

Title	「言明」と「否定」：無自性と空をめぐる論争
Sub Title	Statement' and 'negation' : disputation on naiḥsvābhāvya or śūnyatā of entities
Author	齋藤, 直樹(Saito, Naoki)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2008
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・文化・コミュニケーション (Language, culture and communication). No.40 (2008. ) ,p.267- 297
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20081220-0267">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20081220-0267</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 「言明」と「否定」

——無自性と空をめぐる論争——

齋 藤 直 樹

『論争を遮止する論』(Skt. *Vigrahavyāvartanī*, Tib., *rTsoḍ pa bzlog pa*, Chin. 『廻諍論』。以下簡便のため『廻諍論』とする)<sup>1)</sup>において、龍樹 (Nāgārjuna ca. 150–250 A.D.)<sup>2)</sup> は「すべてのモノ (bhāva)<sup>3)</sup> は自性をもたないがゆえに空である<sup>4)</sup>」という「言明」(vacana) にたいして、論敵から投げかけられるであろうもろもろの論難を、みずからの「ことば

---

1) *vigraha* は「闘争, 論争」(Tib., *rtsod pa*, Chin. 諍) のほかに一般的な「分割, 区分」あるいは文法上の「(語の) 孤立, 独立」もしくは「(語の) 分解」という意味をもつ。これらの意味のどれもがこの著作の意図に密接にかかわるとおもわれる。*vyāvartanī* は「排除, 除去, 除外, 遮断, 阻止, 抑止するもの」。「遮止」は梶山 (1974) による遮断と阻止または抑止とを混合した造語かとおもわれるが、このテキストの内容にはよく適合する。他の翻訳例として、FRAUWALLNER (1994) “Abwehlerin” 「防衛するもの, 阻止するもの」がある。おもに参照したサンスクリット校訂テキストは J(OHNSTON)/K(UNST) である。必要に応じて M(OOKERIEE) を参照した。なお Y(ONEZAWA) も適宜確認した。Y は校訂テキストではなく、チベットの無頭文字 (*dbu med*) でしるされた写本からの転写である。梵文原典からの全文の翻訳として BHATTACHARYA 1978, p. 95–138 の英訳と梶山 1974, p. 133–184 の和訳、抄訳として FRAUWALLNER 1994, p. 200–204 の独訳がある。

2) 龍樹、すなわち『中論』(*Mūlamadhyamakārikā*) を著したとされる学匠への『廻諍論』の帰属性に疑問の余地がないわけではないが、写本の奥書の記載を無効とするだけの確実な証拠もいまのところ見いだされていないことにかんがみて、われわれは、あくまでも便宜的、暫定的にはあるが、『廻諍論』を龍樹の著作の一つとしてあつかう。

3) *bhāva* を一義的に規定することは困難である。われわれはいまのところ、その概念をそれが現れる文脈に応じて、つねに暫定的に捉えうるのみである。思想的背景の違い、あるいはそれが使用される文脈によって、その概念の意味が、しばしばおおきくなるからである。したがって、われわれがそれにあたえる「モノ」という訳語も、なんら確定的なものではない。われわれはその訳語を、*bhāva* がもつ「存在するもの, 事物, 事象」という側面を代表するものとして採用している。したがって、*bhāva* の「生成, 存在, 状態, 性質, 関係」という側面が強調されるべき文脈においては、その都度「モノ」以外の適切な訳語があたえられなければならない。

4) Cf. J/K p. 42/55: *sarvabhāvā api niḥsvabhāvatvāc chūnyā iti*.

(言明)」によって「否定」(pratiṣedha, nivṛtti, vyāvartana) し、その教理を擁護しようとするところみる<sup>5)</sup>。

モノの無自性と空性についての言明を端緒として開始される二十詩節とそれらについての注釈は、龍樹によって想定された、その言明が虚偽であることをあきらかにしようとする、論敵からの論難からなる。さらに、それらの論難の一々にたいする龍樹の反論が、第21偈から第69偈とそれらへの自注によって展開される。

『廻諍論』の全体は、議論における中心的関心の推移に応じて、以下にしめすような四つの節に概略的に区分されうる。なお、以下でもちいられる「無自性言明」(もしくは「空性言明」)は、「すべてのモノは無自性(あるいは空)である」を代替する用語であることに留意されたい。

1. 第1-3偈と第21-28偈: 無自性言明による否定
2. 第4-6偈と第29-51偈: 認識 (pramāṇa) 成立の諸要因
3. 第7-8偈と第52-56偈: 善悪の自性 (svabhāva)
4. 第9-20偈と第57-69偈: 否定の構図とことばの働き

『廻諍論』の文脈を内容的に区分するしかたは、上記のものが唯一のものでも最終的なものでもない。テキストに書かれた順序を踏襲する必要はかならずしもないし、文脈の解釈はほかにも十分可能であるから、上記とはことなる論題が抽出されることになんらの障害もない。うえの区分は、しかし、『廻諍論』の構成にかんするいくつかの解釈のなかの一つの選択肢として、以下の論述に一定の枠組みをあたえるものである。

目下の考察の課題は、上記の区分のうちの1にふくまれる詩節ならびに注釈の原典をできるかぎりきめこまかく読解することによって、そこでなされる議論における「無自性言明」と「否定」との関係を明確に捉えることである。無自性言明にかかわる否定をめぐる議論と、他の節でなされる、モノの实在性と自性の身分をめぐる一連の議論はたがいに緊密に絡みあっている。両者はけっして明確に切り分けられるものではないこと

---

5) 『廻諍論』の最後の詩節にいう。ib., p. 84: prabhavati ca śūnyateyaṃ yasya prabhavanti tasya sarvārthāḥ/ prabhavati na tasya kiṃ cin na prabhavati śūnyatā yasya// 70 // 「この空性が体現されるものあって [こそ]、あらゆる利が体現される。空性が体現されないものあっては、[しかし、] いかなるものも体現されない。」ただし、ib., p. 85: kiṃ cic chakyaṃ vacanenopadeṣṭum. 「ことば(言明)によってはわずかばかりのことが教示されうるのみである」という留保をもって。

を十分考慮にいれつつも、『廻諍論』の作者が擁護しようとする無自性言明についての妥当な解釈の一つの側面にも近づくための段取りとして、ここではまずとくに「言明」と「否定」にかかわる龍樹の叙述を考察の主要な対象として取りあげることにしたい<sup>6)</sup>。

1

以下、論述を組みたてていくうえで、はじめにまず論敵からの論難の諸論拠ないし前提的了解をあきらかにし（以降、文脈上とくに必要のないかぎり、龍樹によって想定されたものであっても、たんに論敵あるいは論難とよぶ）、それらをふまえながら、ついで龍樹による反論を検討する、という手順をとる。

『廻諍論』第1偈への注釈のなかで龍樹は、すべてのモノの自性、たとえば芽の自性は、その因 (hetu, 主因) もしくは種のうちにも、その縁 (pratyaya, 副因) もしくは地水火風などのうちのどれにも、それらの集合 (sāmagrī) のうちにも、またそれらとはまったく独立 (prthag eva) にも存在しないがゆえに、すべてのモノは無自性であり、それゆえ空であるという<sup>7)</sup>、いわば冒頭陳述をなす。モノの自性が因などのうちにあらず、しかも

6) 『廻諍論』のなかで「否定 (する)」と訳しうる語は vyāvṛt, (vi) niṣvṛt そして pratiṣidh の三つ動詞の活用形とそれぞれの派生語である。しかし、『廻諍論』におけるそれらの語にかんして、特筆すべき意味上の差異はないとおもわれる (注9参照)。あるいは、用法上の諸条件からそれらの語の区別を指摘することができるかもしれないが、それによってえられるであろう結論は、それらの概念の相違が龍樹の思想を解明するうえでの重要な鍵となるのでないかぎり、かならずしも今回の考察の関心の中心にない。また、pratiṣedha にかんしては、paryudāsa (否定される名辞以外の名辞の肯定を含意する否定、たとえば「牛はいない (が、馬はいる)」) と prasajya (たんに否定の否定だけを含意から排除する否定、たとえば「牛はいない (つまり、牛がいるということはない)」) という、否定命題の含意の相違による二種を区別する解釈がおこなわれ、そのうち、とくに prasajya は、中観派の文献のなかでも自説を論証するための重要な概念として取りあげられることがある (Cf. 梶山 1966, pp. 432-433; 江島 1980, pp. 119-125)。『廻諍論』の作者がその区分法にまったく言及していないこと、また、実際『廻諍論』における議論がそのような区分をかならずしも必要としない領域で展開されていることにかんがみ、われわれは『廻諍論』における「否定」の概念を、とくにその区分法にてらして考察するにはおよばないとかんがえる。とくに paryudāsa あるいは prasajya-pratiṣedha の命題への適用の是非にかんして OETKE 1996, pp. 177-184 (とりわけ注 25) を参照。

7) Cf. J/K p. 42: na hi bīje hetubhūte 'ñkuro 'sti. na pṛthivyaptejovāyavādinām ekaikasmin pratyayasamjñite. na pratyayeṣu samagreṣu. na hetupratyayasāmagryām. na hetupratyaya-vinirmuktaḥ pṛthag eva ca.

なお、因と縁にかんするこの見方は、『中論』のつぎの箇所にしめされる龍樹の思考に近似する。

それ自身で独立してあることもないというこの論拠の妥当性にたいして、異議をとなえる余地は十分にありえよう<sup>8)</sup>。しかし、『廻諍論』の作者が想定する論敵は、『廻諍論』全体をとおして、この議論を問題視する態度をしめしていない。よって、目下の考察においても、問題の可能性を示唆するにとどめ、『廻諍論』の作者の叙述にしたがって議論の焦点をしぼっていくことにする。

## 1. 1

論戦は論敵からのつぎのような非難をもって開始される。

「もし [きみ (すなわち龍樹) がいうとおりに] いかなるモノにもいかなるばあいでも自性が見いだされないならば、きみの [その] 言明 (vacana) も無自性であり、[したがって、すべてのモノの] 自性を否定することはできない。」(第1偈)<sup>9)</sup>

MMK 1.11-12 (PP pp. 87-88): na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣv asti tatphalaṃ (PP: tat phalaṃ. cf. ОЕТКЕ 2001, p. 54) / pratyayebhyaḥ katham tac ca bhaven na pratyayeṣu yat// 11 // athāsad api tat tebhyaḥ [pratyayebhyaḥ pravartate/] [apratyayebhyo 'pi kasmān nābhi]pravartate phalaṃ// 12 // 「また、個々のあるいは集合的な縁のなかにそれらの結果は存在しない。しかし、縁のなかに存在しないものが、どうして縁から生じえようか。それとも、[ある結果] が [それを生じさせる諸縁のなかに] 存在しないにもかかわらず、その [結果] はそれらの縁から生じる [としてみよう]。しかし、それでは、なぜ、[その] 結果は非縁からも [同様に] 生じないのか。」

8) ここは、龍樹が捉えていた自性という概念の一端をしめしている、重要な箇所ではあるけれど、自性の意味の説明として十分といえるものではない。なお、『中論』において龍樹は、なんらかの条件のもとで、自性 svabhāva をモノ bhāva にそなわる恒常不変のあるもの——龍樹はその存在をみとめないが——として捉えているようにみえる。Cf. MMK 15, 2 (PP p. 261/262): svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham/ akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca// 「しかも、一体どうして自性が作られたものでありえようか。自性とは人為的でなく、かつ他のものを必要としないものであるというのに。」MMK 15, 9 (PP p. 271/272): prakṛtau kasya cāsatyām anyathātvaṃ bhaviṣyati/ prakṛtau kasya ca satyām anyathātvaṃ bhaviṣyati// 「また、本性 (= 自性) が存在しないならば、なににおいて変化がありうるのか。本性が存在するならば、なににおいて変化がありうるのか。」本性 (prakṛti) と自性 (svabhāva) との同定は月称 (Candrakīrti ca. 600-650) の注釈による。PP p. 272: kasyedāniṃ prakṛtyā svabhāvena vidyamānasya vartamāna syaivānyathātvaṃ bhaviṣyati. 「ここで、本性として、[すなわち] 自性として存在する、[あるいは] 現存するいかなるものにおいて、変化がありえようか。」

9) J/K p. 42/55: sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaś cet/ tvadvacanam asvabhāvaṃ na nivartayituṃ svabhāvaṃ alam// 1 // 第30偈で nivartayeyam が pravartayeyam 「(わたしは) 肯定する」の対語として現れていることをふまえれば、nivṛt とその派生語を原則的に「否定(する)」と訳すことになんら支障はない。また、「すべてのモノの自性を否定することはできない」

論敵の発言「きみの〔その〕言明も無自性である」が、無自性言明または空性言明<sup>10)</sup>は「すべてのモノ」にふくまれるから、それ自身一つのモノであるにちがいない、という前提からなされていることはいうまでもない<sup>11)</sup>。論敵はそれにつづけて、「その言明は〔すべてのモノの〕自性を否定することはできない」という。

さて、龍樹の立言「いかなるモノにも自性はない」あるいは「すべてのモノは自性をもたない」は、いうまでもなく、モノに自性が存在すること、あるいはモノが自性をもつという事態を否定する文である。しかるに、論敵は、この文自体を一つの「言明」(vacana)とよばれる「モノ」(bhāva)の一つとして捉えたうえで、それが「自性」を「否定することはできない」といつている。つまり、否定を表す言明であれば、当然その言明がなんらかの否定をなすであろう、と論敵はかんがえる。しかし、そうであれば、論敵は、その文がかたろうとしている否定がどうであれ、「モノ」たるその「言明」が、それが表そうとする否定とは別のなんらかの「否定」をなそうとして、それができないとでもいおうとしているのだろうか。言いかえれば、その文がいかなる事態の否定を写しだしているのかとはかかわりなく、「モノ」としての「言明」が「自性」なるもの（自性はモノに包摂される概念ではない。注8参照）を「否定」しえないということを、論敵は主張しているのだろうか。

つまり、つぎのことがいえる。論敵は龍樹の立言の意味、すなわちその命題の真偽の条件をまったく意に介することなく、その立言をまっさきに「言明」と名付けられるモノの一つとして捉えた。物象化されたその「言明」は——それ自身が無自性であれ有自性であれ——、主語と述語からなる文あるいは命題としての在りかたを捨象されているから、当

---

という表現が、注釈では、sarvabhāvasvabhāvavyāvartanam aśakyam kartum あるいは na śakyāḥ sarvabhāvasvabhāvapratīṣedhaḥ kartum と言いかえられている。すくなくともこれらの用例における nivartayitum, vyāvartana と pratīṣedha のあいだに意味上の差異はみとめられない。

10) 龍樹による冒頭陳述の直後につづく注釈に目を移せば、論敵の発言のなかで、無自性言明が「すべてのモノは空であるというきみ（龍樹）の言明」と言いかえられ、その空なる言明もまた空である、といわれている。ib., p. 42: tavāpi vacanaṃ yad etac chūnyāḥ sarvabhāvā itī tad api śūnyam. つまり、すくなくとも論敵が立てる目下の議論においては、「すべてのモノは自性をもたない」という言明と「すべてのモノは空である」という言明（空性言明）が同等の言明としてあつかわれてよく、したがって、無自性と空という二つの概念もまた、相互に代替可能なものとして捉えられてよいということが示唆されている。

11) 後述するように、龍樹はみづからの言明自身が一つのモノであり、したがって無自性、すなわち空であることを明確にみとめている、というより、むしろ、そのことを前提として反論を展開していく。

然、もはや否定文でも肯定文でもない。対象そのものは否定でも肯定でもないからである。このように、龍樹の立言から意味を剥ぎとったうえで、論敵は、あらたに、その「言明」による「否定」の可能性をとうている。言いかえれば、論敵が第1偈でいっている「否定」は、無自性言明の一部をなす論理的要素ではなく、「無自性言明」という一つのモノによってなされうる別の「否定」である、ということである<sup>12)</sup>。

第1偈の分析からえられた上述の視点をふまえたうえで、テキストのさきを読みといていくことにしよう。この視点、簡潔に言えば、無自性言明にふくまれる論理的要因としての否定と無自性言明によるなんらかの否定との区別は、おそらく、考察と論述をすすめていくうえで、不要な混乱や困惑を回避するのに役立つであろう。

## 1.2

無自性言明あるいは空性言明による否定が成り立たないことを指摘する詩節にたいして、注釈は三つの事物をもちいた例証をあたえる。すなわち、実在しない火や剣や水が、それぞれ、なにかをやいたりきったりぬらしたりすることはできないという事例が<sup>13)</sup>、無自性言明による自性の否定の不可能性に比定されている。これらの例証からわれわれは、論敵が拠って立つ前提的了解の一部を読みとることができる。まず、自性をもたないモノ、すなわち空なるモノは実在しない (asat) ということ。したがって、無自性言明そのものも非実在と見なされるということである<sup>14)</sup>。また、否定することが「やく」などにたとえられているということから、それがなんらかの能動的な働きと見なされているというこ

12) 考察されている文脈はことなるけれど、OETKE 1996, p. 184 の、『廻諍論』第29偈「わたしには主張はない」にたいする解釈をめぐってなされたつぎの指摘は、われわれと問題意識の一部を共有するものであるかもしれない。「ここ『廻諍論』第29偈（訳者による補足）」で問題になるのは、[勝義諦の次元において、（訳者による補足）] 発言する、または主張するという行為一般が存在するかどうかという問いであって、ナーガールジュナ自身の言明の（発話としての）身分ではなく、しかも、ことばの諸内容の、もしくはことばで表現された諸命題の本質（訳者注：Natur. われわれとしては「意味」と解したい）でもない。」

13) Cf. J/K p. 43: na hy asatāgninā śakyaṃ dagdhum. na hy asatā śastreṇa śakyaṃ chettum. na hy asatūbhir adbhiḥ śakyaṃ kledayitum.

14) この見解はニヤーや学派のつぎの主張に調和する。NS 4.1.38 (NBh, p. 237): na svabhāvasiddher bhāvanām// 4 / 1 / 38 // na sarvam abhāvaḥ kasmāt. svena bhāvena sadbhāvad bhāvanām svena dharmeṇa bhāvā bhavanūti pratijñāyate. 「[すべては非存在なのでは] ない。もろもろのモノに自性が成りたっているから。すべては非存在であるということはない。なぜか。もろもろのモノは自己自身の在りかたとして実在するからである。[すなわち、] もろもろのモノは自己自身の本質 (dharma) としてある、と主張される。」

とがしられる。こうして、実在しない無自性言明は否定という能動的な働きをなしえない、という結論がみちびかれる。

ところで、それらの例証文の対偶としてえられる、火や剣や水が、それぞれ、なにかをやいたりきったりぬらしたりすることができるならばそれらは実在する、という論拠を無自性言明による否定にも適用すれば、それが可能となるためには、否定をなそうとするその言明がなんらかの实在的なものとしてあるのでなければならない、という条件が導きだされる。この条件を背景として、論敵からのつぎの論難が第2偈として提出されることになる。

しかるに、[きみの] その文 (vākya) [だけ] は自性をもつというならば、さきのきみの主張は破綻する。[すべてのモノは自性をもたないということとその言明は自性をもつという、二つの主張は] 両立しない [のだから]、その [矛盾に] たいする [なにか] 別の理由がのべられなければならない。(第2偈)<sup>15)</sup>

論敵は、龍樹が、さきにしめした「無自性言明による否定が可能であるためには、その言明が実在しなければならない」という条件にみずから気づき、みずから擁護しようとする無自性言明だけは例外的に自性を持ち、したがって空ではない、すなわち実在するとかんがえるであろう、という仮定にもとづいて論難をおこなう。この詩節にかんする注釈では、論敵のその仮定を軸として、無自性言明による否定がおちいらざるをえないディレンマにたいする、一見込みいった批判がなされる。

論敵の批判は六つの項目にわたって展開されるが、その内実は見た目ほど複雑なものではない。六項目にわけられた議論は、以下のような、逆行する二つの推論のヴァリエーションかそれらの組み合わせとして捉えられうる。

- 1) 無自性言明はすべてのモノにふくまれる。
- 2) 無自性言明は空である。すなわち、無自性であり、実在しない。(すべてのモノは空であるから。)
- 3) 無自性言明による否定は不可能である。(否定は実在しないモノによっては不可能であるから。)

---

15) J/K. p. 43/57: atha sasvabhāvam etad vākyam pūrvā hatā pratijñā te/ vaiśamikatvaṃ tasmin viśeṣahetuś ca vaktavyaḥ// 2 //

この第一の推論は、第1偈とその注釈の叙述の要約にほかならない。つぎに挙げる第二の推論では、うへの推論の結論の否定を前提として、第2偈に含意されていることがらが結論としてみちびかれる。

- 1) 無自性言明による否定は可能である。
- 2) 無自性言明は空ではない。すなわち、自性を持ち、実在する。(否定は実在するモノによってのみ可能だから。)
- 3) 無自性言明はすべてのモノにふくまれない。(すべてのモノは空であるから。)

これら二つの推論のそれぞれの前提、すなわち「無自性言明はモノにふくまれる」と「無自性言明による否定は可能である」を、論敵は龍樹の見地からあたえられるものとして立てている。そして、論敵は、それら二つの龍樹の前提が、それぞれ、それらの一方を否定する結論をみちびくことを指摘することによって、無自性言明が成りたないことをあきらかにしようとした<sup>16)</sup>。

また、論敵による六項目からなる、無自性言明にたいする批判のなかで、否定と実在性との関係にかんする興味ぶかい語句がつかわれていることに、読者は気が付くであろう。批判の第五項と第六項のなかに現れる「働きかけをなす能力、効果をもたらす能力」(kāryakriyāsamartha) がそれである<sup>17)</sup>。論敵は第五項で「しかるに、[きみの言明が] 空であり、しかもその[言明]による、すべてのモノは空であるという否定が[成りたつ]ならば、それにともなって (tena), すべてのモノは空であっても働きかけをなす(効果をもたらす) 能力をもつということになるだろう」<sup>18)</sup> とのべている。第1偈への注釈

---

16) これらの推論はいわゆる帰謬論証 (prasaṅga) の例と見なされうる。帰謬論証および帰謬還元論証 (prasaṅgaviparyaya) の構成もしくは形式にかんして、岩田 (1994 ならびに 1996) が、法称 (Dharmakīrti ca. 600-660) の『知識論決択』(Pramāṇavinīśaya) の叙述に、ダルモッタラ (Dharmottara ca. 750-810) の注釈を参照しながら綿密な分析をほどこし、それらの論証の妥当性が、インド的な推論規則においていかにして確保されうるかについての一定の解答をあたえている。

17) 動作や作用を表す、おおくのサンスクリットの名詞類、たとえば karman あるいは pramāṇa がそうであるように、kārya もまた機能的な側面とその機能によってもたらされる成果という二重の意味をふくんでいる。前者の意味にとれば「働きかけ、作用」となり、後者のばあいは「効果」となる。

18) J/K p. 44: atha śūnyam asti cānena pratīśedhaḥ śūnyāḥ sarvabhāvā itī tena śūnyā api sarvabhāvāḥ kāryakriyāsamarthā bhaveyuḥ.

## 「言明」と「否定」

であたえられた例証からもすでに推測されたことであるが、ここでは、論敵が「否定」(pratiṣedha) をなんらかの働きかけ、あるいは効果の一つの在りかたとして捉えていることが、より明確にしめされている。

われわれはさらに、上述の二つの推論にかんして、それらの妥当性を根拠づけるための、論敵が拠って立つ前提的理解を引き出すことができる。うへの推論の第二行目と第三行目の括弧のなかには、その行の言明が導出される理由がしめされているが、「すべてのモノは空である」が龍樹の基本的見解であるのにたいして、「否定は実在しないモノによっては不可能」、したがってまた「否定は実在するモノによってのみ可能」は論敵の思想的基盤をしめす見解にはかならない。「否定」を「働きかけ」または「効果」の一つの在りかたと見なすという考えが、「否定は実在しないモノによっては不可能」または「否定は実在するモノによってのみ可能」という、論敵のこの基本的な見解と響きあうことを、われわれは容易に見てとることができよう。

ここまでの考察をもって、われわれはひとまず、最初の論難の背景をなす、論敵が拠って立つ前提的理解をつぎのようにまとめることができる。

- a) 否定はなんらかの働きかけ、あるいはそれによってえられる効果である
- b) 働きかけ・効果の実現は実在するものだけがもちうる能力に依存する

### 1.3

第三偈において論敵が提出する、「声による禁止」という論題<sup>19)</sup>にかんして、論難においてはじめて明示的に、否定されるものという要因への言及がなされる。なお、この詩節は、論敵によって想定された、「声による禁止」を例証として無自性言明による否定をみとめさせようとする、龍樹の試みと、論敵の見地においては龍樹のその試みが不調におわることをのべたものである。

「[声を発する] なかれという声 [が発声を禁じるの]と同様に」[無自性言明も否定をなす]と、きみ(龍樹)はかんがえるかもしれないが、しかし、その[例証]は成りたない。なぜなら、そのばあい、現にある(=実在する)声によってこれから生

---

19) pratiṣedha が文法規則上の「禁止」を意味することにかんしては、RENOU 1941-2, pp. 126-127, STAAL 1962, pp. 56-66, MATILAL 1968, pp. 156-157 と江島 1980, p. 114 参照。

じる別の「声」がとどめられるからである。」(第3偈)<sup>20)</sup>

ここでもまた、論敵のおもな関心は実在するものにおかれている。そのかぎりでは、この論難も上述の見解との脈絡において読みとくことができる。しかし、論敵はここでさらに、声によってとどめられる別の声という要因を追加する。

注釈はこの詩節をつぎのように解説する。無自性言明も、それによって否定されるすべてのモノの自性も、ともに実在しない。しかるに、その比喩において、禁止を命じる声は無自性言明に、押しとどめられる声がすべてのモノの自性に、それぞれ対応する。しかし、論敵はこの比喩は適切ではないという。なぜなら、論敵にとって、声は、現にあるものは文字どおり、これから生じるものもまた、実在しうるものとして捉えられているからである。実在しないものを実在する、あるいは実在しうるものにたとえることはゆるぎのないのである<sup>21)</sup>。

20) J/K p. 45: māśabdavad ity etat syāt te buddhir na caitad upapannam/ śabdena hy atra satā bhaviṣyato vāraṇam tasya// 3 // なお、māśabdavad は J/K, M, Y: mā śabdavad からの修正。その表現を「なかれという声のごとく」を表す複合語と解釈するため (cf. J/K p. 45: kaś cid brūyān mā śabdaṃ kārṣīr iti svayam eva śabdaṃ kuryāt; p. 59: kaś cin mā śabdaṃ kārṣīr iti bruvan śabdān eva karoti; mā śabdaṃ kārṣīr iti śabdena)。他の箇所 (第25偈中 (J/K p. 58: mā śabdavad) と第28偈への注釈中 (J/K p. 60: mā śabdavad)) も同様。J/K のテキストを踏襲すれば、BHATTACHARYA (1978, p. 97-98) の解釈がとられる: “If you think that it is like ‘Do not make a sound’, [we reply:] this also is not valid.” Tib., はこの解釈を支持しているようにみえる: Y p. 225: de sgra ma 'byin lta bu'o zhes/ khyod blo sems na de mi 'thad/ 「それ (= 無自性言明) は『声を発するなかれ』[という命令] のようである、ときみがかんがえるならば、それはただしくない。」解釈の相違は、śabdavat 「声のように」の śabda° 「声」を、命令文のなかの目的語である声と捉えるか、その命令自身と見なすかにかかっている。われわれは梶山 (1974, p. 138, p. 154, p. 156 「『……するな』という声(が)』) とともに、後者をとる。無自性言明による否定の例証として、無自性言明に対比されるべき要因は、あきらかに命令を発する声の方であるから。

21) Cf. ib., p. 45: satā hy atra śabdena bhaviṣyataḥ śabdasya pratiṣedhaḥ kriyate. na punar iha bhavataḥ satā vacanena sarvabhāvasvabhāvapratiṣedhaḥ kriyate. tava hi matena vacanam apy asat sarvabhāvasvabhāvo 'py asan. 「このばあい、現にある (実在する) 声によってこれから生じる声にたいする抑止 (否定) がなされる。しかし、さきに [きみ (龍樹) がいう] ところでは、現にある (実在する) 言明がすべてのモノの自性にたいする否定をなす、というわけではない。なぜなら、きみのいう言明もすべてのモノの自性も、[どちらも] 非実在であるから。」

なお、議論の本筋からはやや逸れるが、この例証は論件先取をおかしているとおもわれる。すくなくとも論敵にとって、「すべてのモノの自性」は、無自性言明による否定の対象であり、その否定の効果がみとめられることによってはじめて「空」であることになるはずである。それにもかかわらず、論敵は、その否定の効果を是認する以前に、すでに「すべてのモノの自性」を「非

## 「言明」と「否定」

否定される対象という要因が議論のなかに、あらたに取りこまれていることを、われわれは軽視すべきではない。第3偈とその注釈にもとづいて、われわれは、さきに列挙した論敵がもつ前提的理解に、つぎの一項目を追記することができよう。

c) 否定はなんらかの存在するものにたいしてのみなされうる

これまでにみえてきた論難を通じて、無自性言明による否定を否認しようとする論敵の関心が、能動的要因であれ受動的要因であれ、あくまでも、議論の俎上にのぼせられる諸対象の実在性に集中している、ということがあきらかとなった。この観点をふまえたうえで、いよいよ、龍樹からの反論についての考察に歩をすすめることとする。

## 2

注釈をふくむ第1偈から第3偈までに展開された論難にたいして、龍樹は第21偈から第28偈までの八つの詩節とそれらへの注釈において弁明をおこなう。この箇所で開催される議論は、その内容に応じて、以下のようにさらに五つの節に区分されうる。

1. 無自性言明自身の空性の追認
2. 無自性言明による否定の不可能性にたいする反証
3. 無自性言明による否定にふさわしくない例証
4. 無自性言明による否定にふさわしい例証
5. 無自性言明による否定の意義

以下、この区分にしたがって論述を構成していこう。

### 2.1

まずはじめに、龍樹は、論敵が指摘するとおり、無自性言明自身が無自性であることをみとめ、モノはすべて例外なく空であることを確認する。

---

実在」すなわち「空」であると見なしている。「すべてのモノの自性」がそもそも「非実在」あるいは「空」であることがたしかであるならば、無自性言明による否定はすでに無用であることになる。類似する論争先取は、龍樹の反論のなかに現れる例証の一つにもみられる（注34）。

「もし [わたしの言明を生じさせうる] 因と縁との集合体のうちにも<sup>22)</sup>, [それらとは別の] 独立したものとしても, わたしの言明が [見いだされ] ないならば, [それと同様に,] やはり, もろもろのモノの空性が帰結する。[それらもまた] 無自性であるから。」(第 21 偈)<sup>23)</sup>

注釈にみえるつぎの発言, 「このわたしの言明が無自性であるがゆえに空であるのと同様に, あらゆるモノもまた無自性であるがゆえに空であることになる」<sup>24)</sup> は, 論敵が指摘する, 無自性言明自身は自性をもつのではないかという疑義を念頭においた返答であり, かならずしも, その言明の空性という前提からすべてのモノの空性という結論をみちびく, という意図をもってなされたものではない。われわれは, むしろ, すべてのモノが無自性であり, それゆえ空であるという論拠が, 無自性言明そのものにも適用されていること, したがって, 無自性言明もまた一つのモノであり, それ自身無自性かつ空であることを, 龍樹がこの箇所ではたしかにみとめていることに注目する。

龍樹は, つづく第 22 偈で, モノが無自性であることと空であることのあいだに, モノが他のモノに依存してあること, すなわちいわゆる「縁起」という概念<sup>25)</sup> を差しはさむ。

22) ここでいわれている「因と縁との集合体」は, 不特定の原因的な諸要因の集合ではなく, 「言明」というモノを生じさせるであろう, 特定の諸要因のそれにかぎられるべきである。OETKE の MMK 1.12 にかんするつぎの解釈は, この箇所でも踏襲されてよいとおもわれる。OETKE 2001, p. 55: 「[MMK 1.12 で] 問題となるのは, (中略) もし, ある果が諸縁のなかにすでに存在することなく, その果が諸縁から生じるならば, その ([果], つまりその果と同種のもの) は [その果をもたらず], かの (jēnen) 諸縁 (の種) からも, また, 非縁すなわち任意のものからも生じるはずであろう, ということである。」

23) J/K p. 55: hetupratyayasāmagryāṃ ca prṭhak cāpi madvaco na yadi/ nanu śūnyatvaṃ siddhaṃ bhāvānām asvabhāvatvāt// 21 // 後半冒頭の nanu (Tib., 'o na) は, FRAUWALLNER がそうしたように (FRAUWALLNER 1994, p. 201: doch), 「たしかに, やはり」の意と解釈される。梶山はそれを確認をもとめる疑問文をみちびく不変化詞ととっている。梶山 1974, p. 150 「(証明される) ではないか。」いずれにしても文意はかわらない。

24) J/K p. 55: yathā caitan madvacanaṃ niḥsvabhāvatvāc chūnyaṃ tathā sarvabhāvā api niḥsvabhāvatvāc chūnyā iti.

25) サンスクリットテキストには pratyabhāva, 直訳すれば「[他に] 依存している在りかた」という見なれない複合語が現れているけれど, その語がつかわれるのはこの第 22 偈とその注釈中の詩節からの引用においてだけであり, pratyasamutpannatva (pratyasamutpāda ではない) 「他のモノによって生じていること, 縁起していること」から区別される独自の意味をになっているようにはみえない。したがって, あえて訳しわけける必要はないものとする。Cf. ib., p. 56: ye hi pratyasamutpannā bhāvās te na sasvabhāvā bhavanti svabhāvābhāvāt. 「他によって生じているも

言いかえれば、空性は縁起を媒介として無自性性に接続される。

「もろもろのモノが〔他のモノに〕依存しているというそのことを空性とよぶ。なぜなら、ある〔モノが他のモノに〕依存してあるとき、その〔モノ〕は無自性であるから。」(第22偈)<sup>26)</sup>

ただし、この詩句からは、無自性性と空性との中間に縁起がおかれる、という描像ではなく、それら三つの概念が、三角形の各頂点をなすような構図が表象されるべきかもしれない。なぜなら、さきに引用したように、「無自性であるがゆえに、空」でもあるから。われわれは、ここで、縁起という概念の意味の解明に深入りするにはおよばない。ただ、無自性性あるいは空性の意味に、縁起という別の表現があたえられるということが確認されればよい。

ところで、さきに(1.2)、論敵が、無自性言明にふくまれる否定、言いかえれば、その否定命題の真偽の条件をとうことなく、無自性言明を一つのモノと見なし、他のすべてのモノと同様に自性をもたない、したがって実在しない、そのモノによる否定の不可能性を論証しようとするのをのべた。それにたいして反論をなそうとする龍樹は、まず、第21偈とその注釈において、言明というモノが無自性であるという事態について、第1偈への注釈でおこなったのとまったくおなじかたちの説明を繰り返し、さらに第22偈で縁起という、論敵の議論には現れてこない、あらたな概念を導入した。しかし、それ以降、龍樹もまた、論敵が立てた議論の枠組みに沿ったかたちで、つまり、無自性言明による否定の可否を問題として受けいれたうえで、当面の反論を構成していくことになる。

## 2.2

第22偈への注釈の後半と、つぎの第23偈にしめされている例証が、『廻諍論』の目下の議論を考察するうえでは、むしろより重要である。なぜなら、それらの例証によって、無自性言明による否定は不可能という論難にたいする論駁がなされようとしているからである。二つの例証を、まず以下に要約してみよう。

---

もろもろのモノは、自性をもつものではない。〔それらには〕自性がないから。〕

26) ib., p. 55: yaś ca pratītyabhāvo bhāvānām śūnyateti sā proktā/ yaś ca pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam// 22 //

1) 車と衣服と陶器は、縁起したものであるから、自性を欠いている。

しかるに、それらはそれぞれ、運搬、防寒など、保存などにおいて働きをなす (vartante)。

それと同様に、無自性言明も縁起であるがゆえに無自性であるけれど、もろもろのモノの無自性性を成立させることにおいて働きをなす<sup>27)</sup>

2) ある変化 (へんげ) のひとがなんらかの目的をもって行動する<sup>28)</sup> 他の変化のひとを、あるいは、ある幻影のひとがなんらかの目的をもって行動する別の幻影のひとを、さえぎる (pratiṣedhayet) ことがある。

しかるに、いずれのばあいも、行動をさえぎられるものも、行動をさえぎるものも、ともに空である。

それと同様に、無自性言明も空であるけれど、すべてのモノの自性を否定することができる<sup>29)</sup>。

これら二つの例証は、ともに、論敵からの論難からえられた二つの論証のうちの第一のものにたいする反論に相当する。では、なぜ二つ必要であったのか。一つの例証だけでは、なぜ不十分だったのか。それらの例証のそれぞれの意図を検討してみよう。

27) Cf. *ib.*, p. 56: *yathā ca pratīyasamutpannatvāt svabhāvasūnyā api rathapataghatādayaḥ sveṣu sveṣu kāryeṣu kṣāṭhatṛṇamṛttikāharaṇe madhūdakapayasām dhāraṇe śītavātātāpaparitrāṇa prabhṛtiṣu vartante. evam idaṃ madīyavacanam pratīyasamutpannatvān niḥsvabhāvaṃ api niḥsvabhāvatvapasādhane bhāvānām vartate.*

28) *kasmimś cid arthe vartamānam.* Cf. FRAUWALLNER 1994, p. 202: "(Menschen, der) zu irgendeinem Zweck herbeikommt" 「なんらかの目的のために近づいてくる (ひと)」; BHATTACHARYA 1978, p. 108: "(man) occupied with something"; 梶山 1974: 「何かをしようとするのを」。「なんらかの目的をもって」という表現は、第一例証における車などがもつ能動的機能に呼応するであろう。また *vartamānam* という語を、龍樹が恣意的につかった、あるいは、その語に第一例証で使用された動詞 *vartante* 「働きをなす」とはことなる意味合いをもたせて文中においた、とかがえる理由はとくに見あたらない。したがって、それは「働きをなす」と同等の「行動している」を意味すると解釈されるべきである。

29) Cf. J/K p. 57: *yathā nirmitakaḥ puruṣo 'nyam nirmitakaṃ puruṣam kasmimś cid arthe vartamānam pratiṣedhayet, māyākāreṇa vā sṛṣṭo māyāpuruṣo 'nyam māyāpuruṣam svamāyayā sṛṣṭam kasmimś cid arthe vartamānam pratiṣedhayet. tatra yo nirmitakaḥ puruṣaḥ pratiṣidhyate so 'pi śūnyaḥ. yaḥ pratiṣedhayati so 'pi śūnyaḥ. yo māyāpuruṣaḥ pratiṣidhyate so 'pi śūnyaḥ. yaḥ pratiṣedhayati so 'pi śūnyaḥ. evam eva madvacanena śūnyenāpi sarvabhāvānām svabhāvapratiṣedha upapannaḥ.* 三行目冒頭の *pratiṣedhayeta* は J/K による *pratiṣedhayate* (M; Y: *pratiṣedhayatie*) からの訂正。その訂正を支持する。韻律 (*āryā*) にも抵触しない。

第一の例証において、まず、無自性言明が車、衣服あるいは陶器にたとえられる。これらは、論難のなかの比喩において挙げられた、火と剣と水と同列のものとして取りあげられたとみられよう。つまり、車などは、すくなくとも日常的な認識の次元においては実在(sat)とみとめられる、具体的な対象として取りあげられたものと見なされるかもしれない。しかし、火などの例に結びつけて、車などもまた実在するものと見なすのは、あくまでも論敵の見地においてであり、龍樹が実在対非実在という対立の次元をどのように捉えていたかについては、まだあきらかではない。

龍樹は、車などのモノは縁起したものであり、それらは、それゆえ、自性をもつものではない、といている。論敵が無自性性を無造作に非実在性に結びつけていることをうけて、龍樹が無自性性と実在性との対立を、縁起、つまり個々のモノの独立自存性の否定を媒介として解消しようとした、ともかんがえられる。たしかに、龍樹はここで、論敵の論拠の一つである「無自性であるものは実在しない」という考えをしりぞけようとしただろう。しかし、その意図は、かならずしも、無自性性と実在性をなんらかのかたちで結びつけることではなかったのではないか。

われわれは、むしろ、つぎのようにかんがえる。龍樹の思考においては、無自性であるモノは「実在しない」のではなく、たんに「縁起した／している」のであって、縁起して「実在する」のではない。あるいは、もろもろのモノは「縁起したもの」として、無自性であるにもかかわらず「実在する」のでもない。つまり、龍樹は、もろもろのモノが実在であるか非実在であるかという問いそのものをしりぞけようとしている、と<sup>30)</sup>。すくなくとも、この箇所テキストには「実在」(sat)にかかわる語句はおかれていない。第22偈で無自性性あるいは空性を縁起によって根拠づけたことの意味がここにある。実在するもの、あるいは非実在なるものとしてではなく、縁起したことにおいてもろもろのモノが捉えられなければならないのである。

第一の例証は、つぎに、車などの具体的諸対象が、縁起したモノであり、それゆえ無自性であるにもかかわらず、それぞれの能動的な機能をもつことをのべたうえで、無自性言明がすべてのモノの無自性性を成立させること、すなわち無自性言明がもつ働きを、車な

30) この箇所に勝義諦と世俗諦という観点を適用すべきではないけれど、勝義のたちばからの立言とみられる、つぎの『中論』の詩節(15.10)が『廻諍論』の作者の念頭にもあったであろうことは考慮されてよい。asaṭīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam/ tasmād astitvanāstīve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ// 『『実在する』という[思い]は常住に執着する[偏見]であり、『実在しない』という[思い]は断滅に[執着する]偏見である。それゆえ、慧眼なるものは実在か非実在かということにうったえてはならない。』

どがもつ能動的機能に対比させる。論難においては、上述のとおり、能動的機能の可能性は、「実在するもののみが働きを有する」という前提にもとづいて確保された。龍樹は、しかし、実在性をすべてのモノにおける能動的機能の可能性の条件とはみていない。「あるものが自性をもたないならば、それは実在しない」と論敵がいうなら、それはそれでよい。しかし、縁起しているモノ、したがって自性をもたないモノであっても、無自性言明は、車などがそうであるように、なんらかの働きをなすことができる。無自性言明が能動的機能をもちうることは、実在か非実在にかかわることなく、車などの比喻によって、間接的にはあるが、みとめられるのである。

第二の例証はどうであろうか。第一例証で無自性言明に対比されたのは車と衣服と陶器といった、すくなくとも論敵の見地においては、実在とみとめられる具体的な対象であった。それにたいして、第二例証で例示される変化あるいは幻影のひとは、たとえ論敵といえども実在するものとは見なさないであろう、虚構の対象である<sup>31)</sup>。龍樹はそれら二種類の虚構のひとを空であるとする。ただし、虚構のひとにかんしては、それを無自性性と縁起性によって規定することは、なぜか避けられている<sup>32)</sup>。いずれにせよ、虚構のひとは空であり、しかも実在しない。同様に、無自性言明も空であり、かつ実在しない。これがこの例証の前件をなす。

つぎに、無自性言明による否定が、虚構のひとがなすなんらかの妨害行為に重ねあわされて、その可能性が例証される。第二の例証を構成する二つの文の述語は、それぞれ「さえぎることができる」(pratiśedhayeta)、もしくは「否定することが可能」(pratiśedha utpannah)であった<sup>33)</sup>。これらの述語の目的語が、それぞれ、なんらかの目的をもって

31) 往時のインドの思想界において、虚構や夢といったものが、一定の有効な論拠として機能しうるとかながえられていたであろうことは、たとえば、『唯識二十論』において世親(Vasubandhu ca. 400-480?)が外的対象の実在性を否定しようとするさいに夢の比喻をもちいたことから窺いしることができよう。Cf. *Vimśatikā* 3ab (+)と4ab (+) (Lévi 1925, pp. 3-4)。また、時代的にかなりの隔りがあるが、*Nyāyabhāṣaṇa*に「夢などの認識のごとく」(svapnādipratyayavat)という例証(喩例)の妥当性にかんする議論がみられる。Cf. 山上 1999, pp. 61-64。

32) それらを龍樹がなぜ無自性とも縁起ともいわず、空であるとしてだけ規定したのか、明確な理由は不明。月称によれば変化のひとも無自性である。Cf. PP p. 330: tatra ya eṣa nirmitako 'parasya nirmitakasya nirmātā sa sūnyo niḥsvabhāvas tathāgatasvabhāvarahita ity arthaḥ. 「そのばあい、ある変化のものが別の変化のものを作りだすとき、その[変化のもの]は空であり、無自性であり、如来の自性を欠いている、という意味である。」

33) これは pratiśīdh のたんなる語呂合わせではなからう。ことなる日本語の表現、「さえぎる」

行動している、虚構のなかの第二のひと、もしくはすべてのモノの自性である。第一例証においては、述語にたいする目的語、つまり、車などや無自性言明がそれにたいして働きをなす対象は明示されていなかった。しかるに、この第二例証で龍樹は、さえぎるものも、さえぎられるものも空である、と明言している。しかし、さえぎるという行為をうける虚構のひとは、否定されるべきすべてのモノの自性に対比されること以外には、この例証のなかでどんな役割をになうこともない<sup>34)</sup>。

ここでもう一度、例証文の述語に目をむけよう。第二の例証は、実在しない虚構のひとは別の虚構のひとをさえぎることができるのと同様に、無自性言明もすべてのモノの自性を否定することができる、というものであった。ここで注意すべきは、第一例証においては、無自性言明が「もろもろのモノが無自性であることを成りたせるうえて働きをなす」(niḥsvabhāvatvāprasādhane vartate)といわれ、「もろもろのモノの自性を否定する」とはいわれていないこと、しかるに、第二例証では、ぎゃくに、その能動的機能にはふれられず、端的に無自性言明による否定が可能 (pratiśedha upapannaḥ) であるとのべられていることである。手みじかにいえば、第一例証では働きかけ・効果という側面に重点がおかれたのにたいして、第二例証においてはとくに否定が強調されたということである。

二つの例証を整理してみよう。どちらも「無自性言明はすべてのモノの自性を否定しえない」という論難にたいする反証をあたえようとするものである。龍樹はまず第一例証で、論難における論拠の一つである「無自性であるものは実在しない」にたいして、「縁起」という概念にもとづいて、実在性に拘束されない、しかし無自性であるモノの領域をひら

---

と「否定する」は、サンスクリットの動詞語根の「押しとどめる、抑制する、抑圧する」(paw s.v.: zurückhalten, unterdrücken) という語義を介して、難なく連結される。

34) 否定されるものが議論の主題として取りあげられるのは、第 11 から 16 偈とそれに対応する第 61 から 67 偈においてである。第二例証での否定されるものの例示のしかたは、むしろ、つぎにのべるような、すくなくともわれわれからみて、重大な過失をもたらすことになった。比喻の対比を厳密に適用すれば、虚構のなかでその行動をさえぎられる第二のひとが空であるならば、それにたとえられたすべてのモノの自性も、その対比においてすでに空であると見なされたことになる。したがって、すべてのモノの自性の否定、すなわち無自性言明によって空性がえられるのであれば、この例証は論件先取を犯していることになる。つまり、無自性言明による否定の帰結としてえられるはずの空性が、対比においてすでに獲得されてしまっている。無自性言明による否定の可能性がとわれる以前に、すでに虚構のものと否定されるべきすべてのモノの自性とが、ともに空なるものとして比定されているからである。したがって、われわれとしては、ひとまず、第二例証が例証としての適格性の一部を欠くものであることを指摘しておかなければならない。

き、論敵が依拠する「実在するもののみが働きを有する」という見解をしりぞける。つづく第二例証においては、龍樹は、空であるとだれもがみとめるものの行動を比喩として取りあげることによって、やはり実在とは関わりのない領域における否定の可能性を例示し、「否定は実在しないものによっては不可能」という論敵の見解を打ちつけた。

しかし、その一方で、龍樹は、「否定はある種の働きかけあるいはその効果である」という論敵の前提的理解を、二つの例証のどちらにおいても引きとっているようにみえる。たしかに、否定と働き・効果とを切りはなし、それらにかかわる例証を別立てにはしてはいるけれど、無自性言明がなんらかの作用、あるいは否定をなす、という論点を、龍樹は転換しようとはしない。つまり、否定をなんらかの働きかけ、もしくはその効果と見なす、論敵が拠って立つ観点は、二つの例証を通じて留保されたままであった<sup>35)</sup>。

さて、さき(1.2)に、論敵が提出した六項目の批判から抽出される、二つの推論をかかげた。そのうちの二番目のものは「無自性言明による否定が可能」であるとすれば、「無自性言明は実在する」ことになるから「無自性言明はすべてのモノにふくまれない」ことになる、という推論であった。しかし、これは論敵の見地における一方的な憶測にすぎない。龍樹にとって、無自性言明自身が無自性であり、それゆえ空であるのは自明のことであり、そもそも否定しようのない真理の一部である。それゆえ、論敵の推論の妥当性いかにかわらず、龍樹が無自性言明をすべてのモノから除外することはありえない。したがって、「[すべてのモノは自性をもたないということとその言明は自性をもつという、二つの主張は] 両立しない [のだから]、その [矛盾に] たいする別の弁明がのべられなければならない」(第2偈)ということもない。龍樹が第2偈の論難を第24偈<sup>36)</sup>で一蹴していることを報告すれば、われわれの責めはふさがれる。

---

35) 『廻諍論』の第63偈において龍樹は「わたしはいかなるものも否定しない。そして、否定されるいかなるものも実在しない。」(J/K p. 79: *pratiśedhayāmi nāhaṃ kiṃ cit pratiśedhyam asti na ca kiṃ cit*/)と確言している。この詩節は、否定されるものについての一連の議論のなかにおかれている。その論題にかんしては稿をあらためて論じる予定である。

36) *ib.*, p. 58: *na svābhāvīkam etad vākyaṃ tasmān na vādahānir me/ nāsti ca vaiśamikatvaṃ viśeṣaḥetuś ca na nigadyaḥ*// 24 // 「わたしのこの文は自性としてあるのではない。それゆえ、わたしにとって、[この文もすべてのモノも自性をもたないということに] 論としての破綻はなく、矛盾もなく、また、[それにたいする、なにか] 別の理由をのべなければならないこともない。」

2.3

注釈をふくめて第2偈までになされた論難の基本的な図式は、実在するものによる働きかけ・効果というパターンに、無自性言明による否定のパターンを照らしあわせて、それらのあいだの齟齬を指弾するというものであった。しかも、それにたいする龍樹による反駁もまた、論敵の議論になかば迎合するかたちでなされたものであることを、われわれは前節でみてきた。第3偈に提出された「声による禁止」という論題もまた、声を実在する対象、禁止をそれによってなされるある働きかけとして捉えれば、論難のパターンとしては、それまでになされた議論とさほど変わるところはない、とおもわれるかもしれない。事実、論敵はそのようにみた(1.3)。しかし、龍樹は声による禁止と無自性言明による否定との対比を契機として、これまでにない視点から、論難の諸論拠を突きくずそうとする。

第3偈は、龍樹から提出されるであろう、と論敵によって想定された例証の妥当性を、論敵が否認するという成り立ちであった。しかし、今度は龍樹が、その例証は論敵の案出であるとして、無自性言明の否定の比喩として不適切であると難じる。

きみが発案した「[声を発する] なかれという声が[発声を禁じるのと] 同様に」という[比喩]は、[わたしの言明にたいする] 例証とはならない。声によって声をとどめるといふその[事態]は、[わたしの言明の] それとはまったくことなる。」(第25偈)<sup>37)</sup>

では、「声による禁止」の比喩のなにがどのように無自性言明にそぐわないのか。つづく第26偈で、龍樹はそれに答える。

なぜなら、もし[声によって声をとどめられるのと同様に、]「無自性であること」によって「無自性であること」がとどめられるならば、[つまり、]「無自性であること」が否定されるばあい、「有自性であること」がみとめられてしまうことになろう。(第26偈)<sup>38)</sup>

37) ib., p. 58: māśabdavad (cf. 注 20) iti nāyaṃ dr̥ṣṭāto yas tvayā samārbdhah/ śabdena tac ca śabdasya vāraṇaṃ naivam evaitat// 25 //

38) ib., p. 59: naiḥsvābhāvyānām cen naiḥsvābhāvyena vāraṇaṃ yadi hi/ naiḥsvābhāvyanivṛttau svābhāvyam hi prasiddham syāt// 26 //

これら二つの詩節とそれらへの注釈もあわせて参照しながら、声の比喩と無自性言明による否定の対応をみてみよう。とくにこの箇所では、サンスクリットの語法をそのまま再現するようこころがける。まず、「だれかが『声を発するなかれ』といいながら (bruvan) たんなる声 (にすぎないもの) (śabdā eva) を発して、声を抑止する (pratiśedhayati)」。それにたいして、しかし、「空であるくだんの言明は、それとおなじように空性を否定するのではない」<sup>39)</sup>。声の比喩において、無自性 (空性) 言明 (「くだんの言明」) に対応するのは、いうまでもなく声である。ここでは、しかし、龍樹の文を注意ぶかく分析する必要がある。ここでいわれている声は、たしかに、「声を発するなかれ」という命令をつたえようとするだれかの意志の表れとして捉えられうる。しかし、その声を龍樹は「たんなる声 (にすぎないもの) (śabdā eva) と呼んでいる<sup>40)</sup>。しかも、さきに論敵が禁止を命じる声にあたえた「実在する」(sat) という規定が、ここには見あたらない。この eva によって、まずその規定を śabda から排除することが意図されているのかもしれない。しかし、eva を付されたこの śabda は、たしかに、ある意志の表れという相をおびた声であり、したがって、まったく無意味無価値ななにかと見なされているわけではない。それでもなお、この śabda は eva をともなって、「声」という「たんなる」語<sup>41)</sup> としても捉えられることになる<sup>42)</sup>。われわれのこの解釈は、後述する論点からも支持がえられるだろう。

39) *ib.*, p. 59: yathā kaś cin mā śabdāṃ kāṛṣīti itī bruvan śabdā eva karoti śabdāṃ ca pratiśedhayati. tadvat tac chūnyam vacanaṃ na śūnyatāṃ pratiśedhayati. vacanaṃ のあとの na は T: 'gog par mi byed にもとづく J/K による挿入。下行に現れる na caitad evam もその否定詞の挿入を支持する。最後の pratiśedhayati が様相的表現 pratiśedhayet あるいは pratiśedhayeta でないかぎり、否定詞は文脈上必要。

40) この eva を、試みに、梶山 1966 で論じられた、三種の vyavaccheda の理論にてらしてみれば、いまの箇所の eva は anyayogavyavaccheda すなわち、他の (eva が掛かる語以外の) もの (対象あるいは概念) との結合を排除する機能をもつといえるかもしれない。しかし、vyavaccheda の理論は、あくまでも文の主語と述語との概念上の関係、とくにそれらの包摂関係をどのように制限するかについての一般的な規則をさだめようとするもの、梶山の表現をかりれば、eva の「文意制限機能」にかかわるものであるから、そこで説明されている eva と、ここで、śabda という語の意味だけを制限する eva とは、やや性格をことにするであろう。

41) この「語」という用語から、nāman 「名辞」が連想されるのは当然であろう。この「名辞」にかんしては、『廻諍論』の第 9 偈および第 57 と 58 偈でも論題とされている。しかし、いまの議論においてわれわれが「語」をもちいるは、あくまでも論述のための便法としてである。「語」を使用しなければ「声なるもの」とでもするしかないけれど、この用語もやはり、「声なるもの」という「語」として理解されなければならない。

42) 従来の翻訳には、eva のこの機能が、すくなくとも明確には反映されていない。BHATTACHARYA 1978, p. 110: “when he says: ‘Do not make a sound’, makes a sound and at the same time prevents a

つぎに、「(くだんの言明は) 空性を否定するのではない」という表現は、声の比喩を無自性言明による否定に適用することが、かりにみとめられるならば、抑止される「声」に対比されるべき、否定されるものが「空性」であることになってしまう、という龍樹の理解の裏返しである。これまでの議論においては、無自性言明によって否定されるのは「もろもろの(すべての)モノの自性」であったはずである。しかし、声の比喩との対応からすれば、否定されるものは「空性」に置きかえられなければならないことになる。また、この箇所でも、この「空性」に対比される「声」には、さきに論敵が抑止される方の声にあてた「これから生じるであろう」(bhaviṣyataḥ) という規定が欠落している。この規定の欠如は、たんなる遺漏や省略ではなく、龍樹の意図的な削除によるとおもわれる。龍樹は「声」によって抑止される「声」にいかなる規定もあてていない。その意図はなにか。議論のさらにさきを追ってみよう。

つづいて、龍樹は声の比喩を一つの図式として表現しなしている。すなわち、「(『声を発するなかれ』という) 声によって声の否定がなされる」<sup>43)</sup> と。龍樹はこの図式に、みずからの言明による否定をまったく形式的に当てはめることをこころみる。すると、「無自性である言明によってもろもろのモノが無自性であること(無自性性)の否定がなされる」<sup>44)</sup> ことになる。このように理解すれば、「その例証は[無自性言明による否定に]適合するであろう」<sup>45)</sup>。つまり、この図式においては、抑止する「声」と抑止される「声」とに語としての差異はない。「声」という一つの語において、抑止するものも抑止されるものも区別されない。ならば、「無自性である(無自性性をもつ)」(naiḥsvābhāvyena) 言明によって否定されるのは、もろもろのモノが「無自性であること(無自性性)」(naiḥsvābhāvyānām) でなければならない。「言明」と「もろもろのモノ」は語としてことなるから、「声」に対比されるべきものとは見なされず、両者をともに規定する語、すなわち「無自性であること」が二箇所の「声」にいわば代入される<sup>46)</sup>。しかるに、「無自

sound.”; 梶山 1974, p. 154: 「だれかが『声を出すな』と言って、声を出しながら声を否定するようには。」

43) J/K p. 59: śabdena śabdasya vyāvartanaṃ kriyate. この文は第 25 偈と第 26 偈の注釈に一度ずつ現れる。ただし、二度目の文は、mā śabdaṃ kārṣīti itī 「声を発するなかれ」という句につなげられている。

44) ib., p. 59: naiḥsvābhāvyena vacanena naiḥsvābhāvyānām bhāvānām vyāvartanaṃ kriyate.

45) ib., p. 59: ayaṃ drṣṭānta upapannaḥ syāt.

46) 当然、つぎのような疑問が生じるであろう。おなじ一つの「声」が、一方で動作者となり、もう一方でその作用をうける対象となるということが、どう理解されうのか。龍樹の論敵からも、そのような論難がだされるかもしれない。なぜなら、論敵の見地においては、語と実在との結び

性であること」は「空であること」(sūnyatā)にひとしい。だから、抑止される「声」に  
対比されるべき、否定されるものは「空性」だということになるのである。

龍樹は声の比喩を図式化することによって、「声」から、それにあたえられうる規定性、  
たとえば論敵による「実在する」(sat)、あるいは「これから生じるであろう」(bhaviṣyat)  
という規定性を剥奪している。龍樹によって立てられた図式のなかでは、「声」という語  
がもつ具体的な対象としての意味が除去され、「声」がたんなる一つの擬似的な定項と見  
なされることになる。このような解釈上の操作をほどこすことによって、龍樹は、論敵に  
よってなされた、声の比喩についての、「実在する」声による「実在することになるであ  
ろう」声の抑止という解釈をくつがえそうとした。言いかえれば、論敵が「声」という語  
の意味を実在する世界との連関において捉え、その指示対象、すなわち実在する現実的な  
声にのみ目をむけているのにたいして<sup>47)</sup>、龍樹は「声」という語を「たんなる」語とし  
て、あくまでも名目的なものとしてあつかうという視点を対置した、ということであ  
る。われわれは、そうかんがえる<sup>48)</sup>。

龍樹によって構成された図式にしたがえば、「もろもろのモノの無自性にたいする否

---

つきが、必定のものとして前提されているであろうからである。もし「声」をその指示対象と見  
なせば、たしかにそのような不可解さからまぬかれることはできないであろう。しかし、上述の  
とおり、このばあいの「声」がたんなる語と見なされ、その語と指示対象との連関が断ちきられ  
ているならば、その語がなんらかの實在的な作用をなすとかんがえる必要はなくなる。

47) この見解は、龍樹が想定した、論敵のつぎの主張とよく響きあう。ib., p. 49: yadi ca na bhavet  
svabhāvo dharmāṇāṃ niḥsvabhāva ity eva/ nāmāpi bhaven naivaṃ nāma hi nirvastukaṃ nāsti// 9  
//「もしもろもろのダルマの自性が存在しないならば、「無自性」という名辞も存在しないだろう。  
なぜなら、[実在する指示] 対象をもたない名辞は実在しないのだから。」

48) ただし、龍樹による声の比喩の図式は、完全に構文論的に形式化されているわけではない。さ  
きにも補足したように、龍樹はこの文脈において、いまだたんなる「声」と「声を発するなかれ」  
という命令としての声との連関を完全には断ちきっていない。したがって、「声」はあくまでも  
擬似的な定項という身分をもつにすぎない。これは、おそらく、その文の述語「抑止(否定)す  
る」を関係一般、あるいは関数として抽象化して捉える、という考えを龍樹がもたなかったため  
であろう。しかも、さらに、龍樹は「声」からはもろもろの規定性を排除しようとしている一方  
で、それに対応する、「言明」と「すべてのモノの自性」とについては、ぎゃくに、それらを除  
去し、それらにあたえられる「無自性である」という属性の方だけをのこしている。「声」とい  
う事物を指す語に「無自性である」という性質を表す語が対比されることを、龍樹がとくに危惧  
しているようにみえないのはなぜか。しかし、龍樹の名辞の捉え方について、われわれは、まだ  
なんらかの評価をくだすだけの十分な材料を持ちあわせていない。うへの注にもしるしたが、わ  
れわれは、すくなくとも、『廻諍論』における「名辞」をめぐる議論についての立ちいった考察  
をまたなければならない。

定がなされる」ことになり、「もろもろのモノは有自性になってしまう」し、「有自性であれば空ではない」ことになる<sup>49)</sup>。無論、龍樹にとって、受け入れがたい結論である。

では、声の比喩のどこが、無自性言明による否定の喩えとして不適當であるのか。龍樹はいう。「しかし、われわれにおいては (iha), 無自性である言明によって、もろもろのモノの自性にたいする否定がなされる」<sup>50)</sup> のであり、「われわれは、もろもろのモノの空性をしめす (ācakṣmahe) のであって、非空性をではない」<sup>51)</sup> と。龍樹にとって、否定されるのは無自性であること (無自性性) でも、空であること (空性) でもなく、もろもろのモノの自性であり、その否定によってこそ、もろもろのモノの空性がしめされるのでなければならぬ。だから、「さきの [声による禁止] は例証にはならない」<sup>52)</sup>。

## 2.4

論敵によって発案された声の比喩が、無自性言明による否定にふさわしくないことを、命題を独特なしかたで図式化することを通じて論証したあと、龍樹はその代案として、もう一つの比喩を第27偈として紹介する。

[さきの比喩よりも,] むしろ, 変化の女人にたいする, ある男の「女だ」という錯認を, 変化のひとがしりぞけるように, という比喩 (etat) の方が [わたしの言明による否定に] 似つかわしかろう。(第27偈)<sup>53)</sup>

注釈はこの比喩をよりくわしくつぎのように描写する。変化の女人を現実の女性と思ひこみ, それにたいする情欲にかられた人物がいれば, 如来, あるいは如来の弟子によって作りだされた変化のひとが, 如来, あるいは如来の弟子の加持力 (adhiṣṭhāna) をもちいて, その人物の錯誤を取りのぞくであろう, と。

声の比喩のみならず, それ以前に提示された二つの例証も, 「あるものがあるものを否定する」という図式に則って構成されていた。それらにたいして, 女人の比喩においては,

49) ib., p. 59: yadi naiḥsvābhāvyena vacanena bhāvānām naiḥsvābhāvyapratīṣedhaḥ kriyate naiḥsvābhāvyapratīṣiddhatvād eva bhāvāḥ sasvabhāvā bhaveyuḥ. sasvabhāvatvād aśūnyāḥ syuḥ.

50) ib., p. 59: iha tu naiḥsvābhāvyena vacanena bhāvānām svabhāvyapratīṣedhaḥ kriyate.

51) ib., p. 59: śūnyatām ca vyaṃ bhāvānām ācakṣmahe nāśūnyatām ...

52) ib., p. 59: adṛṣṭāntaḥ evāyam iti.

53) ib., p. 59-60: atha vā nirmitakāyām yathā striyām striyam ity asadgrāham/ nirmitakaḥ pratihanyāt kasya cid evaṃ bhaved etat// 27 //

龍樹はあえてこの図式をくずそうとまではしていないけれど、これまでの議論にはみられなかった、「否定」にかかわるあらたな要因を導入している。注釈での比喩の描写につづいて、龍樹は無自性言明による否定にその比喩を重ねあわせながら、つぎのようにのべる。「[女人の比喩と]まったく同様に、変化のひとつにもたとえられる、わたしの空なる言明によって、変化の女人にも似た、無自性なるすべてのモノにたいして [生じる], [それらに] 自性 [があると] という、まさにあの [錯] 認, それを取りのぞかれる」<sup>54)</sup> と。

従来の図式にてらしてみれば、取りのぞかれる (否定される) のは情欲の対象となる変化の女人であったはずである、しかし、この比喩において取りのぞかれるのは、変化の女人そのものではなく、それを現実の女性だとする、誤った認識 (asadgrāha) である。この比喩に応じて、無自性言明によってもまた、すべてのモノの自性がではなく、すべてのモノに「自性がある」という錯認が取りのぞかれることになる。そして、その錯認を取りのぞくのは、変化のひとつと同様に空なる、龍樹の言明である。

無自性言明による否定に、すべてのモノを有自性と見なす錯認という要因がくわえられるとき、当然、その錯認を犯す有情の関わりが前提とされる<sup>55)</sup>。そうであれば、すべてのモノの自性を越えて、有情がおちいるその錯認を除去するためには、無自性言明は、論敵がそう見たてたような、物象化されたたんなるモノではありえないであろう。なぜなら、有情のころになんらかの影響をおよぼしうるのは、「言明」というモノそのものではな

54) ib., p. 60: *evam eva nirmītakopamena śūnyena madvacanena nirmītakāstrīsadr̥ṣeṣu sarvabhāveṣu niḥsvabhāveṣu yo 'yaṃ svabhāvagrāhaḥ sa nivartyate*. Tib., (Y p. 265): *de bzhin du nga'i tshig stong pa sprul pa lta bus dngos po thams cad kyi rang bzhin med pa sprul pa'i bud med dang dra ba dag la rang bzhin yod par 'dzin pa gang yin pa zlog par byed do*. 最後部の関係文のなかの複合語 *svabhāvagrāhaḥ* を有財積によって「自性 [があると] という錯] 認を犯すもの」ととることができないことはないかもしれない。そのばあい、この「[錯] 認を犯すもの」は、無自性なるモノに自性があるとかんがえる、論敵を暗示するかもしれない。しかし、『廻諍論』の作者がそのように意図していたならば、関係詞を *yaḥ* ではなく *yasya* としたのではないか。しかも、この解釈は、先行する *tam asadgrāhaṃ vinivartayet* 「その錯認を取りのぞくであろう」からしても困難である。チベット訳 ('dzin pa gang yin pa) もその解釈 ('dzin \*pa'i gang yin pa) を支持しない。われわれは、その関係文を一種の強調構文として理解し、「まさに」をくわえた。Cf. BHATTACHARYA 1978, p. 111: "is prevented the idea of an intrinsic nature in all things." 梶山 1974, p. 156: 「本体があるのだと思いこんでいる誤解がしりぞけられる。」

55) これは、女人の比喩に登場する「ある男」(J/K p. 60: *kasya cit puruṣasya*) に相当する。また、cf. ib., p. 51: *evaṃ niḥsvabhāveṣu yaḥ svabhāve grāhaḥ sattvānām ...* 「そのように、有情たちが、もろもろの無自性 [であるはずのモノ] における自性を把握するばあい (もろもろの無自性 [であるはずのモノ] における自性にたいする、有情たちの認識があるとき)。」

く、その言明がもつ意味であるから。

そのことを龍樹が十分に自覚していたか否かは、テキストからは判然としない。しかし、龍樹は女人の比喩を正確に描写しているようにおもわれる。つまり、その比喩によれば、変化の女人を現実の女性と見あやまる、という錯認を取りのぞくために、如来などによって変化のひとが、情欲にかられた人物のまえに送りこまれるけれど、その錯認を取りのぞくのは、その変化のひと自身ではなく、そのひとによって発揮される、如来などがもつ加持力であった。

無自性（空性）言明は、たんなる言明として有自性の錯認を除去するのではなく、それがもつ意味によってその錯認を解くはずである。龍樹はその言明の意味について、たしかに明確にはかたっていない。しかし、無自性言明による否定にふさわしいものとして、みずから採用した比喩のなかに、龍樹が如来などの加持力という、みずからの言明の意味に對比されるべき要因を導入していることを、われわれは軽視すべきではない<sup>56)</sup>。

無自性であるはずのすべてのモノを有自性であるとする錯認が取りのぞかれるためには、無自性言明がある意味をもつものとして、有情につたえられなければならない。有情が無自性言明の意味を理解することによって、はじめてその有情が犯した錯認が取りのぞかれることになる。

論敵からのものもふくめ、女人の比喩以前に挙げられた諸例証では、龍樹の言明は、例の図式にそって、あくまでも対象的なあるものとして、それがもつ意味とは無関係なあるものとして、これもまた対象的なものとして表象されうる、すべてのモノの自性を排除するものように捉えられてきた。しかし、女人の比喩によれば、無自性言明は、その意味をもって、有情が囚われる錯認という、心的な要因を除去する。龍樹は、あらたな比喩を通じて、みずからの言明がもつ意味と、その言明が成しとげることの意義こそがとわれなければならないことを、読者に気づかせようとしたのではなかったか。

---

56) 女人の比喩と無自性言明による否定との連関における、このような救済論的色調は、OETKEの“Impulstheorie”にたいする傍証の一つといえるかもしれない。その理論によれば、たとえば『中論』における「見かけ上の論証」の目的は、「真であると主張される諸テーゼを擁護する」という知的なことがらにかかわるものではなく、「論証的に構成された思考経路を通じて、潜在的な読者に（宗教的な）態度の変化をもたらす」という「実践的な」(pragmatisch)ものである。そして、そこでは、「あらゆる見解の無意味さと根拠のなさを納得させ、それによって、世俗的な世界への知的および感覚的な意味における無執着へと、さらに、間接的に解脱へとむかわせることが意図されている」(OETKE 1989, p. 8)。

## 2.5

女人の比喩をもちいて、龍樹は、無自性言明による否定に、それまでの議論であつかわれることのなかった要因を添加して、論敵によってあたえられた最初の論点の転換をはかった。これまで一貫して、論敵からの論難にたいする防御的応答がなされてきたのにたいして、つぎの第28偈においてはじめて、論敵の見解にたいする龍樹からの積極的な批判が表明される。しかも、この詩節において龍樹は、みずからがなしてきた議論の身分についての評価を示唆している。

むしろ、[きみが発案した「声を発するなかれという声と同様に」という、] その例証<sup>57)</sup>は論証されるべきことにひとしい。なぜなら、声に実在性はないのだから。しかも、われわれは、言語的慣習を許容せずにかたっているわけではない。(第28偈)<sup>58)</sup>

龍樹にとって、声が実在すること、すなわち自性をもつことはけっして自明ではない。なぜなら、声もまた他のもろもろのモノと同様に、縁起していることによって無自性であるから<sup>59)</sup>。論敵は、したがって、無自性言明による否定を反証するものとして声の比喩を持ちだすまえに、そもそも声が自性をもち実在するという、そのことをまず論証しなければならぬ<sup>60)</sup>。ここで、龍樹は論敵の思想基盤ともいうべき、モノの実在性という概念

57) BHATTACHARYA (1978, p. 112) が指摘するように、この hetu 「理由」は *dr̥ṣṭānta* 「例証」の意味に解されるべきである。龍樹の注釈からも、それはあきらかである。J/K p. 60: *māśabdavad* (cf. 注 20) *iti sādhyasama evāyaṃ hetuḥ*. 「[[声をだすこと] なかれ] という声のように、というこの理由は、論証されるべきことがらにひとしいものにすぎない。」

58) *ib.*, p. 60: *atha vā sādhyasamo 'yaṃ hetur na hi vidyate dhvaneḥ sattā/ saṃvyavahāraṃ ca vayaṃ nānabhyupagamyā kathayāmaḥ// 28 //*

59) Cf. *ib.*, p. 60: *sarvabhāvānāṃ naiḥsvābhāvyenāviśiṣṭatvāt. na hi tasya dhvaneḥ praṭītyasamutpannatvāt svabhāvasattā vidyate*. 「すべてのモノは無自性であることにおいて区別されない。なぜなら、その声も縁起していることによって、自性（それ自身）としての実在性をもたないからである。」

60) 龍樹がここでもちいている *sādhyasama* の概念は、NS 5.1.4 にある、論証されるべき命題の主語（となる対象）とそれに対比される具体例との共通性あるいは異質性をさまざまに組みあわせて指摘することによって、なんからの知識を破綻させようとする「不確実な論難」(*jāti*) のなかの一項としての意味においてではなく、NS 3.2.1-3 あるいは 3.2.59+62 の文脈、すなわち、知 (*buddhi*) の恒常性の根拠として挙げられる対象の再認識 (*viśayapratyabhijñāna*) や、身体の生成は業 (*karman*) によらないことの根拠としての、諸元素から形態をえるもの (*bhūtebhyo mūrtyupādānavat*)、たとえば石や砂などが *sādhyasama*、すなわち不当な例証としてしりぞけ

にたいする、決定的な疑義をのべている。

上述したとおり、論敵はその論難を通じて、一貫して、実在する、したがって自性をもつモノによるある種の作用もしくは効果として、否定の可能性を主張してきた。モノの実在性という基礎がくずれれば、無自性言明にたいする論難そのものが、すべてその根拠をうしなうことになるだろう。龍樹はこれまで、モノの実在性にたいする直接的な批判をひかえ、無自性言明による否定の可能性を比喩的に間接的に論証するという、迂遠にもみえる方途を通じて、論敵が信憑するモノの実在性にたいする批判をおこなってきた。そしていま、モノの実在性という概念そのものを「論証されるべきことがら」として、論敵に投げかえすことによって、龍樹は論難にたいする応答に一応の決着をつけるのである。

第28偈の後半と、それへの注釈は、それまでに繰り返ひろげられた一連の議論にたいする一定の評価をあたえるものである。注釈にいう。「しかもなお (api ca), われわれは言語的慣習における真理を許容せず、[言いかえれば、] 言語的慣習における真理を拒絶して、すべてのモノは空であるとかたるわけではない。なぜなら、言語的慣習における真理によることなく、ダルマを教示することはできないからである」<sup>61)</sup> と。この一文はあきらかに『中論』24.8「二つの真理にもとづいてブツダがたのダルマが教示される。[その二つとは、] 世俗的 (世間によって制限された) 真理と勝義としての真理とである」<sup>62)</sup> をふまえたものである。『廻諍論』の作者はさらに、『中論』から、この詩節につづく詩節「言語的慣習によらざれば勝義は説かれぬ。勝義にいたらずして涅槃はえられない」<sup>63)</sup> をそのまま引用する。われわれは、ここでさらに、『中論』のこれら二詩節にさきだつ詩節にも一瞥をあたえるべきである。24.7にこうある。「(空性が教理上のさまざまな難儀をもたらすという論難にたいして) ここでわれわれはいおう。[そのように難詰する] きみは空

---

れらるばあいの、その語の意味にちかい。また、この *dr̥ṣṭānta* との関わりにおける *sādhyasama* は、NS 1.2.8 でいわれるそれとは区別されるべきである。後者のばあい、理由がもつ性質 (たとえば *gati* 「歩行」) が論証される対象 (たとえば *chāyā* 「影」) のうちに存するかいなか、*sādhyasama* として問題となる。NS にもとづく *sādhyasama* の概念の区別にかんして cf. OBERHAMMER *Terminologie*, Bd. 3, s.vv. *sādhyasama* と *sādhyasamaḥ* [hetuḥ]。

61) J/K p. 61: *api ca na vyaṃ vyavahārasatyam anabhyupagamyā vyavahārasatyam pratyākhyāyā kathayāmaḥ śūnyāḥ sarvabhāvā itī. na hi vyavahārasatyam anāgamyā śakyā dharmadeśanā kartum.*

62) MMK 24.8 (PP p. 492): *dve satye samupāśrītya buddhānām dharmadeśanā/ lokasaṃvṛtisatyam ca satyaṃ ca paramārthataḥ//*

63) *ib.*, 24.10 (PP p. 494): *vyavahāram anāśrītya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate//*

性の目標と空性と空性の意義をしらない<sup>64)</sup>。ここに一つの重要な脈絡を見いだすことに、それほどおおきな困難があるとはおもわれない。すなわち、女人の比喩によって、モノに自性ありとする錯認を取りのぞくという無自性言明の意義をとる、『廻諍論』のさきの叙述が、ここでいわれる「空性の目標」もしくは「空性の意義」の具体的な解明の一例である、ということである。このように、『中論』第24章の一部に現れるのとほぼおなじ思考経路をたどったうえで、龍樹はそれまでになされた議論を締めくくるために、論争の端緒をなす自身の立言を復誦する。「以上のように、わたしの言明とおなじく、すべてのモノは空である。[なぜなら]、すべてのモノが無自性であるということは、[勝義諦と世俗諦との] 両方においてみとめられるからである。』<sup>65)</sup>

『廻諍論』における無自性言明による否定をめぐる論争に、ここで終止符がうたれる<sup>66)</sup>。しかも、この箇所以降、『廻諍論』の作者が勝義諦に言及することは二度とない。したが

64) ib., 24.7 (PP p. 490): atra brūmah śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanaṃ śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca ... //

65) J/K p. 61: tasmān madvacanavac chūnyāḥ sarvabhāvāḥ sarvabhāvānām ca niḥsvabhāvatvam ubhayathopapadyamānam iti. 第21偈にあるように、すべてのモノの無自性性がすべてのモノの空性の理由である。現在分詞 (upapadyamānam) の因果的用法については cf. SPEIJER 1886, p. 282.

BHATTACHARYA (1978, p. 112f) は ubhayathā を ‘virtue of the “reason”’ (hetu = dr̥ṣṭānata) と ‘(virtue) of the thesis to be established’ (sādhyā) の二つとする見解を強調する。直前の詩節における、「声」による dr̥ṣṭānata 「例証」の妥当性についての、sādhyasama 「論証されるべきことがらにひとしい」という術語への参照から、たしかに、ここでは『廻諍論』の作者の関心が、論敵が拠りどころとするなんらかの論証作法にむけられているようにみられるかもしれない。したがって、ubhayathā を形式的な論証を構成する二つの成分として捉える BHATTACHARYA の解釈にも、まったく根拠がないとはいえない。しかし、『中論』の一部と『廻諍論』のこの箇所における、あまりにも明白な照応を等閑に付すことは、上述のとおり、きわめて困難である。われわれは、それゆえ、その両者を「言語習慣」と「最高の真理」とする梶山 (1974, p. 157, p. 382) に追従する。

66) 第59偈への注釈に「さて、われわれは以前すでに、すべてのモノが空であることを詳細にわたって解明した」(J/K p. 77: iha cāsmābhiḥ pūrvam eva sarveṣāṃ bhāvānām vistaraḥ śūnyatvam upapāditam.) とのべられているが、第29偈から第58偈とそれらへの注釈において、モノの空性が論じられている箇所は一つも見あたらない。実際、その間の叙述は、論敵からの論難にたいする龍樹の弁明というよりも、むしろ、論敵の主張にたいする龍樹からの論駁という観を呈する。したがって、第59偈とその注釈におかれている pūrvam (eva) が、第21偈から第28偈にかけての議論を指すとみて間違いない(『廻諍論』以外の典籍を龍樹が想定していたとする意見は、さきの引用につづく文 tatra prāñ nāmno 'pi śūnyatvam uktam 「それにたいして (それとはべつに)、すこしまえに名辞もまた空であることがのべられた」によって信憑性がうすい)。つまり、無自性あるいは空性言明をめぐる議論は第28偈をもって一応完結している、と龍樹がかんがえていたことが、うへの引用からあきらかとなる。

って、「すべてのモノは無自性である」ことが勝義諦と世俗諦との両方においてみとめられるという、きわめて重大な判定は、実在するモノによってのみ否定は可能という論難にたいする、いくつかの例証による反論の妥当性への、龍樹の一定の確信にもとづいてあたえられたといえよう<sup>67)</sup>。しかし、「すべてのモノは無自性である」というこの表現が一体いかなることからの謂いなのか、『廻諍論』の作者はまだなにもかたっていない。勝義としての真理の一部であるかぎり、それはもはや無自性言明というモノではありえない。その言明の真の意義をしめすために<sup>68)</sup>、龍樹の目はさらなる否定へとむけられることになる。龍樹が論敵にむかって発するつぎのことばは「わたしには主張はなく、ゆえにわたしにはけっして誤謬はない」<sup>69)</sup>である。

#### 略号と参考文献

BHATTACHARYA 1978: *The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*, Translated from the original Sanskrit with Introduction and Notes by Kamaleswar Bhattacharya, Text critically edited by

67) 例証の妥当性、すなわち、比喩とそれにとえられる命題とのあいだの連関の妥当性について、龍樹はなにもかたらない。みずからの帰納的な論証の妥当性を演繹的に根拠づけることにたいする龍樹の無関心のうちに、当時のインド思想界における、論証において例証を非常に重要視する態度をかいまみることができる。インドの論証学における帰納の重要性についての概略は桂 1998, p. 223-255 参照。あるいは、その無関心のもう一つの源泉として、われわれは『中論』のつぎの一節を想起すべきかもしれない。MMK 4.8-9 (PP p. 127): *vigrahe yaḥ parihāraṃ kṛte śūnyatayā vadet/ sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate// 8 // vyākhyāne ya upālabhaṃ kṛte śūnyatayā vadet/ sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate// 9 //* 「空性にもとづいて論難がなされる時、[それを] 論駁しようとするものにとって、[かれが論駁しようとする] なにもものも論駁されることはない。[なぜなら、かれの論駁自身が] 論証されなければならないことがらにひとしいから。空性にもとづいて説明がなされる時、[それを] 難詰しようとするものにとって、[かれが難詰しようとする] なにもものも難詰されない。[なぜなら、かれの難詰自身が] 論証されなければならないことがらにひとしいから。」

68) Cf. J/K p. 80: *niḥsvabhāvāḥ sarvabhāvā ity etat khalu vacanaṃ na niḥsvabhāvān eva sarvabhāvān karoti. kiṃ tv asati svabhāve bhāvā niḥsvabhāvā iti jñāpayati.* 「『すべてのモノは無自性である』というこの言明は、断じて、たんに無自性なるすべてのモノを作り出すのではない。そうではなく、[それは、] 自性が存在しない以上、もろもろのモノは無自性である、ということを [ひとびとに] しらしめるのである。」

69) J/K p. 61: *nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ// 29 //* この詩節のうちに、『中論』のつぎのことばの残響を聴きとることができるかもしれない。MMK 24.13 (PP p. 499): *śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān/ doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate//* 「きみが空性にたいしてさらなる論難を投げかける [としても]、[きみの] 誤謬からみちびかれる帰結はわれわれにはなく、その [誤った帰結が] 空 [なるもの] に適合することはない。」

- E. H. Johnston and Arnold Kunst, Delhi 1978 (reprint: 2005).
- 江島 1980 : 江島恵教『中観思想の展開』Bhāvaviveka 研究, 東京 1980。
- FRAUWALLNER 1994: Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 4., gegenüber der 3. durchgesehenen unveränderte Auflage, Berlin 1994.
- 岩田 1994 : 岩田孝「『知識論決擇』(pramāṇaviniścaya) 第三章(他者の爲の推論章)和譯研究 ad v. 2 ——他者の爲の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(2)——」『東洋の思想と宗教』第 11 號 1994, pp. (1)-(25)。
- 岩田 1996 : ib. 「『知識論決擇』(pramāṇaviniścaya) 第三章(他者の爲の推論章)和譯研究 ad v. 2 ——他者の爲の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(3)——, ——歸謬論證の妥当性——」『東洋の思想と宗教』第 11 號 1994, pp. (1)-(23)。
- J/K: JOHNSTON/KUNST in BHATTACHARYA 1978.
- 梶山 1966 : 梶山雄一「仏教哲学における命題解釈——eva の文意制限機能——」『印度学仏教学論集』(金倉博士古稀記念) 1966, pp. 423-438。
- 梶山 1974 : ib. 「廻諍論」(論争の超越)『龍樹論集』大乘仏典第 14 卷, 東京 1974, pp. 133-184.
- LÉVI 1925: *Vijñaptimātratāsiddhi*, Deux traités de Vasubandhu, *Vimśatikā (La Vingtaine)* accompagnée d'une explication en prose et *Trimśikā (La Trentaine)* avec le commentaire de Sthiramati, par Silvain Lévi, Ire partie. — Texte, Paris 1925.
- M: *Vigrahavyavartani of Acharya Nagarjuna* with his own Commentary (swopajna vritti) and with English Translation by Dr. S. Mookerjee, Varanasi 1994 (Bauddha Bharati Series. 30).
- MATILAL 1968: Bimal Krishna Matilal, *The Navya-nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge, Massachusetts 1968.
- MMK: *Mūlamadhyamakakārikā* in PP.
- NBh: *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*, Edited by Anantalal Thakur, New Delhi 1997 (Nyāyacaturgranthikā. Vol. I).
- NS: *Nyāyasūtra* in NBh.
- OBERHAMMER *Terminologie: Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*, Gerhard Oberhammer unter Mitarbeit von Ernst Prets und Joachim Prandstetter, Band I-III, Wien 1991-2006 (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Nr. 9).
- OETKE 1989: Claus Oetke, "Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjunas", *Studien zur Indologie und Iranistik*, Heft 15, Reinbek 1989, pp. 1-39.
- OETKE 1996: ib., "Gleichschaltung und Kontinuität im Mahāyāna-Buddhismus", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Bd. XL, 1996, S. 161-222.
- OETKE 2001: ib., *Materialien zur Übersetzung und Interpretation der Mūlamadhyamakakārikās*, Reinbek 2001 (Philosophia Indica. Einsichten • Ansichten. Band 5).
- PP: *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras)* de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Publiée par Louis de la Vallée Poussin, St. Petersburg 1903-1913 (Bibliotheca Buddhica. 4).
- pw: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, bearbeitet von Otto Böhtlingk, St. Petersburg 1879-1889 (Verkleinerter Nachdruck, Kyōto 1991).

「言明」と「否定」

- RENOU 1941-2: Louis Renou, “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit”, *Journal Asiatique*, CCXXIII, 1941-42, pp. 105-165.
- SPEIJER 1886: J.S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, Leiden 1986 (reprint: Delhi 1988).
- STAAL 1962: J.F. Staal, “Negation and the law of contradiction in Indian thought: A comparative Study”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXV, 1962, pp. 52-71.
- Y: “*Vigrahavyāvartanī*: Sanskrit Transliteration and Tibetan Translation”, *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* (『成田山仏教研究所紀要』), No. 31, Narita 2008, pp. 209-333.
- 山上 1999: 山上證道 『ニヤーヤ学派の仏教批判』 ニヤーヤブーシャナ知覚章解読研究, 京都 1999.