

## ■第二十四章 四つの聖なる真実 (the Four Noble Truth 四聖諦) の考察

この第二十四章が中論全体の核心だとする論者は多い。表題は仏教の基本的教義である「四つの聖なる真実 (四聖諦)」<sup>1</sup> の考察となっているが、実際は空の性質と、空と現象界 (理性と経験によって理解できる日常世界。「現象」という語はカント以降に特別の意味を持ったが、ここでは概念によって示され得る事象のことである。これについてはまた後ほど詳述する) との関係が論じられており、その内容は徹底した実体性批判である。

この章の最初の6つの詩は、ナーガールジュナのことをニヒリズム (虚無主義) だと非難する反論者の主張である。ナーガールジュナはあえてその主張を聞く形で最初に長々と彼らにそれを言わせておいて、7. 以降の詩でその過ちを指摘しようというのである。

1. もしこれらすべて (世界) が空なら  
何も生じず、何も滅しない  
それならばあなたがたにとっては  
四つの聖なる真実 (四聖諦) が存在しないということになる

### 1. 意識

(ある反論者はこう言うかもしれない。ナーガールジュナよ、あなたがた空性論者は一切が空であるなどと言っているようだが、) もし世界が空であるというならば、何も生じないし、何も消滅しない (のではないか)。そうなるあなたがたにとっては四つの聖なる

1. 悟りを開いたブッダが最初に説いた仏教の基本教義。
  - (1) 輪廻を生きるすべての生きものは苦しんでいる (苦諦)
  - (2) 苦しみの原因は煩悩 (欲望・嫌悪／怒り・無知) である (集諦)
  - (3) 苦しみからの完全な解放 (解脱) ということは起こり得る (滅諦)
  - (4) 苦しみから解放されるための具体的な方法が存在する (道諦)  
――それは八つの正しい修行方法 (八正道) である：  
瞑想における集中、注意 (記憶保持) のあり方、見解のあり方、心の思い (道徳)、発言、行為 (カルマ)、努力、生活手段の八つを正しく保つこと。

真実（四聖諦）も存在しないことになるのではないだろうか（、と）。

2. もし四つの聖なる真実（四聖諦）が存在しないなら  
認識 knowledge（智）も、放棄 abandonment（断）も、  
瞑想 meditation（修）も、またしるし manifestation（証）も、  
まったく不可能となるだろう

## 2. 意識

もし四つの聖なる真実を否定してしまったら、（事物の究極の性質についての）認識は不可能になるのではないか。（なぜならその認識は、四つの聖なる真実を信じることが動機となり、その教えるところの修道方法によって獲得されてきた認識だからである。同様に執着と欲望の）放棄も、瞑想も不可能となり、そうなれば、それらをなし遂げた証（としての輪廻からの脱却の実例）も存在しないということになってしまうのではないか。

3. もしこれらのものが存在しないなら  
四つの成果 four fruits 3 も生じないだろう  
四つの成果がないなら、成果を得る者 attainers も存在しないだろう  
信徒たち the faithful も存在しないだろう

2. 漢語では正式には「證」（しょう）。悟ること／悟り。

3. 四果（しか） catvari phalani. 小乗（声聞）の修行の成果として得られる悟りの四段階。1. 須陀洹果（しゅだおんか）／預流果（よるか）： 初果とも言い、悟りへ向かう流れに乗った境地で、聖者の入り口に当たる段階。2. 斯陀含果（しだごんか）／一來果（いちらいか）： もう一度だけ人間か天かに生まれ変わって悟る者の段階。3. 阿那含果（あなごんか）／不環果（ふかんか）： 煩惱を断った聖者の段階で、来世は色界か無色界へ生まれ変わるため、もう迷いの世界（欲界＝人間界）へは戻って来ない段階。

4. 阿羅漢果（あらかんか）／無学果（むがくか）： 小乗仏教最高の境地で、もはや学ぶことがない段階。

4. もしそうであるなら、精神的共同体／サンガ spiritual community（僧伽）は存在しないだろう

八種類の間人 eight kinds of person 4 も存在しないだろう

もし四つの聖なる真実（四聖諦）が存在しないなら

真実のダルマ（正法）も存在しないだろう

### 3. 4. 意識

もしそうしたもののすべてが存在しないなら、（悟りを開くという結果も起こり得ないし、悟りを開いた者も存在しないことだろう。忠実な信徒たちも存在しないだろう。そうすると、）悟りを開いた者たちの精神的共同体（サンガ）は存在しないことになり、八種類の間人も存在しないだろう。もし四つの聖なる真実が存在しないなら、正しい教えであるダルマも存在しないことになる。

5. もし法 doctrine と精神的共同体／サンガ（僧伽）とが存在しないなら

いかにしてブッダが存在し得るだろうか

もし空性がこのように考えられるなら

三宝 the three jewels は矛盾したものとなるだろう

4. 八部（はちぶ）。ブッダの教えを守護する八種類の靈的存在（神々）で、主に法華経などに見られるもの。1. 天／デーヴァ Deva : 超人的鬼神。2. 龍／ナーガ Naga : 龍神。3. 夜叉（やしや）／ヤクシャ Yaksa : 勇猛かつ暴力的で空中を飛行する鬼神。4. 乾闥婆（けんだつば）／ガンダルヴァ Gandharva : 半神で音楽を奏する天上の楽士。5. 阿修羅（あしゅら）／アシュラ Asura : 戦闘を好む悪霊であるが、果報が天に次ぐ者。6. 迦留羅（かるら）／ガルダ Garuda : 金翅鳥。龍を食う天上の鳥。7. 緊那羅（きんなら）／キンナラ Kimnara : 人のようで人でないので、人非人とも書く。ヒマラヤに住む角のある半人半獣で、美しい声で歌う歌神。8. 摩侯羅迦（まごらが）／マホラガ : 腹這う者という意味で大腹（行）とも書く。蛇神もしくは大蛇／大ウワバミ。

## 5. 意識

もし教義（ダルマ）と、悟りを開いた者たちの精神的靈的共同体（サンガ）とが存在しないなら、ブッダが存在するなどということがあり得るだろうか。（ダルマとサンガは、ブッダの境地を得ることを可能にするものだからである。教義〔ダルマ〕は悟りへと向かう論理的な洞察をもたらすものであり、悟った者たちの靈的共同体〔サンガ〕は、悟りを求める者に対して模範となる行いを示したり、師と出会わせたり、修道の機会を与えたりするなどの援助を行って励ます存在である。それらなしにブッダ〔の境地を得る者〕は現れて来ようがないではないか。）空性というものを、何も生じず、消滅もしないものだととらえるならば、このように三宝（ブッダ、ダルマ、サンガ）が矛盾したものとなってしまうはずである。

## 6. したがってあなたがたは本当の結果は存在せず

ダルマも存在しないと主張しているのである。ダルマそれ自体も現象的な真実 conventional truth もどちらも矛盾したものになる

## 6. 意識

したがって（ナーガールジュナよ、）あなたがた（虚無的空性論者）は修道の結果苦しみから解放されるという結果が実際には存在しないと言っていることになり、解放へ導く教え（ダルマ）も存在していないと主張していることになるのである。そうすると究極の真実を説く教義（ダルマ）それ自体が矛盾するものとなってしまうし、我々が常に体験している現象的な真実というものの存在自体も成り立たないものとなってしまう。（究極的なもの〔勝義諦〕と現象的なもの〔世俗諦〕という二つの真実〔二諦〕が、ともに矛盾したものとなってしまうはずである。）

## 7. （これに対して）我々がここで主張することは

空性と空の目的、および空性の意義についての  
あなたがたの理解は、矛盾しているということである  
その結果あなたがたは、そのことで害されているのである

## 7. 意識

(以上のような反論があり得るだろう。しかし彼らのこうした反論に対して) 我々はこう主張するのである。(中観を虚無的だと非難する反論者たちよ、) あなたがたは空性と空の目的、および空性が持つ意義について間違った考えを持ってしまっているのである。そのせいであなたがたの考えは毒されている(、と)。

## 8. ダルマについてのブッダの教えは

二つの真実(二諦)に基づいている:

この世の現象的な真実 a truth of worldly convention 5 と

究極の真実 an ultimate truth 6 である 7

## 8. 意識

ブッダの真実の教義(ダルマ)は、「二つの真実」(二諦〔にたい〕)という考えに基づいている。そのうちの一つは(概念知の世界であり、したがって事物がそのものの性質を持って個々別々に存在しているように見える世界であり、また我々が暗黙のうちにその存在を信じている通常の外世界のリアリティであるところの)この世的な「現象的真実」(世俗諦〔せぞくたい〕)であり、もう一つは(暗黙の思い込みに騙されることのない、空性としてのあり方を持った)「究極的真実」(勝義諦〔しょうぎたい〕)である。

5. an ultimate truth (Tib: dam-pa'i don gyi bdenpa, Skt: paramārtha-satya) ,

6. a truth of worldly convention/ a conventional truth (Tib: kun-rbzob bden-pa/ thasnyed yod-pa, Skt: samvṛti-satya/ vyavahāra-satya)

サンスクリット語で「現象的」を表す samvṛti という語には、「日常の」、「普通の」、とか「取り決めた同意によって」という意味と、「隠された」、「塞がれた」という意味がある。したがって現象的真実は「暗黙の了解で」成立する、「空性というあり方を隠された」リアリティという意味になるのである。チャンドラキールティはこの語の語源からくる解釈として、「相互依存した」という意味と、「言語的取り決めに依存した」という意味があり得ると指摘している。

「現象的」を表すもう一つのサンスクリット語である 'vyavahāra'の方は「取引契約的な transactional」の意味で、現象的なものによって決定されるということの意味してい

る。

チベット語で「現象的」を表す 'kun-rdzobden-pa' は、粉飾された costumed、とか、他のものに見せかけられた disguised、という意味である。また、'tha-snyed bden-pa' も「現象的」を意味するが、こちらは名目上の nominal、もしくは同意（協定）による by agreement という意味である。Garfield 'The Fundamental Wisdom of the Middle Way' (1995).

7. 二つの真実（二諦）について中論ではっきり表明された最初のものである。

-----

前章で解説した通り、二つの真実のうちの一つである「現象的真実」とは、我々が普通の意味で世界の存在を疑わないでいるような、日常の暗黙の信念によるリアリティである。具体的に言うと、事物がそれぞれ別個に独立して（局所実在的に）存在しており、あたかも個々のものがそのものの性質を自らのうちに体現して存在しているかのように見える——そのような世界の存在の仕方である。普通我々は事物に個々の名前をつけて分けて呼んでいるのであるから、名前が付けられたものにそのものの本質（実体性）があることを疑わないでいるのである。そして混乱を招く部分であるが、この現象的真実はまた、本来はそのような本質を持たない存在様態（空）であることも想定されている。「本質がないのに本質があるように見ている存在様態」なのである。

次に「究極的真実」であるが、これについても二つの意味があって混乱を招くことは十二章でも解説しておいた。まず哲学的な表の定義における「究極的真実」とは、現象的真実の実在の見かけが、実はまやかしであるという具合に自覚されるときリアリティのあり方である。これは現象的真実の二つ目の含意と同じことを言っているのであるが、そのまやかしとは、世界の存在が実は空である——常に何か他のものに依存して存在するものである——と理解することである。他のものに依存してやっと存在できるようなものは独立した属性を持って実在（実体）したりはしていないからである。その際、依存する対象を説明する例としてよく持ち出されるのがテーブルである。テーブルは必ず脚を持っているので、その脚という部分に依存して成立していると説明されるのである。そしてテーブルに限らずどんな事物も、そのものを構成しているそれよりも小さな部分から成立しているのであるから、我々としてはそうした部分への依存を示すために次々と物を分割してみせればよいわけである。もしそれ以上小さくは分けられないところまで来たら、それ以

上分けられないのだから大きさのないものだということになり、大きさがなければ、反対にそれを何千個積み重ねても大きくはならないわけで、大きなものから分割してできたものではないことになる。ちなみにこれだと、ミクロの世界は無限に小さくはできても終極点はないという論法になる。

空間的な部分だけでなく、「過去に依存して現在がある」というように時間的な部分へと分割する場合も同様で、飛んでいる矢はどの瞬間においても静止しているのになぜ飛べるのか、というゼノンのパラドクスと同じく、最小の瞬間というものがもし微分の計算値のように時間の幅を持たない「点」であるならば、それをいくら積み重ねても連続した幅を持つ時間とはならないと説明される。これが中観帰謬派の論法である。<sup>8</sup> しかしこのように「部分に依存する」という説明をするまでもなく、現象的真実の依存性を立証しようとする場合、最終的にはそれが因果関係によって構築される概念（言葉）の体系に依存していることさえ言えばよいのである。我々人間の認識は言葉に依存しているからである。先回りしてしまうことになるが、ナーガールジュナ自身がこの点について 18. の詩ではっきりとそう主張している。

しかし「究極的真実」にはさらに第二の意味が存在すると指摘しておいた。つまり中観派では、定義としては明確に言及しないのだが、いわば裏の認識として、悟りについての形而上学的な説明――涅槃など――のことを指す場合がある。究極の真実とは、語り得ない悟りなのである。悟りが存在することはブッダの究極の教えであるが、それを「究極的真実」とは明言しないで用いるわけである。

いずれにしても結論としては、究極的真実＝空性である。以上をまとめておこう。この複合的な二重の意味が後で問題になってくる。

現象的真実： 1. 個別の本質を持つように見えている日常世界の性質（現象）

2. 本来は依存的に生じている日常世界の性質（空性）

究極的真実： 1. 依存的に生じるという性質そのもの（空性）

2. 言葉で表せない悟り（涅槃／瞑想直観による形而上学的空性）

8. 14th. Dalai Lama 'The Dalai Lama at Harvard' 1988, 邦訳「仏教哲学講義」大東出版 1996. pp.232-233

9. この二つの真実の間に引かれた区分を  
理解しない者は  
ブッダの深遠なる真実をも  
理解しないであろう
10. 現象的真実の中に存する根拠なしに  
究極なるもの the ultimate の重要性は説き得ない  
究極なるものの重要性を理解することなしに  
解脱 liberation (涅槃) は達成され得ない

### 9. 10. 意識

(現象的真実と究極的真実という、) この二つの区別を理解できない者は、ブッダの深遠な教えも理解できないだろう。究極の真実と言い表される空性も、現象的理解(つまり言葉による概念的、論理的認識)に頼らねば理解できない。(なぜなら、理解するということは、我々にとっては言葉〔概念〕を用い、その言葉の論理的因果関係によって理解することであって、そうした認識の世界が「現象界」〔経験的事実〕と名づけられているものだからである。しかしそれでもなお、現象的真実とは異なった) 空性という究極のあり方がいかに重要であるかに気づかなければ、解脱(悟り)を達成(しようとも思わないわけであり、したがって輪廻を超えた解脱など誰も)できないはずである。

この 10. の詩は、「二つの真実(二諦〔にたい〕)は同じものである」という中観派特有の言い回しの一つの根拠となっている部分である。現象的真実とは事象の日常態のことであり、究極的真実とは空性のことである。実体論者にとっては事象と空性とは正反対のものだが、中観においてはあくまでも色即是空――事象と空とは等しい――なのである。中観派の儀式では線香を二本くっつけて立てることがあるが、それはこのことを表している。

前の解説では、現象的真実とは「本質がないのに本質があるように見えている存在様態」であり、「ない」と「ある」の二つの側面があって混乱を招くと説明したが、こうした日常現象世界の二面性は、この詩で言われる「二つの真実の同一性」を成立させる理屈のうちの、現象的真実の側から見ての――それに本質(実体性)がないということからの――

究極的真実への接近の側面である。

もう一つ、究極的真実の側から接近して、それが現象的真実と変わらないと言うことからなし遂げられる「二つの真実の同一」もある。これが何を意味するかは以下で順次考えて行きたいと思う。

この詩で二つの真実の同一性の論拠となるものとして、ナーガールジュナが「現象的真実の中に存する根拠なしに究極なるものの重要性は説き得ない」と言っていることは重要である。究極の真実は現象的根拠に依存するのである。なぜか。それは、究極の真実、つまり空性を説明する場合、説明であるからには論理に依存しているのであって、論理というものは現象界の法則である。「現象的真実の中に存する根拠」とはしたがって、言葉、ないしは論理のことだと考えて差し支えない（18. の後半でナーガールジュナ自身が実際にそう述べている）。結論としては、言葉によって空性を説明する以外、説明する手段はない、とナーガールジュナは言っているのである。（その説明の内容は、「依存的に存在するもの」であり、前述の一つ目の方〔1.〕の定義である。）そして言葉は永遠不変の実体ではないのだから、「究極的真実」という仏教用語も「永遠不変の真実」という意味にとってはいけないことになる。「究極 ultimate」という言葉自体に、何か永遠であるかのような「絶対」の要素が含まれているだけに注意を要するわけである。「絶対」の主張は「実体」の主張と同じである。

繰り返すが、「言葉によって空性を説明する以外、説明する手段はない」が 10. の詩の前半部分の主張であった。さて、その一方でナーガールジュナは、後半の二行において「空性の重要性に気づかなければ解脱を達成しようという気にもならない」とも言っている。それならば、空性の重要性に気づくということは、言葉と論理だけで行い得るものであろうか——ここに第二の、形而上学的な空性理解の問題が出てくるのである。

この詩は、空性の重要性を正しく理解すれば解脱に至ると言っているように受け取れる（14. の詩には「空性をはっきり理解している者にはすべてが明確になる」と書かれている）。そして中観派では依存的に存在しているということが空である、と説かれる。したがって二つをつなげると、「空性とは事物が他のもの——特に言葉——に依存する性質のことである、と理解すれば解脱できる」になりそうに思える。

しかしそれには問題がある。「言葉に依存する性質というものを言葉に依存して理解する」とはどういうことか。もしここで言われていることが、論理の限界を論理によって否定的に示すだけの論理であるならば、空性や究極の真実について肯定的（積極的）に主張

することはできない。空を理解すれば解脱できる、などとは主張できないはずである。

別の角度から表現してみよう。この詩では、事象（現象）と空性（究極）を概念として分け、そこに違いがあると言った上で、なおかつ事象も空性も同じ「現象」という属性を持っているのだとナーガールジュナは主張するわけであるが、これだと同じものに二つの名前が付いていることになる。「違っているけど同じである」なら、論理の水準が二通りあることになるのである。したがって、この10. の詩の前半で言われている空性（究極）と、後半で言われている空性（究極）は別だと考えねばならなくなる。

普通に頭で理解できる「論理的認識としての空性」は、「見たままの事象」と何ら属性として変わることがなく、どちらも「現象」である。しかし両者の間に決定的な差を認めるからこそ、解脱を目標とできることになる。そうなると、その差は論理を超えた形而上のものから出てこなければならぬのではないだろうか。もし解脱が達成できるならば、それは論理を超えた何らかの働きによって達成できるのであろう。そもそも解脱が達成できるものだとする根拠はブッダの「四つの聖なる真実」（その第三と第四）という教えに発しているのである。ということは、解脱を目指している段階の凡庸な人間はあくまでもブッダの言葉への「信仰」から解脱を目指しているのであり、通常の「論理的認識」を超えることはできていないのだが、ナーガールジュナ自身はそれを超えた、いわば「悟りの直観」の存在を想定していることになる。これはブッダと同じく、形而上学的な世界を想定しながらも、それは論理では言い表せないという立場である。この先の 12. の詩で指摘されるように、「ダルマは深遠であって、理解し、学ぶのが難しいという理由から、ブッダはそれを教えられると考えることを断念した」わけである。この困難さの自覚の良い例として、顕教（論理的な理解）と密教（瞑想による理解）の違いについて密教側から言われる常套句がある。それは、「顕教だけの修行に比べて、密教の修行を併用した方が解脱が早い」というものである。ここにも、論理的な理解の限界が示されている。

頭で空性を理解しても解脱できないことは、また経験的にも知られていることである。もし仮に、論理でしか考えられない人間の、その限界を叫ぶに過ぎない行為が悟りであるならば、仏教の救いの境地は懐疑論的な鬱状態であるに違いない。脅迫神経症の患者がいくら自覚的になっても症状から解放されないのと同じ境遇である。

さて、以上のことからナーガールジュナ哲学は形而上学であると主張すると、彼の厳格な実体批判者としての側面を賛美する者は納得しないに違いない。ブッダの形而上学的な教えそのものを論証したりはしていないし、反論者の論理的欠陥を暴いてみせるスタイル

こそが「中論」のやり方なので、確かに自らの口で形而上の教えを展開している箇所は少ない。しかしたとえ否定のみ主張しようとも、人間が解脱できる可能性を受け入れている以上は形而上学なのである。このことはもっと後の章でよりはっきりしてくる。そしてこのようにナーガールジュナをとらえることは彼を非難することではない。信念は論証できないのであり、彼はその信念の根拠となる境地に達していたに違いない。仏教徒たちの間ではそう信じられてきた。少なくとも彼の確信は、「純粹理性批判」で形而上の問題と論証との境界をきっぱりと示してみせたカントが、自身は形而上の信念を持っていた――神や善悪の区別の重要性を信じていた――のと同じである。論証できないものを否定する権利は我々にはない。論証不能な問題は否定もできないのである。

まわりくどい理屈を色々並べたが、いずれにせよ、「現象界は究極のあり方ではない、解脱することができる」と悟った者が説く場合でも、そう「論じられた」教えそのものは現象界の言葉である。ナーガールジュナの言う通り、「現象的眞実の中に存する根拠なしに究極なるものの重要性は説き得ない」のは間違いない。

再度整理しておこう。

1. 「空性」という概念（依存的生起）は論理に依存している。 形而下
  2. 「空性を悟ると解脱できる」という教えの眞偽は論理を超えている。 形而上  
(二つの空性がある。――つまり言葉による空性と、悟りの境地における空性は別だ  
ということが前提)
  3. 「空性を悟ると解脱できる」という説明は論理に依存している。 形而下
11. 空性の誤解によって  
知恵の足りない人間はくじかれてしまうのである  
間違った握り方をした蛇や  
間違っかけてられた呪文のようにである

## 11. 意訳

空性というものを誤解することで、理解力のない者は解脱への希望をくじかれてしまうのである。それはまるで間違った握り方をした蛇に噛まれるようなものでもあり、あるいは邪悪な呪文にかかってしまったようなものでもある。

12. その理由によって――つまりダルマは  
深遠であって、理解し、学ぶのが難しいということによって――  
ブッダはそれを教えられると考えることを  
断念したのである

13. あなたがたは空性に対して適切でない  
間違った論駁を教えられたのである  
あなたがたの空性についての混乱は  
私のせいではない

12. 13. 意訳

このように、空性の教義は難解で深遠であるがゆえに誤解されやすいので、ブッダはそれを人に教えることを断念し、言葉で説明できないものだとして沈黙を守ったのである。

(私のことを虚無論者だと反論する) あなたがたは、間違った論理を教わったからこそこのように反論しているのであるが、あなたがたが空性についてそのように混乱した理解をしていること責任は、私にあるのではない。

14. 空性をはっきり理解している者には  
すべてが明確になる  
空性をはっきり理解していない者には  
何も明確にはならない

14. 意訳――本文に同じ

中観の教義の基本である。

15. 我々に対してあなたがたの間違いすべてを  
押しつけているときのあなたは  
まるで自分の馬にまたがっていながら  
その馬自体を忘れてしまった人のようである

## 15. 意識

あなたがた反論者たちは私たちに対して、私たちの方が間違っていると言い張るようだが、（それはあなた方の間違いを私たちに投影して非難しているのである。）そんなあなた方はまるで例の笑い話（古いインドの言い伝え）みたいである。つまり、ある男が馬の群を連れて歩いていたが、その中の一頭がいなくなったと思い、誰かが盗んだと考える。そして馬に乗って群を数えに行くのだが、やはり一頭少ない。しかしその男は自分がまたがっている馬を勘定に入れていないのである。あなた方はまるでそれみたいである。

## 16. もしあなたが本質という観点で

すべての事物の存在を認識するなら

そのすべての事物の認識は

原因と条件（因縁）の認識なしに存在することになるだろう

## 16. 意識

もしすべての事物がそのものの本質を持って存在している（実体）なら、そのように「本質」だと認識する認識自体が、原因と条件 cause and condition（因縁）に関係なく――つまり、因果関係に関係なく存在していることになるはずである。因果関係なしに事物の存在を認識しているのである。9

## 17. 結果と原因（因果）

そして行為者と行為

そして条件 conditions（縁）と生起と消滅（生滅）

そして結果（果報）も不可能となるだろう

9. ということは――因果関係というのは言葉の論理的関係様式のことであるから――論理を超えてすべての事物が存在しているのであって、反論者は論理的認識ではない認識で事物を認識していることになる。こうなると、事象は依存的に成立している、ということはいえないわけである。したがってナーガールジュナはここでは、事物の認識は因果関係の法則によって成されると述べていることになる。しかし因果関係の法則（論理）だけに頼って解脱の可能性を信じることはできないことは前に述べた通りである。

## 17. 意識

ということは因果関係というものの自体が意味を成さないのであり、そうなると行為者が行為をするということもな（いのであって、善き行いが良い結果を生むカルマという考えも意味を成さな）くなる。他のものに依存して事象が生じたり滅したりするということがなくなり、努力した結果として悟りを得るとすることも不可能だということになるだろう。10

10. 反論者たちの立場にも色々考えられる。整理すると概ね以下のようなになる：

事象は実体であり、空性は虚無である（事物の実体論）

事象は虚無であり、空性も虚無である（反論者から見たナーガールジュナ）

事象は虚無であり、空性が実体である（ここでの反論者）

事象は現象であり、空性も現象である（ナーガールジュナ）

「事象は虚無であり、空性も虚無である」という二番目の表現があり得るなら、「事象は実体であり、空性も実体である」もあり得るが、そう考える者は、空性というものを事象とは別に考える必要性を感じないだろうと思われる。同様に、現象と虚無と実体の三つの組み合わせからはまた、「事象は現象であり、空性は実体である」などのバリエーションも色々出てくるが、中観では虚無と実体は対概念である——つまり、片方を虚無とすればもう片方は実体になると考えるので、ここでは表記しない。

一番上は、空性などないと考え、現象世界を実体化する考え（実体論）である。これは我々の現象世界こそが本質的な存在なのだと考える立場である。二つ目は、ここでの反論者から見て、ナーガールジュナがそこに属すると考えられている立場（虚無論）である。つまりすべては空なので何も存在しない、という考えである。三つ目は、空性の方を実体化し、現象世界は虚無だと考える立場である。この考えでは、空性こそが本質的な存在なのであり、我々の現象世界は幻影に過ぎないととらえるのだが、事象についての見方から言えば虚無論だし、空性についての見方から言えば実体論だということになる。ここでの反論者の立場である。虚無論と実体論という二つの極端な考えを退けることこそ中観（中道）だと言われるが、実際には少なく見積もっても三つ以上の極端論があることになる。結論としてここでナーガールジュナが主張しているのは、存在するものはいかなるものであれ「現象的に」存在するということである。次の二つの詩でそれがはっきりと述べられる。

18. 依存的にともに生じたもの *dependently co-arisen* は何であれ  
それが空として説明されるものである  
依存的な名称 *designation* 11 であるということが  
それ自体が中観なのである

19. 依存的に生じない何らかのもの  
そのようなものは存在しない  
したがって空でないもの *nonempty* は  
存在しない

18. 19. 意識

(いかなるものにせよ事象が存在として成立する場合は、何か他のものとともに生じてくるのである。) 他のものに依存して成立してくる、そのようなあり方こそが「空」と呼ばれるものである。これが意味するのは、事象は依存的な概念(名前)としてのみ存在するととらえること、それ自体が中観だということである。(いかなるものであれ、依存的に成立しないものはあり得ない。したがって空でないものは存在しないのである。)

18の詩は「中論」全体の中心だと考えられることが多く、最も頻繁に引用される。そして重要なことは、依存的に成立するということの意味として、「言語に依存する」という見解が含まれていることである。すべての事象は名称(言葉)によってとらえられるのである。この立場は、西洋哲学でも議論された、いわゆる「名目論(唯名論)」に近い。

名目論というのは、名づけられたそのものの名前以上の実体(本質)は存在しない(もしくは存在するとは断言できない)という立場である。その後登場したカントの言い方に直せば「もの自体 *thing itself*」――現象(人間の主観的認識)を超えた形而上の実体

11. Skt: *prajñaptir-upadaya*, Tib: *brten nas gdags-pa*.

ーは成立しない、という考えにもつながって行く。12

実体化をしたがる傾向というものは、悟っていない人間すべてに共通するものであって、根源的迷妄のひとつだと仏教では教えている。しかし言葉によって物事を理解しようとする場合、ある事物を意味するそのものの名前は、そう名づけられることで他の多くの事物の名前から分けられ、切り取られてくるのであり、そうした差によってのみ認識が可能となるのである。これは二十世紀の言語学者であるソシュールの考えである。つまり、名前とその対象物<sup>13</sup>（つまり『テーブル』という音の配列を持った言葉と、板切れに脚のついたあれ）とは必然的に結びついたものではなく、名前は何語であるかや時代によって変化するし、右と左、明るいと暗いなどのように特定の対象物を持たない概念もある。概念というものは、他の言語記号との関係性の相対的位置で意味が決まるのである。これは「言語体系の恣意（しい）性と相対性」という考え方として一種の流行語にさえなっ

12. アダム個人の罪が全人類に及ぶのは、人間という本質が等しいからだ教会は説明したのだが、これに対して人間の本質などというものは存在しない、「人間」という名称が存在しているだけであると主張したのが名目論である。ただし本質（実体）は存在しないという立場であっても、ただ概念（名前）のみが存在するというのではなく、その名前によって表されている本体（個物）もまた、人間の主観よりも先に存在していると暗黙に信じる立場が（少なくとも）アリストテレス以来一般的である。中世ヨーロッパの「普遍論争」ではこうした（後の経験論と軌を一にする）立場に立って名目論が論じられているのだと解釈されるのである。始まりは11世紀のロスチェリヌスだとされるが、それを継承した13世紀の有名なオッカムは「経験論的」だと評されている。つまり「本質」というものは存在しないが、認識主体に先立って個物は存在している、と暗黙に仮定する立場である。因みに、個物は主観に先立っては存在しないとする反対の考えは17世紀のデカルト合理論を待たねばならず、両者の立場を批判的に総合し得たのは18世紀のカントだと考えるのが哲学史的な一般的解釈である。

13. シニフィアン（指示部）とシニフィエ（指示対象）。言語記号（シーニュ）はこの二つから成り立つ。Ferdinand de Saussure 'Cours de Linguistique Generale' 1949, フェルディナン・ド・ソシュール「一般言語学講義」小林英夫訳 岩波書店 p.97

た。14

言語に頼ってしか我々は事物を認識できないのだとすれば、存在するのは実体としての事物ではなく、相対的な差異としての名前に過ぎないことになる。対照群としての他の事物（の名前）が存在してこそある事物の存在を言い得るといふこの考え方は、仏教で言う依存的生起（縁起）――他のものに頼って生ずる――そのものである。「テーブル」という単語は独立しては成り立たず、「椅子」だとか「家具」だとかいう他の単語との位置関係で定義される。光が闇なくして説明され得ないようにである。

それでもなお、言語をこのように分析して考えずに無意識に用いる場合、特定の名前が付けられたある事物には、その名前にふさわしい特定の性質が最初から備わっているのではないかと暗黙のうちに仮定する傾向があるのである。他と違ったある特性（実は単なる差異だが）を持っているからこそ特定の名前で呼ばれるのであり、その特性はその事物に固有の本質だと考えてしまうわけである。差でもってしか認識できないということは、その差こそが本質的なものだと思ってしまうことであり、これが前述した「根源的迷妄」である。この迷妄は言語で言語そのものを疑わない限り、言語の中に含まれている特性である。ナーガールジュナはここでそうした迷妄を否定し、すべての存在は依存的な名称であ

14. 第八章で引用したものをここでも再度記しておく：

「言語は一つの体系であり、その辞項はことごとく連带的であり・そこでは一辞項の価値は他のものの同時的現前からのみ生じる」一般言語学講義 岩波書店 p.161

「言語機構はことごとく同一性と差異とにもとづいて作動する」同 p.152

「それ（語）の内容は、その外にあるもの（他の語）との協力によってのみ真に決定される。」同 p.162

「まったく差異的なものであって、それらの内容によって積極的に定義されるものではなく、かえってそれらが体系の他の辞項となす関係によって消極的に定義されるものであることを、ひとは黙解しているのである。」同 p.164

「言語には差異しかない」同 p.168

「言語は形態であって、実体ではない。ひとはこの真理をいかにふかく体得しても充分ということはない；なぜなら、われわれの用語法の誤りはすべて、言語上の事がらを示すわれわれの不正なやり方はすべて、言語現象のうちに実体があるとする不用意の想定に由来するからである。」同 p.171

って空である、と言っている。

言語の相対性という問題はまた、因果関係的認識の限界の問題でもある。言葉の配列の法則が因果関係＝論理だからである。したがってこの中論も因果関係を検証する章から始まっているのだが、因果関係自体が何であるかと考えることは、我々が因果関係でしか考えられない以上、我々が我々を超えようとする試みなのであって、本来問えないものであることは繰り返し述べてきた。カントはこのことを、因果関係それ自体は人間にとってア・プリオリ（人間の中にあらかじめ備わっていて、経験に先立つもの）だと表現した。15

結局名目論という問題も、最終的には「形而上の問題は論理で主張し得ない」に行き着くのであり、前にも引用したウィトゲンシュタインの、「語り得ぬものについては沈黙しなければならない」<sup>16</sup> になってくるのである。

「絶対的真理」は語り得ぬ形而上のものである。カントはその絶対性をあきらめる代わりに一段降りて現象を出発点とし、そこに「客観性」の基準を求めた。つまり、主観を除外した絶対ということは言えないと自覚することが正しい主張をする際の出発点だということであり、これはフッサールの言う「現象学的還元」の問題でもある。結局のところ、ナーガールジュナが「空でないものは存在しない」と表現しているということは、彼も彼自身の主張が――言葉であるからには――「絶対的に正しいとは言えない」という限界を認めているということである。

ここでしばらく「中論」を中断し、あらためて、西洋哲学にいう現象と「主体」との関係について整理しておこうと思う。「現象」という言葉を、ここでは「世俗的真実（世俗諦）」の世俗とも訳される conventional という語の訳語にあててきたのだが、カント以降に定着してきたその意味は、「認識主体の外側に独立して存在しているものではなく、

15. カント「純粹理性批判」篠田英雄訳 岩波文庫（上）、カテゴリー表の中の「3 関係――原因性〔因果性〕」、「悟性はみずからのうちにこれらの概念をア・プリオリに含んでいる」pp.152-153 また、ヒュームとの関連で論じられている「原因の概念」に関する議論 pp.167-168 などを参照。

16. 論理哲学論考 野矢茂樹訳 岩波文庫 p.149 ルートヴィヒ・ヨセフ・ヨハン・ウィトゲンシュタイン（1889- 1951）は言語分析から形而上学的本質への批判を行ったが、上記の文句で結ばれる簡潔かつ難解な「論考」は、彼の初期の総決算と位置づけられる。

主観の認識として成立するもの」というものである。つまり人間がいなくても世界は存在しているかどうか――そう疑ってみると、世界の存在は認識する人間なしでは考えられない、そういうことを踏まえて「現象」と言っているのである。それではまず、カントの論点について簡単にまとめておきたい。

インマヌエル・カントは 1724 年ケーニヒスベルク生まれで、一般にはドイツ観念論への橋渡しをしたと評されるが、形而上学的独断を過不足なく批判した歴史上逆上れる最初の哲学者として今なお信奉者が多い。主著の「純粹理性批判」ではまず、人間の経験というものは、「感性」（感覚器官の能力――これによってとらえられた対象が「直観」）のとらえた対象を「悟性」（概念的思考能力）の原理が働いて整理することで初めて成立するとした。その上で人間には経験によっては確かめられないものがあるとし、それを「ア・プリオリ（先験的）なもの」と名づけた。そのア・プリオリなものの内訳としての、

1. 「因果法則」は、観察（経験）をする際にすでにその原理を用いてしまっているの  
で、観察（経験）によっては立証できないものである。2. 「物の同一性」も、認識の原理のうちであるので立証できない（この二つは悟性の原理）。3. 「時間」と4. 「空間」というものも、すべての判断の根幹を成すものなので、経験的判断によって証明できるものではない（この二つは感性の原理）。このように考えたのである。そしてこれら「ア・プリオリ」（経験に先立つ）な原理は、事物の側に存在しているのではなく、人間の「主観の側」に存在している。したがって、目の前にある事物の存在を問う場合でも、そのように事物の存在を経験する認識原理は主観の側の原理なので、主観に先立って事物が実在している（そのように実在する物を「もの自体」と言う）ということは立証できないというのである。これは物に認識が従うのではなく、認識原理に物が従うということである（「コペルニクス的転回」）。また、認識原理を超えたことについて思考するのは形而上学的な思考だが――世界には始まりがあるとか空間には果てがあるとか、神は存在するとか――そのように思考すれば必ず「二律背反」（アンチノミー）に陥って答えが出ない。カントは概ね以上のように考え、「主体」の原理というものを重視したのである。

これより百年以上前のフランスで、ルネ・デカルト（1596- 1650）はすでに「主体」を主張していた。彼が、すべての存在は疑うことができるが、そう疑っている私自身は疑えない、と考えたのは有名である。目の前にあるテーブルがいくら生々しく見えたとしても、実は夢の中にいてそれを見ているだけかもしれない。人間は外界を疑おうとすれば果てしなく疑うことができるのである。疑えないのはそう疑っている「私」だけだ. . .

しかし、私＝主体／主観というものを論議の中心に持ってくるやり方は、仏教とは――少なくとも表面上は――異なった傾向に見える。もちろん、ナーガールジュナの時代のインドには「私」や「因果関係」を虚・実様々に考える派があった。17 しかし「私」をも虚無だと考える虚無論者は、その「私」が行う主張も虚無だと反論されるし、因果関係が虚無だと主張する派はヒュームの懐疑論 18 と同様、因果関係（論理）を用いて因果関係を否定するという矛盾を犯している。反対に「私」を実体だと考える派は、実体は変化しないものなので、悟りへと向かう「私」の変化も起こり得ないと反駁される。したがって中観仏教では、「私というものは体のどこに存在するのか？ 脳か。そうでないとすればたとえばどういう精神機能の要素が私なのか」などと問い詰めて行って、結局実体としての私は存在しない、部分の寄せ集めとしての「私」という概念が存在しているに過ぎないということを論証するのである。これは名目的存在としての私、という考えであり、無我（アナータマン）という仏教の根本的な思想である。19 仏教では、「私」というものへの執着にとらわれると悟れないがために、「私」は空（無実体）であると主張し、その空が「主観の認識原理」だとする発想は好まず、対象の側の性質であるかのように「空」と

17. ヴァイシェーシカ、サーンキャ、ミーマーンサー、ニルグラнта、ローカーヤタなど各派。'Cutting Through Appearances' Geshe Lhundup Sopa, Jeffrey Hopkins 1989.

18. 因果率は思い込みに過ぎないと考えた。火が熱の原因だと言うのなら、それは火を見た後に熱を感じた経験からそう思うだけであって、「火を見る」と「熱を感じる」が常に同じ時間順序で偶然連結したに過ぎないというのである。これを「恒常的連結」と呼ぶ。パブロフの犬は条件反射によってベルの音に涎を垂らす、ベルの音が餌の原因だとは言えない。このように、一般に因果関係だと思われる原理は、いわば条件反射で強化された習慣的關係に過ぎないのだとヒュームは疑うのである。この考えに対してカントは衝撃を受け、「純粋理性批判」を書いたと言われる。もちろん、自然の中に因果関係が含まれているわけではないという観点ではヒュームは正しい。

19. 無我とは、「我は実体ではない」の意味である。ただし、仏教で無我という場合の「我」は、単に人間の自我を意味するだけではない。人間の自我は「人無我」と言い、これとは別に「法無我」という言い方もある。そしてこの場合は世界が無実体であるという意味になるのである。このように、対象としての世界と認識主体としての自我とが分けられないものとして一つの表現の中に含まれているということには重要な意味がある。

いう概念を駆使するのである。なるほど、よく考えてみれば、「私」という概念を構成している「要素としての」身体とか感覚とか脳の活動とか（集合体）の实在は実際問題疑い得るわけである。幼児においては私という概念すら存在しておらず、名前で自分のことを呼ぶ傾向があることは発達心理学の常識でもある。したがってデカルトの「疑った末に残った我」は間違っているのであり、西洋人の自我の強調には欠陥があるのではないか？——しかしこの問題は単純ではない。要素としての自我を絶対視することの間違いは西洋の哲学者も気づいている。たとえば現象学の旗手であるフッサールはデカルトの「我」の中に、ある種の実体性が含まれているという欠陥を指摘しているのである。さて、フッサールの提起した問題は膨大なのだが、ナーガールジュナの思想が現代哲学の核心的な問題とも重なるものであることを明らかにするために、第一章に引き続いて再度概観してみようと思う。

フッサールは 1859 年にチェコに生まれてドイツでナチ政権時代に迫害を受けたユダヤ系の哲学者で、現代の哲学、およびその他の学問分野にすら大きな影響を与えた現象学の創始者である。しかしフッサールの著作は独自の用語使用と多重的な表現、また時期によって微妙に主張が変わるという点で難解であり、彼を批判する側が指摘する主張も、擁護する側が指摘する主張も、フッサール本人の言葉の中に両方とも確認できてしまうようなところがある。したがってここでは比較において外側からざっと概観するにとどめ、本人が本当はどちらの考えだったかを決定するようなことはフッサール研究者に任せておくことになる。個人的にはフッサールの論点の骨格は、カントの哲学の中に別の表現としてすでに概ね含まれていたように感じるが、これも正確に示そうとすれば大変な仕事になるだろう。

世界の存在、事物の存在というものは、たとえ目の前にはっきりと見えているにしても、我々人間が認識するという働きなくして客観的に実在しているのだとは言えない——デカルトと同じようにフッサールもここから始める。<sup>20</sup> 我々が認識装置である以上、その認識装置を外したときの対象存在は問えないのである。したがってデカルトがしたように、すべての存在をまず疑ってみる必要がある。バター茶を飲んでも、実は科学合成の偽物かもしれない。目の前にリンゴがあっても、レーザー・ホログラフィによる精巧な立体映像かもしれない。あるいは誰かが私の脳を乗っ取って偽の情報を流し込んでいるだけかもしれないのだから、本当に存在しているかどうかは怪しいものだ——このように事物の客観的实在の信念（自然的態度、原信憑〔ウアドクサ〕などという）を疑っていったん保

留にする戦略を、「現象学的還元（エポケー）」という。デカルトでは「方法的懐疑」と呼ばれていたものである。するとどこまで疑うことができるだろうか。デカルトは、どんな事物も実在しているかどうかは疑えるが、そのように「疑っている自分」は疑えないと結論づけた。フッサールも同様に、外側の客観的世界は疑えるが「私（と私の生）」というものは疑えないと考えて主観から再出発しようとしたのであるが、フッサールは、デカルトがたどり着いた我は、実は世界の中に実体として実在している精神（魂）——「世界の小さな末端」（つまり要素／集合体としての）だと考えられたものであり、結局自我（精神）の実在論を導き出し、それを核として世界をもう一度そこから証明するような論法をとってしまったと言うのである。21 事象の客観的実在を疑うという発想は正しかったが、最後に過ちを犯したというわけである。それではフッサール自身は「疑えない最終的な私」をどう扱ったのだろうか。

20. 「デカルトにしたがって大きな転換を、すなわち正しい仕方で行われれば超越論的な主観性に導くはずの、大きな転換を行おうと思う。それは、疑いの余地がないほど確実に、究極的な判断の基盤としての、我思うへ向かう転換であり——」エドムント・フッサール デカルト的省察 浜鍋辰二訳 岩波文庫 p.45

「私が（中略）直進的に世界を存在するものと捉える存在信念の遂行をすべて差し控え（中略）るとき、私は自分を思うことの純粋な流れを伴った純粋な我（エゴ）として捉えることになる」同 p.49

「省察する者である私の眼差しに現れるものを純粋に捉えるならば、世界が存在しようとして存在しまいと、（中略）私と私の生は存在の効力を持ったまま影響を受けることなくとどまっている。（中略）自我とその生は、もはや世界の一部ではない」同 pp.55-56

21. 「デカルトにしたがうと、純粋な自我とその思うことを捉えるのは、容易であるかに見える。しかし、（中略）私たちの疑いの余地がない純粋な我のうちに、世界の小さな末端を、哲学する自我にとって唯一疑いえない、世界の部分として救い出したかのように、（中略）こんな考えを決して自明のこととしてはならない。しかし残念ながらデカルトの場合は、我を思うところの実体とみなし、それと不可分に、人間の魂または靈魂とみなし、（中略）目立たないが致命的な転換によって、まさにそんなふうと考えてしまった」同 pp.53-55

また、ナーガールジュナが否定する集合体（肉体と精神から成る人間の構成要素）とし

ての我の实在性について、よりはっきりとこう書いている：

「そして『我あり、我思う』と言っても、それはもはや、『この人間としての我がある』ということの意味してはいない。また、（中略）自分固有の純粋な魂や靈魂や知性を見出す人間、あるいは、それだけで取り出された心そのもの、でもない。（中略）省察する自我である私は、判断停止のうちに立ち、（中略）もっぱら自らを、あらゆる客観的な効力（中略）の根拠として捉えており、それゆえに私にとっては、いかなる心理学的な自我も存在（中略）しない。これは心理物理的〔心と物からなる〕人間の構成要素と考えられたものだから」同 pp.56-57

-----

流行として一般によく取り上げられた論点は、主観と客観の両者が、ともに相手なくしては成立しないというものである。客観——つまり事物の实在——が主観——つまり認識する人間——なしには成立しないというのはそもそもの出発点だったわけだから、この方向は明らかである。しかしフッサールの哲学史上の意義は、これとは反対方向からの依存性をも明言したことだと言われる場合がある。つまり、主観というものも、常に対象物となる何らかの事象を意識していることによって成立しているという説明である。「およそいかなる意識体験も、それ自身で何ものかについての意識である」と彼自身が書いている通りである。<sup>22</sup> すると事象の客観的实在も、私という主体の实在も、どちらが先だとは言えず、实在性の証明ということは成り立たないという結論になる。主体と対象とは相互に依存し合っており、主体なくして対象なく、対象なくして主体なし、である。これだとまさにナーガールジュナの結論と同じであ。しかしこの観点から先に触れた「疑えない最終的なもの」という問題を考えると、主観も客観もどちらが先とは言えないわけであるから、フッサールがまず外の世界の客観を、現象学的還元によってデカルト的に疑って行ったことの意味がはっきりしなくなるように感じるかもしれない。そこでもう少し詳しく彼の論点を見て行くと、さらに新たな問題が出てくることになる。

フッサールは確かに、デカルトがしたような、「我」を客観的世界の中に唯一実在する精神的実体であるかのように考える過ちは犯さなかった。ただ、デカルトと同じ「疑って行く」という手法を取ったことによって、一種の「絶対点」に到達できるかのように考えていたのではないか、そういう批判が起きている。「厳密なる学」という着想で、彼は学問における客観的な基礎を確立しようと努力したのだが、それは結局は形而上学的な立場

ではないかというのである。こういう批判を行った代表者は、脱構築主義を掲げたアルジェリア生まれのフランス人、ジャック・デリダ（1930- 2004）である。

難解さの中に逃げ込んで行くかのようなフッサールの著作に――恐らくはその難解さも手伝って百年にわたって人々を魅了してきた現象学に――潜む問題点の尻尾をつかむために、デリダは「声と現象」の中でそれに劣らない複雑な論理を駆使している。デリダが批判の根拠としたフッサールの著作は主に「論理学研究」と「イデー」であり、わずかに言及している「デカルト的省察」よりもどちらも前のものであるが、デリダの主張の要点はこういうことである：

フッサールは現象学的還元によって客観世界の实在という思い込みを保留し、デカルトのようにすべてを疑って行ったのだが、それ以上疑えない終着点として、言葉になる前の、知覚としての「生き生きした自己の現在」<sup>23</sup> という私の意識を主張していた。デカルトの轍を踏まないように、世界の中に実在する要素としての精神ではない終着点を探そうとする場合、その「私」なり「私の意識」なりの終着点は、非常に限られた厳密なものではなければならない。したがって、今は目の前にない物についての過去の記憶を思い出す

22. デカルト的省察 第一省察 第十四節 同 p.68

23. 「感覚に基づく経験の持つ信念を際し控えて、私にとって経験世界の存在が通用しないようにしたとしても、この私が差し控えているということ自身は何ものかであり、それは経験する生の流れ全体とともにある。しかも、それは私にとっていつもそこにあり、いつも現在という場から見てもっとも根源的な原本的性格をもって、知覚において意識されており、しかもそれ自身として意識されている」デカルト的省察 第一省察 第八節 同 p.46

「超越論的な（中略）自己経験においては、我が自分自身にとって根源的に近づくことのできるものとなる。しかし、この経験がそのつど提供するものは、本来十全的に経験されるものの核の部分のみである。すなわち、我思うという命題の文法的意味が表現している、生き生きした自己の現在のみであって、それを超えると、無規定の一般的で推定的な地平、本来的には経験されないが必然的にともに思念されているものの地平が広がっているだけとなる」デカルト的省察 第一省察 第九節 同 p.52

デリダは主に「論理学研究」からフッサールの主張を引き出しているが、ここでは「デカルト的省察」から同様の部分を引用しておいた。

場合の意識や、「兎の角」のように現実には存在しないものを、すでに知っている「兎」や「角」という概念を駆使して想像するような場合の意識は、ともに過去に習得した言葉に依存しているので純粋な終着点ではなく<sup>24</sup>、あくまでも現在の瞬間の、ありありと知覚しているような意識こそが「それ以上疑えないもの」だとしているのである。しかしこれはおかしいとデリダは言う。どんな意識も、何かを対象としてとらえる場合（意識は常になにものかについての意識なので、対象をとらえていない意識は存在しない）、概念、つまり言葉・記号を用いないでとらえているということはありません。言葉を用いる前の知覚の瞬間などという認識は存在しないのであり、知覚というものがあるとしても、それはすでに言葉を用いて「知覚」という概念を成立させている認識に過ぎない。そして言葉を用いて対象を認識しているということは、すでに過去に知っている言葉（「バターランプ」のような）を今の瞬間に当てはめてこそ初めて認識が成立する（「ああ、これはバターランプだ」）のだから、純粋な現在の瞬間などということは虚構に過ぎないというのである。<sup>25</sup> そもそも、「意味」というものが成立するには、時間（「差延」という用語を

24. 実際は「指標と表現」の間の違いとして、より複雑な概念を駆使して論じられているが、ここでは省略して大意のみを記しておいた。

25. 以下に Jacques Derrida, *La voix et le phenomene* 1st.ed.1967 「声と現象」（林好雄訳 筑摩学芸文庫）から関連箇所を抜粋引用しておく。

「私が語をいわば実際に使うとき、（中略）最初から私は、ある種の反復構造を実行しなければなら（中略）ないのである。もし出来事という語が、かけがえのない、取り返しのきかない経験的な唯一性を意味するのだとすれば、記号は決して出来事ではない。たった『一度』しか生じないような記号は、記号ではないだろう。（中略）同一性によって繰り返され、識別されるのでなければ、一般的に記号として、また言語として機能することができない。この同一性は、必然的にアイデア〔理念〕的である」 pp.113-114

「アイデア性は（中略）反復作用の可能性に全面的に依存している。（中略）絶対的アイデア性は、無際限の反復可能性の相関者である」 p.119 （しかしフッサールは繰り返しという時間性を含まない生き生きした現在の瞬間、） 「『源一点』としての今をもとにして規定されるような時間性だけが、アイデア性の純粋さを（中略）保証することができる」 p.120

（のであり、それこそが根源的でアイデア〔理念〕的だと言っているのです、これと矛盾している。）

「こうしてついに――フッサールの明確な意図に反して――表象そのものを、それ自体として、反復の可能性に依存させ、また最も単純な表象である現前化を再―現前化の可能性に依存させるに至るのである。反復から現在の現前性を派生させるのであって、その逆ではない」 p.118

「言術は自分を表象＝代理するのであり、その表象＝代理であるのだ。それどころか、言術は自己の表象＝代理そのものであるのだ」 p.128

「存在とイデア性の究極的形式としての、現在の現前性にかかわることは、（中略）私が不在のときに、（中略）私が生まれる前に、また私の死後に、現在が存在するという知を受け入れることなのである」 p.121

ここで言う「現前」とは、現象学的還元によってたどり着く、根源的なものの現れであり、知覚（直観）として対象が現在形でありありと現れることである。つまりフッサールが言うところの、それ以上疑うことのできない意識の終着点である。また、「再―現前化」というのは、過去の記憶の思い出しや、実在しないものを空想で思い描くときなどの、過去に習得した概念を呼び出して認識する意識のことである。ここでは言語記号一般が――目の前のものをありありと見ている場合の現在の意識ですら――再現前化だとデリダは主張している。

-----

使う）というものが必要である。結局のところフッサールが目指そうとしたことは、過去の形而上学が行ってきたことと同じであって、言葉では決して言い当てることのできない「絶対」という地点を目指そうとする情熱に過ぎなかったとデリダは主張する。

前にも見てきたように、ある判断を「絶対」の真理だと主張することは、形而上学的な「実体」を主張することと同じであり、我々の理性的判断の限界を超えているのである。結局フッサールが「厳密なる学」という発想にこだわり、客観的に正しい学問の基礎を見

い出そうとした 26 ことは、何と云い訳しようとも形而上学的な実体を分析によって求めようとする欲望だったのである。 . . .

これに対してフッサールを擁護する側は、フッサールは決してそれ以上疑えない絶対的真実を主張したのではないという。知覚の現在というような分析をするにしても、西田幾太郎の「純粹経験」のように主客の対立以前の根源的な知覚を想定していたのではない。

すべてを疑った末の「生き生きした自己の現在」（他にも知覚の一点としての「射映」、  
「ヒュレー〔素材〕的与件」、構成される前の「純粹自我」、「諸表象の体験流」などと  
いう概念も動員して説明されている）というものも、それ以上疑えないもの（「明証」/  
「内在」）として「客観的实在」の性質を持って残ると言いたかったわけではない。逆  
に、客観的实在の世界を疑って行った末に、主観と客観という具合に本来分けられないこ  
とが見てとれるが、残念ながら分けて考える根本的構造を持ってしまっている我々人間に  
とっては「主観としてとらえられるもの」としか表現のしようのないものが残る、それは  
絶対点（実体／カントの「もの自体」）ではなく、それ以上疑う意味のないような地点で  
ある、と言っているのではないか。いわば「避けがたく自己を前提としつつ対象を映して  
いるときの意識内容」を純粹な我とか哲学する自我とか呼んでいるのであって、それは対  
象と分けがたく一体化している主体（超越論的な主観性）なのである、と。27

26. 「たとえ学問が、最終的には自ら洞察せざるをえないように、『絶対的』な真理の体  
系の実現に事実上至ることがなく、その真理を繰り返し変更するように強いられるとして  
も、学問はやはり絶対的な真理または学問的に真正な真理という理念を追いかけ、それゆ  
え、この理念に近似的に接近して行こうとする、無限の営みの地平のなかへ入り込んでい  
くことになる。学問は、この近似的な接近とともに、日常的な認識と自分自身とを無限に  
乗り越えていくことができる、と考えている」デカルト的省察 同 pp.34-35

27. 「純粹な我」（純粹な自己の現在）は「志向性」（指向性）／「純粹意識」などと呼  
ばれる。これは認識の核になる原理で、注意を向けて対象をとらえているときの主体の意  
識の働き、である。その場合、主体の側の（「ノエシス」と呼ぶ）働きかけと、主体に意  
識された対象（「ノエマ」と呼ぶ）とは分けられない。一目見て対象を「あれだ」と理解  
しても、よく見ると実は別のものだったということは起こり得るが、その場合も最初に見  
間違えた意識が、次に実はこうだったという意識に置き代わっているだけであり、両者は  
ともに主体の働きである。主体を離れて正しい客観的对象というものは存在しない。イデ  
ーンからの変遷を示唆するつもりはないが、「省察」からいくつか引用しておく：

「志向性という言葉は、何かについての意識であること、すなわち思うこと（コギト）と  
してその思われたもの（コギタートウム）を自らのうちに伴っていること、ほかならぬま  
さにこのことを意味している」デカルト的省察 p.69

「思うことと思われたものという二つの方向を持った方法的原理に従っていくとき、（中

略) その対象に属すると思われる諸規定について(中略) 記述する(中略) 方向は、「ノエマ的」と呼ばれる。これに対立するのは、「ノエシス的」な記述の方向で、それは(中略) 思うことそのもののあり方、意識のあり方(中略) に関わる」同 pp.74-75

「超越論的還元の態度において知覚されたもの、想起されたもの、等々として与えられる思うことですら、すでに絶対的に疑いなく存在するもの、存在したものの、等々であるとは決して主張できない。(中略) 「我あり」の空虚な同一性が、超越論的な自己経験の絶対に疑いのない内容となるのではなく、自我のもつ、普遍的で疑いの余地がない、経験の構造(たとえば、体験の流れの内在的な時間形式といった)が、現実的および可能的な自己経験において個々に与えられるもののすべてを貫いて広がっている――それらが個々には絶対に疑いえないものではないにもかかわらず――ということ、これである」同 p.61

「どんな種類の意識についても、何かについての意識であるという、普遍的な性格が残っている。この何かという、そのつどの意識がもつ『志向的对象そのもの』は、ノエスーノエマ的に変化する意識のされ方(中略) がもつ、同一の一つものとして意識されている」同 p.82

-----

いずれの側の主張が正しいかについては立ち入らない。しかしすべての存在を疑って行った末に残るものを言葉で確定するのはこれほど厄介なのであり、主観とは何かという問題についてはつい最近――ナーガールジュナの時代からすれば――でもこのあり様なのである。そしてこの論争からわかることは、人間の認識の限界点(形而上学を前にした限界)を「仮に」表現する仕方も一様ではないということであろうか。

結局主なやり方は二つあり、どちらも「主観が客観を完全に言い当てる」ということはあり得ず、そもそも主観と客観を厳密に分けることはできないとしながら、1. その分けられないものを「我」ととらえるのが人間であるため、「我」としての主観側にまとめて表現する(「言葉」なども主観の側の原理に入れ、その主観の原理が何であるかは問えないとする)か、あるいは、2. 主観と客観を分けて主観の側を特別扱いするようなことはあくまでも否認し、「言葉」で表されるものより前に認識はなく、言葉の限界を超えた

「絶対」はあり得ないとするか、である。前者はいわば「はじめに我ありき」であり、後者は「はじめに言葉ありき」――この聖句が実際は何を意味しているにせよ――である。

1. に入るのはカントであり、恐らくはフッサールであって、西洋哲学の伝統的傾向と

言われることのあるものである。2. に入るのはナーガールジュナと中観仏教の立場であり、ソシュールやウィトゲンシュタインらの言語学的分析哲学であるとともにデリダの反ロゴス中心主義である。もちろん後者の場合の、言葉で表された「言葉」という概念も、やはり同じ限界の中にあるのであって、言葉だけが本質を持った最初のものとして認識の限界を免れているというわけではない。どんな風に表現しようと「究極」は肯定文において叙述できず、せめて「○○は言えない」と否定的にしか表せないとする中観の主張は、この点ではなかなか有効な言い回しであろう。また、経験を可能にする主観の側の原理（言葉や論理など）が何であるかを問おうとすればアンチノミー（二律背反）に陥る、としたカントの表現もやはり的を射ている。そして1. と2. の溝は分けがたいのかもしれないが、極めて粗雑な言い方を許してもらえらるなら、両者は認識の限界を説明するときのモードが違うだけであり、用語の「含む－含まれる」関係の整理の仕方が違うだけであって、どちらも完全に正しい終着点には永遠にたどり着かないにせよ、言葉を返せば、限界を射程にとらえているという点ではどちらにも見るべきものがあるのではないだろうか。主観の側の認識原理に頼ってこそ事象が存在できるのだとするカントの主張は、事象が先にあってそれを主観が認識するのだと考えるそれまでの経験論的見方に対して「コペルニクスの転回」と呼ばれるが、これをナーガールジュナに言わせれば、「実体であるから事象が存在できるのではなく、空であるがゆえに事象は存在できる」という中観特有の文句になる。これは実際に次の詩で出てくる論理であるが、この背理法的転回と見えるものは、大筋においてカントと同じ種類の「転回」ではないだろうか。結局、認識内容・認識主体・認識対象・認識手段である言葉、これらのうちのどれが先に成立しているか、などという問いには人間は答えられないのである。

さて、長くなったが、結論である。「仏教哲学は我を強調しないが、西洋哲学は我を強調する」、こういう言い方は可能ではあるが、中味を吟味すれば問題意識は異なっていない。産業化した西洋の――あるいはギリシャ文明以来の――いわゆる「ルシファー的な」理性偏重的／機械論的／唯物的な開発の行き過ぎに警鐘を鳴らすことは緊急に必要なだが、「破壊文化」と「調和文化」のように典型化すべきではないだろう。今や何かの旗印の下に悪を集結させるのではなく、「私の問題」を、後ろ向きにではなく前へと乗り越えることが要請されているのである。

20. もしあなたがたが言うように、これらすべてのものが空でない nonempty なら  
生じるということも消滅するということもあり得ないだろう  
したがって四つの聖なる真実は  
非存在 nonexistence 28 だということになるだろう

## 20. 意識

もしあなたがたが言うように事象が空ではないのなら、それは生じることも消滅することもできないだろう。（依存的でなく実体として存在するということは、永続する本質を持つということだからである。）そうなる（、苦しみは生じ、滅することがあると説く）四つの聖なる真実も成立しないことになり、「まったく存在しないもの」だということになるだろう。

28. 中論において nonexistent と訳される言葉は一様ではない。ただ単に存在していないと言う場合を除いても二通りの意味があると考えた方がよいようである。一つはここのように、実体論者が存在を否定するときの虚無的な意味で、まったく存在していないという場合である。もう一つは「実体ではない」という単なる打ち消しの意味で用いる場合である。ナーガールジュナはしばしば、すべての事象は幻影であり、蜃気楼（逃げ水）のようなものであって「非実在 nonexistent」だと言うことがあるが、これは事象が存在しない虚無だということではなく、「実体」（そのものの本質をもって、時間的に生じることもなく、消え去ることもなく、永遠に存在し続けているもの／属性）ではないと言っているのである。見たままの水としてではなく、依存的に、「名目的」に存在しているということである。したがってここでは仮に、前者を「非存在」、後者が出た場合は「非実在」のように、できるだけ表記し分けるようにしている。

21. もしそれが依存的に生じたもの（縁起）でないのなら  
苦しみはいかにして生じ得るのだろうか  
苦しみは無常なるものであると説かれてきた  
したがってそのもの自身の本質から生じることはできないではないか

## 21. 意識

四つの聖なる真実が依存的に生じたものでないのなら、その中で説明されている「苦しみ」はどうやって生じたというのだろうか。四つの聖なる真実の教えによって、苦しみというものは永続しないもの（無常）だと説明されてきたのである。無常のものならば、そのもの自身の本質——つまり永続する本質——から生じるということなどできないではないか。

四つの聖なる真実（四聖諦）の第一のものは「苦しみは生じてくるものである」という教えである。また、第三は「苦しみは消滅させることができる」である。したがってそれは永続する本質を持つような「実体」ではないのである。

22. もし何かがそれ自身の本質から生じてくるのなら  
どうしてそれが過去に生じたと言えるのだろうか  
もし誰かが空性を否定するならば、そこから言えることは  
（苦しみが）生じるということもあり得ないということである

## 22. 意識

どんなものであれ、ある事象がそれ自身の本質から生じると言うのであれば（、本質というものはそもそも「時間に影響されずに永続する属性」という概念なので）、その事象が過去のある時点で生じた、などとは言えないはずである。また、（「本質を持たない」ということこそが空性であるわけだから、）事象の空性を否定する者は、（その事象が本質を持っていると主張しているわけであり、そうであれば、苦しみが）時間的に生じるということも起こり得ないと言っていることになる。

四つの聖なる真実の第二は「苦しみには原因がある」である。原因によって生じたものなのである。もし苦しみは空でないのだと主張するならば、苦しみは原因から生じたのではないことになり、四つの聖なる真実に反することになる。

23. もし苦しみが本質を有していたならば  
その消滅はあり得ないことになるだろう  
したがってもし本質を主張するのなら  
その者は消滅を否定するのである

### 23. 意識

もし苦しみが本質を持っているものなら、苦しみは消滅しないものだということである。（本質は永続する性質だからである。）したがって、もし苦しみの本質を主張するなら、そう主張する者は（「苦しみは消滅し得る」と教える四つの聖なる真実の三番目の教えに反して、苦しみが）消滅し得ることを否定することになるのである。

24. もし苦しみを滅する方法 path（道〔諦〕）が本質を有しているなら  
修行 cultivation は不適切な行為となるだろう  
もしこの方法が実際に効果を発揮 cultivate するなら  
それが本質を持つということとはあり得ない

25. もし苦しみ、生起、そして  
消滅が非存在なら  
人は苦しみの消滅を得るために  
どんな方法 path（道〔諦〕）を探し得るだろうか

### 24. 25. 意識

（四つの聖なる真実のうちの第四の教えである）「苦しみを消滅させるための方法（瞑想修行）」（道諦）が本質を持っているようなものなら、そこで教えられている瞑想修行をして苦しみを乗り越えようとしても無駄であろう。もしそうした瞑想修行が実際に効果を発揮するものであるなら、その瞑想が本質を持つなどということとはあり得ない。反対に、もし苦しみも、それが生じるという事態も、消滅するという事態もまったく存在しないものであるなら、苦しみを消滅させるために人間が行い得る方法ですら何も存在しないことになる。

26. もし無理解が  
その本質によって現れるものであるなら  
理解はどうやって現れることができるというのだろうか  
本質は永続的なものではないのか

26. 意識

もし人間の無知、無理解といったものがその本質を持って存在しているとするなら、その反対の「理解する」という事態は成立しようがないということになってしまう。なぜなら本質というものはその定義上、変わらずに永続するものだからである。（無知が永続するのであれば理解は訪れない。）

27. 同じ理屈で、放棄する、悟る  
および瞑想するという行為は  
そして四つの成果 four fruit は  
起こり得ないものとなるだろう

28. 本質論者にとっては  
そのものの本質から現れた成果（悟り）というものは  
すでに実現されない（悟ることのない）もの already unrealized であるわけ  
である  
（それならば）人はどういう方法でそれを獲得することができるというのだろうか

27. 28. 意識

同じ理屈で、（固執の）放棄、悟り、瞑想などという行為も、悟りの四つの成果も起こり得ないことになる。本質論者は事象が本質を持って存在すると考えるわけだが、もし瞑想によって得られた成果である悟りが本質を持っており、実現されるまでもなくすでに存在しているというのなら、人はどうやってその悟りを得ることができるのだろうか。

29. 成果なしに、成果の体現者は存在せず  
そこへの入門者も存在しない。ここから導かれることは  
八種類の存在 eight kinds of persons は存在しないということである  
もしそれらが存在しないなら、靈的な共同体も存在しないだろう

#### 29. 意識

悟りという成果が存在しないならば、その体現者である悟った者も存在しないし、悟りを求めて入門する者も存在しない。ということは八種類の存在（八部：仏法を保護する靈的存在、注 4. 参照）は存在しないということである。もしそれらが存在しないなら、仏教徒を助ける悟った者たちの靈的（精神的）な共同体（サンガ）も存在しないことだろう。

30. 聖なる真実が非存在だということになれば  
真実の教義 true doctrine（正法）も存在しないということになるだろう  
もし教義（法）も靈的共同体も存在しないならば  
ブッダはどのように出現し得るといえるのだろうか

#### 30. 意識

四つの聖なる真実がまったく存在しないなら、真実の教え（ダルマ）は存在しないことになる。もし真実の教えも靈的共同体（サンガ）も存在しないなら、ダルマとサンガによってこそ得られる悟りの体現者であるブッダたちも、やはり現れることがないであろう。

ここで言う「真実の教義／教え」というものも、形而上学的な意味での「絶対的」な真実ではないことに注意すべきである。

31. あなたがたにとっては、ブッダは  
悟りとは別のものとして生じることになる  
そしてあなたがたにとっては、悟りは  
ブッダとは別のものとして生じることになる

32. あなたがたにとっては、本質において  
まったく悟っていない者は  
悟るための修行をしてもなお  
悟りに到達できないことになる

31. 32. 意訳

あなたがた（本質論者）は、（ブッダにも本質があり、悟りにも本質があって、それらが独立して存在するのだと発想することになるので、）ブッダと悟りは別々に生じると考えねばならなくなるだろう。あなたがた（本質論者）にとっては、悟っていない者は悟るための修行をしてもなお、悟りに到達できないのである。（悟っていない者はそういう本質を持って永遠に悟っていないのであり、それとは別に悟りは常に存在しているからである。）

33. さらにまた、人は正しい行為 right action（法）も間違った行為 wrong action（非法）も  
けっして行うことはできないであろう  
もしすべて this（これ）がまったく空でないものなら、人は何を言い得るだろうか  
本質というものは生じることができないのであるから

33. 意訳

そして（本質が存在するという立場に立てば、）人間は正しいものであれ間違ったものであれいかなる行為（カルマ）も行い得ない（し、そのカルマに見合った結果も生じ得ない）ことになる。もしすべての事象が空でなく、本質を持った実体ならば、人間はいったいどんな行為ができるというのだろうか。本質というものは生じることができないもの（なのに、行為というものはそれを行わない状態から行っている状態へと生じるもの）だからである。

34. あなたがたにとっては、正しい行為からも間違っただけから結果 fruit (果報) は生じないことになるだろう  
もし結果が正しい行為か間違っただけから生じるものなら  
あなたがたの説によれば、そんなものは存在しないことになるだろう

35. もし結果は正しい行為か間違っただけから生じるのだとあなたがたが言うのなら  
正しい行為や間違っただけから生じたというのに  
どうしてその結果が空でないことになり得るのだろうか

34. 35. 意識

(あなたがた本質論者にとっては、正しい行為も間違っただけも、それに従った結果というものが生じないことになる。何らかの結果が――正しいものであれ間違っただけものであれ――何らかの行為から生じるということは、原因に依存して結果が生じるということであるが、あなたがたにとってはそうした因果的依存関係自体が存在しないことになる。しかし空を否定する) あなたがたがもし (仮に因果関係というものを認めて、) 結果というものは何らかの正しい行為なり間違っただけなりから生じるのだと言うのなら、そのように正しい行為や間違っただけに依存して結果が生じたというのに、どうしてその結果が空――依存的に生じるもの――でないなどと言い得るだろうか。

36. もし依存的に生じることが否認されるなら  
空性それ自体が否定されるのである  
そうならばこの世のすべての現象／慣わし conventions を  
否定することになるだろう

36. 意識

もし依存的に生じることが否認されるなら、(結果が原因に依存するという因果関係も否定されるのであり、) 依存的なあり方として定義される空性それ自体も否定されることになる。そうなるこの世のすべての現象を否定することになるだろう。

ナーガールジュナはここで、「もし依存的に生じることが否定されるなら空性それ自体が否認される」と言っている。中観派によれば、これは「空性それ自体が依存的である」とも読めるとされる。つまり中論のこの部分は、中観の基本である「空性の空性」という考え方の根拠となっているのである。

では、なぜ空の空という表現が必要になったのだろうか。それは前にも述べたが、事象は依存的な偽物であり、空こそが本物である——空こそ永遠の本質をもつ実体だととらえてしまう仏教徒が後を絶たなかったからである。そしてこれに対する中観派の対抗策が「空も空だ」という論理なのである。究極の真実は空で、すべての事象は空だといっても、空性というものも、その空性を言う場合の対象物に依存している。具体的に言うと、「テーブルの空性」と言う場合、その空性はテーブルに依存しているのである。つまり空性というものはどこまで行っても「何かの」空性なのであり、それ自身が本質存在としては空である。これが「空の空」と言いたいことの中味である。

ナーガールジュナが「空の空」を主張している根拠となる部分はこの36。以外にも第一章に見られるとされる。第一章で「因果関係が空である」と主張していることになる内容もその根拠となるのである。29 では、「因果関係が空である」と言えばなぜ「空は空で

29. ナーガールジュナの言葉で言えば縁（条件 condition）が空であるということになるが、ここで言う縁とは、独立的本質を持ったものとしてではなく、依存的にのみ言い得るような意味での「原因」のことである。原因という言葉は仏教用語では「因」に当たり、こちらは本質を持った原因というニュアンスがあってナーガールジュナが否定的に見ていると言われるところであるが、この本質／依存という観点を度外視すれば、「縁」の方もまったく同じように「原因」という意味で考えればよいのである。したがって第一章で「縁が空である」（中観派の言い回しでは、「縁とその結果との関係が空である」という表現になる）と主張される内容は、「因果関係そのものが空である」という意味になる。

以下に第一章で「因果関係が空である」と主張されていることになる部分を意識で再度拾い出してみたいと思う。ナーガールジュナは実体論者の反論を取り上げ、それに応える形で書いている：

10. （反論者が言うように）もし事物が本質を持って存在しているなら、原因に依存して結果が存在する、という（仏教の定理である）言い回しは成立しないはずである。

11. 個々の原因の中にも、原因相互の関係の中にも結果は存在していないのだが、（反

論者はそれに対して、) それならば原因の中にないものがどうやって原因から出てくるのかと反論するに違いない。

12. もし存在してない結果が原因から生じるなら、どうしてそれが原因でないものからも生じたりしないのだろうかと反論するわけである。

13. もし原因がそれ自身の本質を持たないのに、(反論者が信じているように) 結果の本質が原因であるなら、(反論者としては、) その本質が原因であるような結果が、どうして本質を欠いたものから生まれてくるのかと問わずにはいられないのである。

14. したがって、そのものの本質としての原因によっても、そのものの本質としての「原因でないもの」によっても、結果は存在しないのである。そのように結果が存在しないとき、どうして原因とか原因でないものとかが実在すると言えるだろうか(明白 evident であり得ようか)。

以上である。14. でナーガールジュナは、結果と原因は明白でない、つまり実体としては存在しない、と言っているように解釈し得るのである。以上の読み方は中観派の見解に立って中論に注を付している Garfield (1995) 版に依っている。

-----

ある」と言ったことになるのか。それは、因果関係自体が原因と結果の依存関係であるわけだから、それが空であると言えば、「空は空である」になるのだという。

この「因果関係が空である」という言い方が、カントが純粋理性批判で「因果関係はア・プリオリ(人間の感性の中にあらかじめ備わっていて、経験に先立つもの)である」と言ったことと同じ問題意識から発したものであることは前に触れた。そしてナーガールジュナにとっての空は「因果関係に依存している」という意味なのであるから、「因果関係は空である」という命題は「因果関係は因果関係に依存している」であり、こういう自己重複的な言い方になるところにも、我々人間が因果関係自体を問うことはできないという、認識の限界がかいま見られる。

ただ、ここで二重表現の問題点についても指摘しておきたいのである。空の空という表現は、しかしながら次のような矛盾した質問をも誘発してしまうことになる:

もし空性が空だと言うならば、それは永続する性質を持たないわけだから、ときには空であり、ときには空でない、ということがあり得るのではないだろうか――

何がおかしいのだろうか。一見馬鹿ばかしいこの矛盾に答えようとする場合、まず最初

に、空性という言葉は「本質を持たない」という属性を表す言葉として用いられているのであり、「空性が空である」という表現自体がはじめから二重の表現になってしまっているということを指摘しておかねばならない。つまり、「本質を持たない」という属性は「本質を持たない」と二度言っているのである。否定を二度繰り返せば消極的な肯定となって意味が裏返ってしまう。これでは論理的に問題であろう。

また、このような矛盾を含んでいる二重表現からは、必ず循環的パラドックス—無限循環—という問題が吹き出してくる。空性が空であると一度言うと、「空性は空である」という主張も空である．．．と続けてもいいことになる。

表現者自身を当の表現者が否定する命題も無限循環を引き起こす表現である。たとえば「結局我々人間には何も知り得ないのだ」と主張したとしよう。するとその主張も人間が行っている以上、「知り得ないかどうかも知り得ない」ということになり、また「知り得ないかどうかも知り得ない」ということも知り得ないことになり、以下永遠に循環してしまう。自己を否定した場合、その否定は、命題そのものの絶対的正しさを否定したのと同じことになる。別の言い方をすれば、「人間には知り得ない」と当の人間が言った段階で—その言明の絶対性を主張する限りは—その表現者は人間の水準を超えた地点から言っていることになってしまう。「空の空」という具合にわざわざ二度言うということは、ある種の絶対的正しさを言おうとする姿勢を隠し持っているものであり、それが論理矛盾を引き起こすとも表現できるわけである。したがって本来は「空性の空性」などという重複表現自体を用いるべきではなく、認識が成立する場合の限界の問題—因果関係とは何かということとは問えない—を絶対真理としてではなく説明すべきなのであるが、「空性」を実体的にとらえようとする者が頻繁に現れてくることに対して、中観派としては説明の都合上「空の空」という論法を選んで撃退してしまったのである。「もし依存的に生じることが否認されるなら、空性それ自体が否定されるのである」というナーガールジュナの言葉は、必ずしも「空は空である」ととる必要はないかもしれない。「空性という表現は依存性を表しているのだから、依存性ということがあり得ないなら空性という表現には意味がないことになる」と言っているのである。

37. もし空性それ自体が否定されるなら  
いかなる行為も妥当でないものとなるだろう  
行われなかった行為が存在し得ることになるだろうし  
行為者のない行為が存在し得ることとなるだろう

37. 意識

もし空性それ自体が否定されるなら、どんな行為も矛盾した、意味のないものとなってしまふ。（空でないということは、どんな行為もそれ自体が永遠の本質を持って最初から存在しているということだから、行為は「生じなかったもの」なのであり、生じなかった行為、つまり）行われなかった行為などというものが存在することになってしまう。また、（空でないということは、行為者と行為とが別々の本質をもってそれぞれ存在しているわけだから、）行為者がいないのに行為だけ存在する、という事態だってあり得ることになる。

38. もし本質が存在するなら、世界全体 whole world は  
生じることもなく、滅することもなく  
静止したものとなるだろう。現象界全体 entire phenomenal world が  
不変のものとなるだろう。

38. 意識——本文に同じ

39. もしそれ（世界）が空でないなら  
行為には何の益もないであろう  
苦しみを終わらせる行為と  
苦悩と煩悩 defilement を捨てる行為は存在し得ないだろう

39. 意識

もしすべての事象が、つまり世界が空でないのなら、何かを行うということ自体が無意味なことになってしまう。（変化は存在しないのであるから、）苦しみを終わらせようと考えることは無意味であり、煩悩を捨てようと努力する行為は、それ自体存在す

らしいものとなってしまふ。

40. 依存的に生じること（縁起）を理解する者は誰であれ  
苦しみ（苦諦）をも理解し  
そして、それが生じること（集諦）を理解し  
そしてその方法 path（道諦）とともに、それが消滅すること（滅諦）を理解するのである

#### 40. 意識

すべての事象が何か他の事象に、（最終的には概念に）依存して生じること（縁起）を理解する者は、苦しみが生じること（集諦）を理解できるのであり、四つの聖なる真実の第一のものである「生存はすべて苦しみである（苦諦）」ということ（縁起）を理解できるのである。また、第二のものである「苦しみに原因があって生じてくる（集諦）」ということも理解できるのであり、第四のものである「苦しみを克服する方法が存在する（道諦）」ということも、第三のものである「苦しみが完全に止んだ状態があり得る（滅諦）」ということも理解できるのである。

自己や対象物（外界）を本質的に存在するものだと思つたが、それが言葉の持つ性質であるが、だからといって、もしそれらが本当に本質的に存在していたら変化は不可能になり、救いは存在しないことになる。変化するもの（無常）であるからこそ認識には意味があり、精神的成長が可能となる。言葉による理解には限界があり、解脱を信ずるのは信仰の問題ではあるのだが、我々人間はまず言葉を利用しなければその限界の先へとは進めない。人間の置かれたこの制約された状況に注意をうながしたナーガールジュナは、この章最後の詩において、最初に始めたのと同じように、信ずべき根幹である四つの聖なる真実を持ち出して締めくくっている。

そして次の章ではいよいよ、ブッダの信ずべき教え——我々が目指すべき涅槃——が形而上学的な概念であり、言葉で表現されるものをはるかに超えているということが述べられるのである。