立する具体的な主体的事実をとらえようとする。ここに、龍樹の縁起・無自性空論の特色があり、この立場から龍樹は反対論者の誤謬を指摘するのである。

さらに、つづいて龍樹は、次のようにいっている。

もしも、「苦が」知られない自性としての存在ならば、どうして、それ(苦)の知があろうか。実に、自性は固定している(samavasthita)ではないか。

(第二十六偈)

また、汝にとって、断と証と修と、四つの果も、知の如くにありえない。

(第二十七偈)

自性として証得されない果を、どうして証得することができようか。自性を固執するから(parigriṇātān)。

(第二十八偈)

「四つの」果が存在しなければ、果に住する人々がなく、また、「四つの」果に向う人々もない。もしも、それから八大土がなければ、僧伽は存在しない。

(第二十九偈)

四聖諦が存在しないから、正法も、また存在しない。正法と僧伽とが存在しないとき、どうして、佛陀が存在しようか。

(第三十偈)

常識的というと、苦を苦諦として知るということは、苦として知られない存在が自性をもって存在し、この存在が後から苦として知られ自覚されることであると考えられる。アビダルマ佛教の自性の立場は、このような常識的立場ともいえる。しかし、苦として知られない存在が自性をもって固定しているかぎり、あくまで、それは自性をもって

存在しつづけるわけであり、苦として知られる存在に変化することはない。チャンドラキールティは「自性は世間において固定されるとき他の状態(変異性、*anyathāva*)にならない」と註釈している。しかし、苦は苦なる存在として明らかに自覚され知られる状態へ変異する意味をもつものでなければならぬ。かような意味からいえば、苦は固定した自性的存在であるべきでなく、他の状態へ変化するような動的な意味をもった存在であり、他となることによって存在する縁起的・相対的な無自性空の存在というべきであろう。龍樹は第二十六偈において、このような立場から反対論者を非難するのである。

第二十七偈、第二十八偈も同様の論理によって理解される。第二十七偈についてチャンドラキールティは「自性としていまだ断ぜられない自性である集の後よりの断はありえない。滅せずと同じ状態にとどまっているから(*an-apayitva*)である。同じく、修と証とにたいしても、このことが適用される。」といい、また、「自性として知られない苦の知られることがありえないように、自性として存在しない預流果が後から存在することはありえない。預流果の如く、一來、不還、阿羅漢果がありえないことも知るべし。」と註釈している。このチャンドラキールティの註釈によって了解されるように、龍樹は、苦として知られない苦が自性として存在し、それが後から苦として知られるとか、あるいは、いまだ断ぜられない煩惱(集)が自性として存在し、それが後から断ぜられるとか、あるいは、いまだ証せられない涅槃(滅)が自性として存在し、それが後から証せられるとか、あるいは、いまだ修せられない八聖道が自性として存在し、それが後から修せられるとか、あるいは、自性としていまだ存在しない預流果や一來果や不還果や阿羅漢果が、後から自性として存在するようになるというように、知・断・証・修、あるいは、預流・一來・不還・羅漢の果など、それらを自性の次元で考えようとしな。自性の次元でそれらを考えるかぎり、自性(*svabhāva*)は、固定したもの(*samavasthita*)であり、他の状態になること(*anyathāva* 変異性)のないものであり、滅せずに同じ状態にとどまるもの(*an-apayitva*)であるから、苦が苦として知られる状態になることも、煩惱の集が断ぜられる

状態になることも、あるいは、涅槃の滅が証せられる状態になることも、八聖道が修せられる状態になることも、あるいは、預流・一來・不還・羅漢の果が証得される状態になることも、すべて、考えられなくなってくる。だから、苦は、苦として知られる状態になるところに始めてその存在性をもつような、煩惱の集は、断ぜられる状態になるところに、八聖道は、修せられる状態になるところに、預流・一來・不還・羅漢の果は、証得される状態になるところに、それぞれ、始めてその存在性をもつような、相対的な無自性の存在でなければならぬ。それが、龍樹の立場である。したがって、龍樹の無自性空の立場は、苦・集・滅・道・預流・一來・不還・羅漢など、それらを観念的に想定された抽象的な不変の存在としてとりあつかわず、あくまでそれらを実践の事実に即して主体的に具体的にとらえようとする立場であることができる。龍樹は、このような立場から反対論者を非難するのである。

さらに、龍樹は論破をつづけている。

汝にとって、佛は菩提によらずでもあることにおちいり、また、汝にとって、菩提は佛によらずでもあることにおちいる。

(第三十一偈)

汝にとって、自性として非佛なるものは、その人は、「菩薩行において」菩提のために精進しても、菩薩行において菩提に到達しないであろう。

(第三十二偈)

常識的にいうと、菩提は佛がもっている菩提であって、佛と菩提とは別個の自性をもった存在の如く考えられる。しかし、佛は菩提により、菩提は佛によって、それぞれその存在の意義をもつのであって、佛と菩提とを別個の存在の如く考えるのは、抽象的な分析的思弁であって、具体的な実相をとらえるものではない。あるいは、常識的にいうと、非佛の自性の人があって、その人が菩薩行を実践し、菩提を獲得するのであると考えられる。しかし、非佛の自性の人と菩提という二つの概念を抽象的に考えるかぎり、非佛の自性の人は、どこまでも非佛の自性の人であって、菩提ではない。非佛の自性の人が菩提を獲得するのは、非佛の自性の人と菩提という二つの概念をこえた具体的な実

踐の場においてでなければならない。龍樹の無自性空論は、かような実践の場を示そうとするのであろう。

龍樹は、反対論者が「空性を「語るべき」とき」、果が実有であること、非法と法、および、世間的な一切の言説 (saṃvṛtyavahāra) を、汝はききつづける。」(第六偈) といった非難にたいしては、次のように論駁している。

法、あるいは、非法を決して作さないであろう。どうして不空なるもの (asamvṛtya) に所作があるうか。自性は作されないからである。

(第三十三偈)

法と非法となくとも、果が汝にとって存在し、法と非法とを因とする果が、汝にとって存在しない。

(第三十四偈)

法と非法とを因とする果が、もし、汝にとって存在するならば、「そのかぎり」、法と非法とより生じた果は、汝にとって、どうして、不空であろうか。

(第三十五偈)

汝が、縁起である空性を害するとき、汝は、世間的な一切の言説を害する。

(第三十六偈)

空性を害するときは、何らの所作 (kartavya) もなく、作動されない作用 (kriyā) が存在し、作しつつない作者が存在するであろう。

(第三十七偈)

自性があるとき、世間は種々の状態をはなれ、不生不滅であり不変化であろう。

(第三十八偈)

もしも、不空であるならば、一切の煩惱を断ずること、未得〔の果〕を得ること、苦の滅尽をなすということが、存在しない。

(第三十九偈)

反対論者は、第六偈に見られるように、龍樹の無自性空論が、法 (善業)・非法 (悪業) に愛・非愛の果が実有であるという因果応報の道理を認めない、無道德的な *nāstika* であり、また、一切の世間にかんする言語的表現や判断すらも認めない否定的な破壊論であるかの如く非難する。しかし、龍樹からいえば、第三十三偈以下に見られるように、事態は全く逆である。有自性論の立場にたつかぎり、法と非法とが自性として存在するということになるが、しかし、

法と非法とが自性として存在して、それが作されるのではない。自性として有る法・非法の存在は、作されずとも存在する、作されることとは無関係な、なされる以前の抽象的な存在にすぎない。善・悪の存在は、かような抽象的な觀念的存在でなく、作されることによって始めてその存在の意義をもつところの、縁起的であり、無自性である所作性のものでなければならぬ。有自性論は善惡の行為の具體的な事実を見忘れていたのであって、むしろ、有自性論の立場こそ、善・悪（法・非法）を否定し、因果応報の道理を認めない謬論というべきである。要するに、有自性論にたったアビダルマ学派の人々は、法・非法の因と愛・非愛の果とを、それぞれ定義づけ、それらの存在の自性を考える。しかし、それらが、自性としての独立自存の存在であるかぎり、第三十四偈にいうように、因果関係は成立しない。法・非法を因として愛・非愛の果があり、愛・非愛の果があつて始めて法・非法も因たる具體的な意義をもつのである。因と果は、相關的・縁起的であり、自性をもってそれ自身で成立する不空なるものではない。善・悪の因より愛・非愛の果がいつる業因果の事實は、有自性論の立場で分別すべきでなく、無自性空の立場において始めて成立する。

また、有自性論の立場にたつとき、法・非法や愛・非愛の果が成立しないのみならず、世間にかんする一切の言語的表現や判断すらも害することになる。第三十七偈、第三十八偈にいうように、自性は、ものの作用とは関係のない、生ずることも滅することもない、固定した抽象的な不変の存在であり、自性の立場では、存在の行為や變化の事實を説明することができないからである。

したがって、また、自性の立場にたつかぎり、苦を滅し、集を断じ、道を修し、滅の果をうるという、出世間にかんする説明 (vyavahāra) も不可能になることはいうまでもない。チャンドラキールティは第三十九偈に註釈して「もしも、これら一切が不空であり有自性のものならば、未得なるものは未得なるものである。それ故に、未得の果をうることはないであろう。また、苦の滅尽の行為が前になかったのであるから、現在もまた、ないであろう。また、一

切の煩惱を断することが前になかったのであるから、後からも、断することはないであろう。故に、有自性論を認めるときは、これらはすべて不合理である。」といっている。龍樹の無自性空の立場が、煩惱や証果の存在を固定的に考えず、煩惱は断ぜられることによってあり、証果は獲得されることによってあるものとして、それらの存在を縁起の道理の下に具体的にとらえようとするものであることは、すでに、先にもうかがったところである。

龍樹は、以上をもつて論破をおわり、最終の第四十偈において、次のようにいっている。

縁起を見るところのものは、かれは、苦と集と滅と道とを見る。

(第四十偈)

龍樹は、自性もっている論理的矛盾をあくまで追及し、縁起の道理の下にすべての成立を見ようとする。自性は、われわれの思惟や言葉の世界の約束として想定せざるをえない存在であるが、苦・集・滅・道も、苦を滅し、集を断じ、道を修して、証果をうるのも、すべて、縁起において成立する言葉や定義をこえた具体的な事実であって、自性の立場で抽象化して眺めるべきではない。自性の立場にたった定義や説明は形骸にすぎない。佛陀の教説は、縁起の道理の下にながめられるべきであり、無自性にして空なる実践的事実においてながめられねばならない。龍樹は、そこにはじめて、佛陀の教説に直参する所以ありとするのであろう。

——完——