

■第二十二章 如来 (Tathagata) の考察

この章から最後の章までで、テーマとして一つのセットが構成されていると考えられている。そこで扱われているのは「究極的真実」に関わる問題である。究極的真実 the ultimate truth, Skt: paramartha-satya, Tib: dam-pa'i don gyi bdenpa (勝義諦) は現象的真実 conventional truth, Skt: samvrti-satya, Tib: kun-rbzob bden-pa (世俗諦) と対になった仏教の基本概念である。現象的真実の方は世俗的な真実ともいわれ、文字通り我々の通常の世界のあり方を意味しており、一義的でない部分があるにせよ、とりあえずは「他のものに依存して存在しているもの」のあり方だと説明でき、言葉に依存して表現される認識の世界だと理解できる。しかし問題は究極的真実である。

究極的真実には二つの側面がある。いわゆる悟りの意識として説明される「形而上学的なもの」としての側面と、「他のものに依存するという原理」という定義の側面である。しばしばこの二つが同じ「究極的真実」として扱われることから、中観思想を理解する場合の困難さ、煩雑さが出てきているのではないかと思う。中観派自身は前者を「究極的真実」という言い方でははっきり主張しないのでこれは当たらないと言われそうであるが、少なくとも暗黙には前提している(第十八章の9や第二十五章などを参照)。具体的に言うと、まず「形而上学的なもの」を表す場合の究極的真実とは、「輪廻」とか、瞑想による「解脱」や「涅槃」が可能だとかいう宗教的な教えである。これは言葉と通常意識による経験からは立証できない世界である。中観派は輪廻も解脱もブッダの教えとして認めているので、この意味での究極的真実を認めているのだが、それでも「形而上」のものだというような明確な表現は好まない。

一方、「他のものに依存するという原理」という意味での究極的真実とは、言葉で表した哲学的な「空」であり、現象的真実と同様に言語概念に依存した認識であり、したがって紛らわしいのだが、現象的な分析としての究極的側面である。つまり現象的真実が「依存的なものがありのままに見える世界」だとすると、これは「依存的原理」そのものを指している。日常意識と日常意識原理の分析(定義)。¹ 後者の原理の分析ということを平

1. フッサール現象学に馴染みのある人には、「日常的な思い込みの世界」が現象的真実にあたり、「思い込みをいったん保留して」分析された原理の一つが究極的真実(のうちの「依存的生起の原理」の側面)にほぼ重なりと表現した方がいいかもしれない。

たかえ、リアリティというものを突き詰めて考えればどこまで言えるのかという「説明（定義）」のことである。つまり空であるということは、言葉に依存してしか認識できないということを行っているのである。2 これは形而上学的な認識をむしろ限界づけ、退ける発想である。そしてその発想を展開する場合の攻撃対象は「実体」、「本質」、「絶対性」なのであるが、実体も本質も絶対も同じことを意味していて、「変化しない」という形而上学的な概念である。したがってこの意味での「究極的真実」とは、究極でありながら「絶対的真実」（永遠に不変の真実）を否定するという側面を持っている。つまり矛盾した表現のようだが、究極といえども絶対ではない、と言っているのであり、「現象界に関する究極の真実」と言うべきかもしれない。

要約すると、リアリティのとらえ方には「現象的真実」と「究極的真実」の二つのカテゴリーがあり、「究極的真実」にはさらに二つの側面があって、「現象的側面」と「究極的側面」に分かれるということである。前者は形而上学的判断を退ける判断で、後者は形而上学的判断である。ということは、身もふたもない言い方をすれば、結局分けられた二つのカテゴリーの境界が曖昧で、せつかく分けたのに、片方にもう片方が一部再度混じって相乗りしてしまっている事態だと言える。これは中観派の解釈から必然的に出てこざるを得ない問題だと考えられるが、ここに仏教が基本教義とする「二つの真実（二諦）」を理解する場合の難しさが横たわっている。したがって我々としては、「究極」を問題にするときは、常にその都度意味を振り分けなければならないのである。

さて、形而上の存在を論議する章の最初のものとして、この章では究極的な悟りを開いたブツダである如来（タターガタ）を取り上げている。「究極」と「現象」との二分法を

2. 瞑想によってしか体得できない、言葉で言い表せない「空」が存在すると主張するのであれば、空にも二つの側面があることになる。経典哲学としての仏教（顕教）と瞑想修行としての仏教（密教）の二分法はこうした側面を意味していると考えてよい。中観派の中でも密教の僧侶たちの間では、瞑想でしか理解できない、言葉で表せない形而上の世界の存在を認めるのは常識である。チャクラにしても死後の中有の世界の光にしても、護法尊としての忿怒の神々もダーキニーの天国も、何と名づけるにせよ瞑想で体験し、なおかつそれらを外在的な実体のように考えて執着することも退けるのである。空を体得して解脱を達成するという場合、中観哲学の説明する「依存的原理」を「空」として頭で理解すれば済むとはまったく思っていないのである。

認めると、究極を実体視し、現象を幻だと考える者が出てくる。それを警告するナーガールジュナは、最も究極の超越的存在だと見られるブツダについて論じるのである。その論調は、中観派のオーソドックスな見解に従えば「如来といえども実体ではない」であり、実体批判に終始しているように見えるので意識ではそうしておいた。この場合は「実体として」という語句を必要に応じて補うような読み方になるのだが、確かにこう読まなければ前後の語句の関係から筋が通らない詩がある。しかしより形而上学的にとらえて、「如来というものは本来言葉で表現できるようなものではない」と解釈する余地も存在していると思うので、解説の中で触れておいた。この後者の解釈をとると、この後の涅槃の章（第二十五章）と整合がとれてくる。

1. 集合体（纏）でもなく、集合体と別のものでもない

集合体は彼の中にはなく、彼が集合体の中にあるわけでもない

如来 Tathagata 3 もそのような集合体を持ってはいないのである

如来とは何であろうか？

1. 意識

「私」というものは、五感や肉体、精神などの集合体ではない。（なぜなら、「私」は単一だが、集合体は複数だからである。また、集合体は変化し続けているが、「私」は歳をとろうが腕を失くそうが常に同一性を保っているからである。かといって、）

「私」と集合体とが別のものだとも言えない。（なぜなら、集合体に起きたことは「私」に起きたことであり、何かを目で見たとすればそれは私が見たのであって、体が傷ついたなら私が怪我をしたと言うはずだからである。また、ブツダはその肉体と感覚を浄化することで悟りを開いたとされるが、両者が別のものならばそれは不可能になるはずである。）

肉体や精神の集合体は「私」の中には存在していない。（集合体とは別個に、その外側

3. 「如来」 Tathagata とはブツダのことである。直訳すると「かく行けるもの thus gone」とか、「かく来るもの thus come」などとなる複合語だが、前者は「悟りの道を行った者」、後者は「仏法を説きに來た者」の意に解釈される。もちろんこの意味のブツダは歴史上の釈迦牟尼のことではなく、ブツダの境地を得た者、という意味である。

に「私」というものが物のように存在しているわけではないからである。「私」は集合体に依存しない、独立の本質を持ったものではないので、集合体を失くしても「私」が残るということはある得ない。また、)

「私」が肉体や精神の集合体の中に存在しているのでもない。(肉体のどこにも、精神や五感の中の特定の場所のどこにも、「私」という核を見いだすことはできない。集合体を除外すれば、「私」も存在できないのである。)

(あなたがたはブッダこそ本質を持って存在している、と考えているようだが、ブッダの自己、ブッダにとっての「私」というものも同じことである。)ブッダも本質を持って独立している自己というものを持っているわけではない。それならばブッダ(如来)というものをどう考えるべきだろうか。

三行目の詩の原文は、「タターガタは集合体を持っていない」であるが、人間が悟ってブッダになった瞬間に体や五感が消失するわけではないので、意味の上から上記のように訳しておいた。この詩の最初の二行にある四つの分析――(1)自己と集合体は同一の実体ではない、(2)自己と集合体は別の実体ではない、(3)集合体は自己の中に独立して存在しているのではない、(4)自己は集合体の中に独立して存在しているのではない――は、自己と集合体に関する「五つの分析 fivefold analysis」と呼ばれるもののうちの四つである。五つ目の分析は次の詩で出てくるが、(5)自己と集合体は別のものでありながらお互いに依存し合うものである、というものである。ここでの自己はブッダ(如来)の自己として扱われているが、個人の自己であれブッダの自己であれ、まったく同じことが言えるのである。

2. もしブッダが集合体(蘊)に依存しているのなら

彼は本質を持って存在してはいないであろう

本質を持って存在していないなら

どうして彼は他者性の(他のものに依存する)本質 otherness-essence を持って
存在し得るだろうか

2. 意識

もしブッダが集合体に依存しているなら、ブッダが独立した本質を持った存在であるは

ずはない。本質を持って存在していないのであるから、「他のものに依存して存在するという本質」を持って存在している、とか、「他のものとの関係を通して本質を持っている」と言ったところで言い訳に過ぎないのではないか。（集合体と関係するという本質を持ってブッダが存在していると表現するなら、関係が本質〔実体〕であるためには、集合体もブッダも本質〔実体〕であり、三者が固定的な関係を築いたまま永遠に存在しているものでなければならないはずである。）

3. 他の存在 another entity に依存するということがどういうことであるにせよ
 そのことの自己性 selfhood は妥当ではない
 自己を欠いたものが
 如来であり得るとするのは正しくない

3. 意識

他のものに依存するということがどういうことであるにせよ、その依存するということ自体が独立したそれ自身の本質を持っていると考えることはおかしいのである。（しかしこのように言うと、あなたがはこう反論するに違いない： 悟りを開いて解脱した本物の）ブッダが、その本質的自己を持っていないなどとどうして言えるのか（、と）。

4. もし本質が存在しないなら
 他者性の（他のものに依存する）本質などというものがどうして存在し得る
 だろうか
 本質も他者性の（他のものに依存する）本質も持っていないなら
 如来とは何であるのか

4. 意識

（しかし繰り返すが、）もし本質が存在しないなら、他のものに依存する本質というものも存在しないのではないか。本質も、他のものに依存する本質も持っていないなら、ブッダの境地を得た者とはどういう存在なのだろうか。

5. もし如来が集合体に依存せずに
存在するものであったにしても
それでいて今は彼もそれに依存している、ということがあるかもしれない
したがって彼は依存性を持って存在し得るであろう

5. 意識

（するとあなたがたはすぐにこう反論するだろう：）もしブッダが過去には（、つまりはそこでも輪廻の世界にあっては、という意味になるはずだが、）集合体に依存せずに存在するときにあったにせよ、（解脱して涅槃に入った後に救済に再度現れた）今現在は現実の肉体や精神からなる集合体に依存している、ということもあるかもしれないではないか。（肉体をまとうことでブッダとしてこの世に現れ、我々を救いにやって来たのではないか。）したがってブッダが依存性を持って存在することはあり得るのである（、と）。

全知で深い慈悲を持って存在するとされるブッダも、この世に肉体を持って現れている間——そういう場合のブッダの体を「応身」（おうじん）／ニルマーナカーヤ Emanation Body という——は、肉体、つまり集合体に依存して存在しているのであり、依存的な本質を持って存在していると言えるのだと反論者は言うのである。

6. 集合体に依存するような
如来は存在しないのであるから
どうして依存的でない何らかのものが
そのように（依存的に）現れるということがあり得るだろうか

6. 意識

（しかしすでに議論した通り、何らかの本質を持ちながら集合体に依存するようなブッダは存在しないのである。つまり、これも前に分析した通り、集合体と別に自己が独立して存在するということはないわけであるから、あなたがたが本質的存在というものを認める立場である以上、あなたがたにとっては集合体と自己とは同一の実体だということになるはずである。しかし自己が集合体に依存するためには論理的に考えて両者が同一であってはならない。同一のものが依存し合うということは矛盾しているからである。となると、

もし集合体と自己とが同一のものであるような実体であるなら、その自己が集合体に依存することはできないはずである。)つまり集合体に依存するような本質を持ったブッダは存在しないことになるのであるから、そのように依存的でないような何らかの実体的存在が、(ブッダとして救済に現れたときだけ)依存的に現れるということがあり得るだろうか。(そもそも、完全なブッダとして救済に現れたときが依存的存在であり、その前の、涅槃に入る前に輪廻の世界にいる段階が依存的でないというのは逆のようで奇妙ではないか。本質論者のあなたがはそう主張していることになるのである。元々「依存的でない」と分析されたのは自己と集合体を持った輪廻の世界にあるブッダについてであったはずだから、「過去は依存しなかったが今は依存する」と言う場合の過去とは輪廻の世界で、今とは涅槃に入った後ということになるわけであろう?)

- 7. 自己固執 appropriation (取/質料) はあり得ない
 - 自己に固執する者 appropriator (取著) は存在しない
 - 自己固執することがないのなら
 - 如来はいかにして存在し得るであろうか

7. 意識

集合体を実体的な「我」として身にまとうような自己の原理は誤りである(、とすでに我々は分析してきた)。実体的な集合体は本来存在しないのである。実体的な自己が成立しないならば、ブッダはどのように存在することができるのだろうか。(あなたがたはブッダが本質を持って存在する個人だと主張しているのではなかっただろうか。)

前にも解説したが、「自己固執」は仏教特有の概念で、実体性のない自己を実体性があるかのようにとらえる「実体的自己認識」という精神作用のことである。そしてこの場合の自己とは、後の西洋の哲学で議論されるような、世界を対象として認識することに先立つ、もしくは同時であるような主観原理としての最小限の自己という意味ではなく、要素としての自己、つまり肉体や五感、精神作用などに分解できる具体的な「集合体」のことである。つまりここで自己固執があり得ないと言っていることは、個人の集合体が実体ではないということの意味しているのである。

8. すでに五つの分析 fivefold way (五種) として探究してきたことを踏まえる
ならば
同一のものでも別個のものでもないようなどんなものが
固執すること grasping (取) を通して
如来だと考え得るだろうか

8. 意識

我々がすでに(1. と2. の詩で) 行ってきた五つの分析を踏まえるならば(、自己と集合体は同一の実体でも別個の実体でもなく、集合体が自己の中に存在しているのでも自己が集合体の中に存在しているのでもない) であり、両者は依存し合うものであったわけである。それならば)、実体的な自己でありながら(同時に集合体も持ち)、なおかつ集合体と同一の実体でも別個の実体でもないようなどんなものが、本質を持ったブツダとして成立し得るだろうか。

ブツダは肉体や五感・精神作用から成る集合体を持っている。集合体と自己とは依存し合うものであり、別個の実体でも同一物でもない。それならば、依存しない自己、つまり本質的／実体的自己を持ったブツダは存在しないことになる、という論法である。集合体に依存しているブツダは実体存在ではあり得ないということである。

9. そこで自己のものとして固執されているものは何であれ
本質によって存在しているのではない
そして何かそれがそれ自身によっては存在していない場合
他者性の(他のものに依存する) 本質によって存在することもできない

9. 意識

以上の論議で明確なのは、あたかも本質を持って存在しているように思われている自己は、集合体であれ何であれ、本来は本質を持って存在しているのではないということである。そして自己がそれ自身の本質を持って存在していないのであれば、「他のものに依存するという本質」を持って存在しているなどとも言えないのである。

ブッダは本質的存在ではない。「ブッダの本質」（仏性）によって存在している例外的な実体でもなく、解脱や涅槃という本質によって存在しているような実体でもないとなーガールジュナは論じている。

10. このように固執すること grasping と固執する者 grasper の
両方が、あらゆる点において空なのである
空である如来をどのように
その空によって知り得るだろうか

10. 意識

このように本質を持った実体として自己をとらえることも、そのようにとらえられる自己も、その両方がいかなる意味においても空なのである。それならば、どう考えればこのように空であるブッダを、空という本質などによって理解できるというのだろうか。（また、空なるブッダをどう理解したらよいのだろうか。）

最後の部分で「その空を通して知り得るか」と言っている「その空 the empty」の解釈は、上記のように、「実体としての空」という意味がまず一つある。つまり、空というものを究極の本質（実体）だと考えて絶対化し、「空という本質を持った」という具合に考えたのでは、ブッダにせよ他のどんな存在にせよ、理解することはできないというわけである。これは後の章で出てくる、いわゆる「空性も空である（空の空）」という議論に通ずる解釈である。そして「その空」のもう一つの解釈としては、（自己や集合体に）「依存するという意味での空」と解する場合がある。つまり、その前の部分で論議してきたように、依存的にしか存在できないということそのものが空であるわけだから、そのような空によって、「空なるブッダ」はどう理解され得るのか、と、一つ目の解釈のように反語的に否定するのではなく、疑問形にして問うているのである。これは「空については言葉と論理によってどのように説明できるのか」という問題提起である。反対に「空である如来は表現不能である」という形而上学的な意味にとると、ここでは論理が飛躍してくるということも押さえておくべきである。ナーガールジュナはそう言いたいのであろうか。如来に形而上学的側面があるにせよ、ここでは究極の実体であるということを否定したがつているように思える。この実体と形而上学の問題はこの後もしばらく引きずること

になる。

11. 「空」は主張されるべきではない

「空でない nonempty (不空)」は主張されるべきではない

両方ともそうである (正しい—空であり不空である) と主張されるべきではない
し、両方ともそうでない (間違いである—空でもなく不空でもない) と主張
されるべきでもない

それらはただ、名目において nominally のみ用いられるに過ぎない

11. 意識

「空」は (究極的実体であるかのように／言葉で表現できるものとして) 主張されるべきではない。反対に、「空でない」 (実体や、「究極において空であるということはない」という絶対的な考え) も主張すべきではない。また、(究極的には) 「空であって空でない」と主張されるべきではないし、「空でもなく空でなくもない」 (というのが究極的真実だ)、と主張されるべきでもない。空であるかないかということは、ただ名目的な主張であり、言葉によって言い表されているものに過ぎないのである。

言語表現の限界について触れられている。ここもまた具体的でないので分かりにくい
が、一般的には「空」についても「実体として」という語を補って理解するするのが普通
である。ここでナーガールジュナが言いたいのは、「どのような主張も、それが言葉で言
い表されたものである以上、絶対的真実だということはない」ということであり、絶対的
真実 (真実という実体) は言葉で主張できないという考えである。言葉というものにつ
いて我々が考えるとき、すでに言葉を用いて考えていると気づくことは重要である。言語分
析はトートロジー (同語反復) 的な性質をすでに持ってしまっている。ここに絶対性 (何
ものにも依存せず、常に変わらないという性質) が主張できない根拠があると表現しても
よいであろう。しかし我々が何かを「真実である」と考えるときは、「真偽」という性質
を仮にも不変のものとして想定しているのであり、これは我々の認識の形式なのだから避
けようがない。つまり暗黙のうちに実体—変わらない究極の真実や絶対性ということ
は「実体」のバリエーションである—を想定するような構造になっていると言ってもよ
い。究極を想定しながらも究極をつかむことはできない、これが我々人間の置かれた立場

なのである。

ただし、このように「絶対的真理としては空であるとか空でないとか主張することはできない、主張は名目だからである」と言う場合も、「名目しか存在しない」と考えるか、「名目を超えたあり方は体得できるが、言葉では表せない」ととらえるかという重点の起き方の違いは出てくる。後者の意味でとらえると、ここでもまた、一行目の「空は主張されるべきではない」の部分が、「空を（実体として）とらえてはならない」という意味ではなく、より形而上学的に空を解釈して、「空というものは本来は言葉で表現できないものである——空を言葉で表現してはならない」と言っているような読み方も可能になってくるのである。そうすると次の詩での涅槃（寂滅）への言及が分かりやすくもなる。

12. いかにしてこの永遠や無常などの四題句 tetralemma が
平安 peaceful（寂滅）の真実であり得ようか
いかにしてこの有限や無限などの四題句が
平安（寂滅）の真実であり得ようか

12. 意識

この永遠と無常、有限と無限について言葉によって表現した四つ組の主張——空、不空、空であり不空である、空でなく不空でない——が、解脱を得た境地（寂滅）の真実を表しているなどということがあり得るだろうか。

解脱したことによって輪廻の世界に生じることが完全に止んだ平安の境地について、それを言葉で表現することはできないと言っている。これを「涅槃は形而上の概念だ」とナーガールジュナが述べているようにとるか、「反論者が言うような実体としてのブッダや実体としての涅槃なら、言葉で言い表せない」ととるかは相変わらず微妙である。この問題はこの後の詩でもさらに引き続いて行く。

13. ブッダに固執して having seized
如来が実在／存在するとする見解をとる者は
涅槃に到達している者についての
概念的構築 conceptual fabrications（分別）を行っている

13. 意識

ブッダの自己を実体的にとらえることによってブッダが実体存在だ、などと考える者は、（実体というものの自体が言葉によって認識される現象世界においては立証不能であるにもかかわらず）、涅槃（ニルヴァーナ）に到達しているブッダというものを言葉で言い表そうとしているのである。（つまり自ら実体だと言っておきながら、実体ではないもののように扱っているということである。）

この詩の意味も上記のように、「ブッダを実体視する者は、『何ものにも依存しない実体だと言いながらも』言葉に依存してそう言っている」という意味に解釈しておくのがオーソドックスである。「固執」の意味には概念でとらえるという意味と同時に、実体としてとらえるという含みがあるからである。

しかし別様にも解釈できる： ブッダを概念によってとらえられるものと考え、如来が存在するとする見解をとる者は、（言葉を超えた）涅槃（ニルヴァーナ）の世界に到達しているブッダというものを言葉で言い表そうとしているのである。

ただしこう読むと、涅槃が形而上のものであるということ強調することになって、ブッダも形而上の存在であるとわざわざ明言することになり、ナーガールジュナのここでの論調と矛盾しないまでも、若干趣が異なってくるように感じられるかもしれない。もちろん解脱や涅槃、ブッダの境地というものは言葉で表し切れるようなものであるはずはないのだが、ここでのナーガールジュナは「ブッダは実体ではない」という論法をとっているので、もし実体＝言葉を超えた形而上の存在という等式で考えると矛盾することになるのである。前にも指摘した通り、実体＜形而上の存在なら問題はないのだが。

14. その性質において by nature 彼は空であるので

涅槃の後にブッダが存在するとか

存在しないとかいう考えは

妥当なものではないのである

14. 意識

ブッダも空であるので（、つまり概念に依存して成立する存在なので）、涅槃の後にブッダが（実体として）存在するとか、存在しないとか考えることは間違いなのである。

または：

ブッダは（言葉で表せないという意味での）空なる性質を持っているので、涅槃の後にブッダが存在するとか、存在しないとか言葉で言い表すことはできないのである。

くどいようだが、この詩も「実体として」の語を補わないと、上記意識の二番目のような意味になってくる。すると「空＝涅槃のブッダ＝形而上の存在」という図式になり、空が形而上のものを指す言葉になってくる。空とは概念など（で代表される「他のもの」）に依存する存在様態であるというように（言葉で）定義できる側面を持つが、言葉によって表現できない形而上の側面もあると（言葉で）明言することになるのである。つまり二番目の解釈だと、「概念に依存せずには言えない（＝論理）」が、「概念に依存しては言えない（＝超論理）」に変わってくる。前の詩と同様、ここで形而上の存在（超論理）＝実体と理解すると、空もブッダも実体だという意味になってきて、ナーガールジュナの主張と矛盾してしまう。

やはり「形而上の存在」――言葉で言い表せないもの――と、「実体」――言葉に依存せず、本質を永遠に変化させずに持続するもの――との関係をイコールではなく、形而上の存在の中に実体が部分集合として含まれる関係として分けて考えねばならない。空については、形而上学的な（、つまり言葉で表現できない）空と、「言葉に依存する存在様態」として定義できる空とに二分する。こういうことは形而上学を否定によってしか表現しない中観派は認めないだろうが、空の潜在的二面性についてはすでに指摘した通り、密教においては彼らも認めているのである。

否定による主張という、中観派の姿勢について改めてふれておこう。ナーガールジュナの思想を継承し、現在中観派の主流となっているのは帰謬（きびゅう）論証派であるが、この派の論証を特徴づける帰謬論法 *L: reductio ad absurdum* というものは、正しいとする判断を論証するに際して、仮にそれとは正反対の判断を立てるといかに矛盾に陥るかを証明することによって間接的に論証しようとする、いわゆる背理法のことであるが、中観帰謬派の場合、相手の論法の矛盾を突くことで「実体性」というものを否定して行こうとする。それに対して、そうした否定のみに頼る論法を批判する派（中観自立論証派）も現れたが、帰謬派はあえてその姿勢を変えなかった。事物の究極の性質は、結局否定によってしか表せないというのである。これは悟り、涅槃といった形而上のもの、究極の真実（勝義諦）については「○○である」という形で議論せず、あくまでも言語によって表現

できないものであると暗示し続ける態度である。これはある意味で大変筋が通っているのであるが、仏教はすでに「輪廻」「解脱」「ブツダの境地」「涅槃」「如来」などの形而上の概念を持ってしまっているので、完全には行えないのである。「空」や「究極的真実」というものも同じように考えるべきであり、「依存的生起」という言葉の定義だけでは表し切れない。中論で、あるいは仏教哲学で解釈が分かれる最大のポイントはここにあると言っていいたいだろう。

15. すべての構築 fabrications（戯論）を超え出て行ってしまった者として
ブツダを認識において／心的に mental 構築しようとする者は
そうした認識的構築 cognitive fabrications を行うがゆえに
如来（ブツダ）を理解することができない

15. 意識

言語に依存して表現できる状態を超越してしまった者（形而上学的な存在）として、ブツダを言語的認識によって構築しようとする者は、その当の言語的構築を行うことによって、ブツダをとらえることができない。

ここでは言語表現の限界の問題をナーガールジュナ自身が直接表現している。つまり、言葉によっていかに「究極の」形而上学的な存在について言おうとしても、言葉で考えている以上は言い当てることはできない、「論理そのものを論理を使っては分析できない」という主張であり、ウィトゲンシュタインの有名な結びの言葉、「語りえぬものについては、沈黙せねばならない」⁴を思わせるのである。

しかしまたここでの問題も、ブツダが「認識的構築を超えた」者だとナーガールジュナによって主張されているのか、あるいは彼はそうは主張しないが、そう主張する者にとっては矛盾が出るという事実を示して見せているだけなのかが言葉の上からだけでははっきりしないということである。つまり一行目をナーガールジュナ自身は肯定しているか否定しているか、これだけでは分からないのである。これについてはこう考える以外にないであろう。仏教の基本教義においては、ブツダは認識的構築を超えていると主張されるので

4. 論理哲学論考 野矢茂樹訳 岩波文庫 p.149

あり、ナーガールジュナもそれを踏まえてはいるはずである、と。我々が苦しみのある世界にあるのは、現象的にリアリティを把握すること—認識的構築をせざるを得ないこと—に捕らえられているからであり、それを超え出てブッダになることができると、「四つの聖なる真実」で説かれているのであるから。

16. 如来の本質が何であるにせよ
それが世界の本質である
如来は本質を持っていない（無自性である）
世界には本質がない（無自性である）

16. 意識

ブッダの本質と世界の本質は同じである。ブッダも世界も実体的な本質を持っていない。

わざわざ意識することもないが、このように、この章の結論も実体の否定で締めくくられている。どんなものであれ、絶対の真実であると考えると執着が起き、救済は訪れないということを警告したいのである。ナーガールジュナの、極めて瞑想的な言葉だと言えよう。

しかしブッダと（現象）世界とが等しいという言い方からは、ブッダを形而上のもの、現象世界を形而下のものとして分けるような解釈は成立しない。現象世界と空とが等しい、現象的真実と究極的真実は等しいという言い回しは第二十四章で中心的に取り上げられているが、ブッダを現象世界と同じく形而上のものではない、と言うのであれば、そのときのブッダは言葉で表現されたブッダ、という意味になる。存在という意味で定義づけられるものは現象界だけであるにせよ、現象界だけがすべてであれば悟りはない。

さて中観派としてはここで、「本質がないことによって悟ることができる」という説明に持ち込むのが一般的である。「本質がない」は「実体でない」であり、それが「空」ということなのであって、永続的本質がないことで迷妄から悟りへという変化も可能になるからである。これは「本質がある、も、悟りがある、も言葉で論証できない」が、「本質がないと悟りがある」という関係である。本質（実体）を形而上のものとして否定し、悟りを形而上のものとして肯定する。この問題はこの後の章でも検討されることになる。