

## ■第二十七章 見解 (Views 邪見) の考察

中論の最後の章である。ここでは論理に依存する見解には限界があり、人間は結局言葉によって絶対的な真実というものを主張することはできないのだと述べられている。タイトルにある「見解」とは伝統的仏教の様々な教派の中に存在している誤った見方（邪見）のことだとも言われるが、その解釈の場合、それらの「見解」の根本は、様々な見かけの違いはあるにせよ、実体を主張するところにある。しかしそうした批判は以前の章でもなされてきており、第二十三章「過ち」では間違った哲学的「見解」がすでにタイトルとしても取り上げられていたし、第二十四章の論旨は徹底した実体性の否定であった。したがってなぜもう一度同じ問題がここで論じられるのかを疑問に思うのも当然であろう。これに対する答えは様々であるが、ここでは何と答えておくべきであろうか。結局それほど重要で、しかも何度でも誤解される可能性のある問題だからだろうか。

一つには、否定される見解が各派の幼稚な実体的見解だけでなく、ナーガールジュナ自身の見解も含んだ見解一般のことだとする見方ができるだろう。正しい見解でさえ絶対のものとしては成立しない。こう言うことで言葉による見解を超えた世界に注意が向けられるのである。実はこの章では、論理的絶対の否定に重点があり、相対的論理の内側でのみ主張すべきだということが警告されているというよりも、むしろ積極的に論理を超えた世界に目を向けろという主張に重点が置かれていると言えるのではないだろうか。第二十四章までで論理的絶対が否定され、しかし第二十五章で論理を超えたもの（涅槃）が示唆され、第二十六章でそれが救済論的に説明された（輪廻の原理）。この救済論としての形而上学的論理は悟りへの動機としてどうしても必要なものであったが、輪廻というものは瞑想経験からもたらされた方便であって、最終的にはその説明にこだわればゴールから遠ざかってしまうような性質のものでもある。したがってもう一度、論理の見解のみからは輪廻は説明できないということが再認識されねばならなかったのと同時に、形而上学に寄ってきた二十五章以降の流れに沿った形で、論理を超えるというその背理法的な主張自体が、悟りという一つの形而上学的なプラスの価値として示される必要があったのである。

翻訳にあたっては、まず中観派で一般的に行われるであろう解釈を意識でとりあげておいた。それは概ね、個々の表現を実体性の否定として細かく解釈する仕方である。しかし全体の意味としてより形而上学的に理解することも可能である。その際はいずれも、「論理ではどのような表現も不成立である。なぜならここで論じられているものは形而上学で

あり、経験的論証は不可能だからである」という意味に理解して行く。こうした理解の方が、大雑把になる部分もあるがこの章の趣旨に合っていると思うし、最後の結論を導き出すことになるであろう。その解釈は解説文の後ろの方で所々触れておいた。

1. 「過去（世）において私は存在した」、もしくは「存在しなかった」という見解や  
世界は永遠であるという見解などの  
そうしたすべての見解は  
それに先立つ（時間的な）開始端 *prior limit*（過去際）に依存している

## 1. 意識

私というものが過去（世）に存在していた（、つまり私は永続的なものだ）とか、（反対に、まったく）存在していなかったとかいうような見解や、世界が永遠である（とか、まったく存在していないとか）というような（実体論的な）見解は、現在の時間に先立つ、時間の始まりというもの（のあり方）に依存している。（個人や世界が永遠であるかないかということが論じられるならば、時間には始まりがあるかないかという問題も理解されているはずだからである。）

最初から解釈が難しい。過去に存在していた私といっても、過去一般としての現世の過去のことなのか、過去世のことなのかで違いが出てくる。また、前の方へ逆上って行った場合の時間の限界（過去際）を、時の始まりと解釈するか、あるいは単に先立つ時間幅という意味に解釈するかでも違いが出てくるだろう。しかし前者については、この章が再度形而上学批判を行っていることからしても「過去世」と解釈した方が筋が通るし、話題としても、ナーガールジュナがこれを書いた当時に通用していた（主に）四つの見解が取り上げられているとも考えることができる。<sup>1</sup> したがって三つの見解「など」、となっているところを、意識では四つ目を括弧で補っておいた。また後者の時間の限界についての議

1. 自らの道元解釈をもとにサンスクリット本から訳した西嶋和夫（金沢文庫 1995）は、梵英辞典の記述をまとめて *abhum*, *atitam*, *adhbanam*, *nabhubam* の四つを記し、それぞれヴィシュヌ派、シヴァ派、ヴェーダ改訂派、反ヴィシュヌ派としている（p.249）。中論が具体的にこの四派のことを言っているのかは明白ではないし——西嶋訳では次の

2. の詩はこの四派に対応しない別の意味になっている――この人の中論は実体性の意味についてすらまったく逆に解釈するなど、大多数の翻訳と正反対の理解になっているが、興味深いことに、この詩を四派と解釈することについてはガーフィールド訳と同じである。

-----

論は上記のように、カントが取り上げた普遍的な問題とも重なるように訳しておいた。時間の始まりや終わりというものは、時間の内部にいる我々には検証できないのである。前世というものも同じである。

このように形而上学的な側面を強調すると、全体として「過去世や輪廻世界の永続など」という考えは時間の内部での現象的理解、つまりは言葉の問題に過ぎない」という意味になる。

2. 「将来私は（来世で）別の存在になるだろう」や「そうはならないだろう」

などの見解と

世界は有限のものである、などの見解

そうしたすべての見解は

（時間的な）最終端 final limit（未来際）に依存している

2. 意識

私というものが将来は（、来世において）別の存在になるだろうとか、そうならないだろうとかいうような見解や、世界は（時間的に）有限である（とか、そうではない）とかいうような見解は、時間の終わりというもの（のあり方）に依存している。（個人や世界が永遠であるかないかということが論じられるならば、時間には終わりがあるかないかという問題も理解されているはずだからである。）

3. 「私は過去（世） past に存在していた」と言うことは  
妥当ではない  
過去（世）に存在していたものは  
その者（現世の私）と同一ではないからである

### 3. 意識——本文に同じ

ここを前世（過去世）に存在していた、という意味に解すると、1. と2. の詩の意味と調和するのでそう補っておいたし、多くの翻訳ではそのような意味にとっている。しかしガーフィールドは前世ではなく、現世の過去をも含んだ過去一般の問題として解説している。これは時間をまたいだ事象の同一性に関わってくる問題である。一般には時間の外に人間が立つことはなく、時間をまたいだ事物の同一性というものが、いわゆる「同一性」の原理だと考えられている。つまり過去の瞬間の私と現在の瞬間の私とが同一者であるかどうかを証明することはできないにもかかわらず、それが同一だと思ふのがそもそも我々の認識原理だということである。この観点からすると、仏教が言う瞬間的な同一性——過去の私と現在の私は同じではない——は詭弁に過ぎないことになる。しかしナーガールジュナのこの最後の章でとりあげられる時間の問題を、生まれ変わりの問題としてではなく時間一般の問題と理解すると、この章の目的に沿った深い理解が得られることも事実である。そしてこの詩を、過去の私と現在の私が別物だと言っているように解釈することも論理の上では確かにできる。同一であるということをすべての性質が同一であると解釈するならば、過去と現在では時間が違うし、姿勢も三次元的位置も分子構造も違っているであろう。前にも指摘した通り、そういう議論が仏教徒の中で行われてきたこともまた事実である。ただ、この詩に限ってはそう解釈するとどうしても時間的同一性の原理を疑う意味にとれてしまうため、少々厄介である。

形而上学的側面を強調した訳し方をするなら、「過去世などということは、言葉で論証することはできない。過去世の自分と現在の自分とが同じであるなどということは誰にも経験的に証明できないからである」という具合になるだろう。

4. あなたがたの言うところによれば、この（現世の）自己（我）はあの（過去世の）自己（我）である  
しかし（主体である）自己に固執する者／概念付与者 appropriator（取／取著者〔有〕grasper）はそれとは違っているということになる  
もしそんなものは自己に固執する者／概念付与者ではないと言うなら、あなたがたの言う自己（我）とは何なのであろうか

#### 4. 意識

あなたがたは、現世の自己と前世（過去世）の自己とは同じであるが、（自己を概念化して対象化し、実体的なものとして固執している）主体は（永続的なものであり）、それらの（変化して生まれ変わる）自己とは別だと言っていることになる。もしそうではない、そんなものが主体だなどとは言っていないと言うなら、あなたがたの言う自己とはどんなものなのであろうか。

ここで主体としているものは、「十二の原因」に出てくる固執（取）、もしくはそれと同時成立する固執する主体（取著者／有）のことである。固執には複数の種類があると前に述べたが、代表的なものとしては自己を実体視して執着することがあげられる。また、概念化・対象化するという含みもある。前者を念頭に置いた英訳は grasping, grasper で漢訳からの翻訳者はこちらの意味に力点を置きたがり、後者を念頭に置くと appropriating, appropriator となり、哲学的な解釈をするガーフィールドなどはそのようにこの部分を訳している。どちらの意味でも、仏教ではそれが未来のあり方を決定する力を持つとしており、輪廻の原因となると説明している。

5. （主体である）自己に固執する者／概念付与者（取／取著者〔有〕）を除いては自己（我）というものは存在しないと証明されるのであれば  
自己に固執する者／概念付与者が自己でなければならないことになる  
しかしそれはあなたがたの言う自己ではないのである

#### 5. 意識

対象を概念化し、それに固執するような主体を除いては、自己というものは存在しない

と証明されるのであれば、その概念化作用たる主体（、変化する一時的な主体）が自己でなければならないことになる。しかしあなたがたは、自己とはそういうものではない（、永続するものだ）と言うのである。

6. 固執／概念付与作用 appropriating（取 grasping）が自己（我）なのではない  
それは生じ、消滅するものである  
未来における固執／概念付与作用が（主体である）自己に固執する者／概念付与者  
appropriator（取著者／有 grasper）であるなどということが  
どうして受け入れられるだろうか

## 6. 意識

自己に固執し、対象を概念化するような作用が、（輪廻をまたいで永続する）自己なのではない。そうした（固執／概念化）作用は（時間の中に）生じたり消滅したりする無常のものだからである。たとえば未来の時間に生じるような固執が、永続する自己だなどということがどうして受け入れられるだろうか。（永続的〔実体〕であるということは、すべての瞬間において常に連続的に存在していることを意味しており、ということは未来の一時点で概念化する作用も、実体的主体として常に存在しているということになってしまう。）

三行目行の「未来における」を外して訳す例もあるが、その場合は最初の行を後半二行で単に繰り返しているだけだという解釈になる。「固執作用が輪廻をまたぐ永遠の自己なのではない。それは生じ、消滅するものである。固執作用が固執する永遠の主体であるなどということがどうして受け入れられるだろうか（。固執作用は無常なのに）」とするわけである。意味としてはこれでも全体の流れに則している。

7. 固執／概念付与作用（取）とは別の自己（我）などというものは  
容認できるものではない  
もしそれ（自己）が（固執／概念付与作用と）別のものならば、自己への固執／  
概念付与作用を持たない者 nonappropriator において  
自己固執／概念付与 appropriation が生じ得るだろう。しかしそれはあり得ない

## 7. 意識

自己に固執し、対象を概念化するような作用が、その主体である自己と別々に存在できるということもあり得ない。（自己というものは実体性に固執し、対象を概念化する働きによって成立しているのである。）もし（自己が固執作用と）別々に存在するならば、自己に固執しない、概念化もしないような（涅槃において、）自己固執／概念付与も生じ得るだろう。しかしそんなことはあり得ない。

もう一つ別の意識も可能である：

対象を概念化する作用が、無常の自己から独立して永続するということもあり得ない。もし独立して永続するならば、自己に固執しない、概念化もしないような（涅槃に入った）者にあっても、（その者は過去には固執／概念化しており、解脱してそれを止めたのだが、）その概念化作用が存続し得るだろう。しかしそんなことはあり得ない。

前の6. の詩は、自己のアイデンティティが来世も、その先も永遠に続くとするような考えを抱く者を対象にした論議であった。そこでこの詩の最初の二行をその意味で解釈すると、「『無常の』概念化作用が、『永続的な』自己と別物であるということはない」となるが、それでは意味がわからなくなる。したがってここは、「『無常の』概念化作用が、その主人である『無常の』自己と別に存在できるということはない」という最初の意識の意味になるか、「『永続的な』概念化作用が、『無常の』自己から独立して存在できるということはない」という二番目の意識の意味になる。解釈が色々できて曖昧な詩である。

8. したがってそれは固執／概念付与作用 *appropriating* と別物ではなく  
また固執／概念付与作用と同一でもないのである  
自己固執／概念付与 *appropriation* (取) なしには自己(我)は存在せず  
しかしそれが存在しないというのも真実ではない

## 8. 意識

したがって自己は、自己に固執し、対象を概念化するような作用と別物なのではなく、同時に、同一物でもないことになる。（常に変化し続ける仕方）自己に固執し、対象を概念化することなしには自己は存在しない（がゆえに、永続的な自己というものはあり得

ない)が、自己がまったく存在しないというのも真実ではないのである。(自己とは概念であり、固執／概念付与作用に依存して成立しているのである。)

最初の「それ」は「自己」である。認識する作用と自己とは同一ではなく、別物でもない——こういう読み方がこの詩の最も素直な解釈だろう。後半二行は「無取でもなく、無我でもない」と訳されることが多い。その場合、無我(アナートマン)というのは我が実体として存在していないという仏教の基本的な教えであるため、その無我が間違っているという意味にとるとおかしなことになってくる。ここでは実体(虚無)論者の立場に立ち、我がまったく存在しないということはない、という意味に解すべきであろう。

9. 「過去(世)に私は存在していなかった」という言い方は

容認できるものではない

過去の時において存在していたのが誰であれ

その人間と異なっていないのである

10. もしその者が異なっているのなら

その者が過去(世)には存在していなかったとしても、それでも私は存在することがあり得ることになる

もしその通りなら

死なくして人間が生まれることになるだろう

9. 10. 意識

「私は過去(世)においては存在していなかった」という言い方は認められない。(一瞬前の自己を原因とした現在の自己があるという説明、あるいは少なくとも一瞬前の自己から連続した現在の自己があるという説明は可能である一方で、微分した点のように瞬間的な純粹存在などというものは、自己の存在として論証できないからである。また、輪廻を否定して過去世を認めない考え方は、十二の原因という教えに反しているからでもある。したがって、)過去の時に存在していた人間は、現在の当人と別人ではない。

もし別人なら、私は過去(世)には存在していなかったが、現在にだけ突如として現れているという事態も起こり得ることになる。(さらに言うならば、過去の私が消滅してい

ないのに、現在の私がそれとは別に生じてしまって二人になるということだって起こり得ることになる。)もしその通りなら、(前世での死や、現世での過去の私が今の私に変化するような)死がなくても、人間が生まれてくることになるだろう。

3. の詩では、「過去」を「過去世」と訳した。現世における過去の自分と、現在の自分が別の存在だとするような論法は、時間の中にしか存在せず、時間を前提としている「同一性」の原理に反するからである。時間的同一性というものは認識の出発点なのであって疑えないわけである。しかし9. の詩の「過去と現在が別だということはない」という場合の過去は、「現世における過去」と「前世」の両方の意味で解釈可能である。10. についてはどうだろうか。「過去(世)と現在が別のものならば、死なくして人間が生まれることになる」という場合、前世の意味でとれば単純である――前世と現世の間には前世の死があるので――が、同じ生の中での過去と現在というように理解すると、死を「過去の存在の消滅」というような、象徴的なものとして理解する必要が出てくる。

11. 行為(カルマ)を使い切ることとその根絶とが起き得るだろう

別々の行為者たちの行為(カルマ)が

その者たちによって共に経験される事態が起きるだろう

こうしたことや、それに似たことがその結果として起きてくることになる

11. 意識

(もし過去〔世〕の私と現在の私とが完全に独立した別々のものであるならば、)一人の個人の中でカルマは使い切られるはずだし、転生してまで引きずることなく、また、前の行為を原因として結果を後に引きずることなく、その時その人の中でカルマは根絶されるということになるだろう。(一方で、時間的前後のつながりなくカルマが独立しているのであれば、前の時間の私と今の私は別々の個人だということになり、)別々の個人が行った行為の結果を、その者たちがともに経験するという事態が起きていることになる。以上のことやそれに類した奇妙なことが、結果として起きてくることになる。

12. 過去に存在していなかったものからは何も生まれてこない

このことから誤まった考えが生じてくるかもしれない

自己が生み出されること

あるいは、存在していること existing には、原因が存在しないだろう。

12. 意識

(もし現在の私が過去には存在していなかったのなら、) 過去に存在していなかったものからは何も生まれてこないと考えるのが当然のはずである。すると誤った考えが出てくるかもしれない。つまり、自己は原因なく突如として生み出されるのだ、とか、原因なく存在しているのだ、とかいう考えである。

13. したがって過去(世)において

「私は存在した」や「私は存在していなかった」という見解

および「存在しており存在していなかった(両肯定 both)」、「存在してもおら

ず、存在していなかったわけでもない(両否定 neither)」という見解は

どれも成立しがたい

13. 意識

以上のことから、「永遠に変わらぬ者として過去(世)にも私は存在していた」とか、「過去の私と現在の私は別々の実体なので、過去(世)に私は存在していなかった」とかいう見解は、どちらも成立しないのである。また、(成立しないこの二つの言い方を並べた)「永遠なる者として私は過去(世)に存在していたと同時に、過去(世)の私は私ではない」という言い方もなおさら成立しないし、「私は過去(世)に存在していたとも言えないし、存在していなかったとも言えない」という見解も、論理的には無価値である。

ここまで来て、過去世に存在していたとかいなかったとかいう、輪廻という形而上の見解そのものが、言葉においては本来論証できないものだということが主張されたのだとひとまず解釈できる。そしてもう一つは、前世と現世の間の同一性ではなく、時間的同一性一般に関わるすべての見解を対象にした論議だったと解釈することもできる。その場合は以下のようなになる：

過去の存在と現在の存在とが同一であるとかないとかいう表現は言葉に頼って成立するものであり、熟達した瞑想から得られる究極の知恵は言葉を超えているのであるから、そもそも時間的同一性の原理が超えられているのであって、同一だとか別だとかいうことすら意味がない。

14. 「未来（世）に私は存在するだろう、もしくは存在しないだろう」と言うこと  
こうした見解はまるで  
過去（世）に関する論議と同様である。

14. 意訳――本文に同じ

前の詩までで論じてきたことはそっくり、未来についても、来世に関してもあてはまると言っている。

15. もし人間が神（天神）であるなら  
そのような見解によれば永遠（常恒）というものが存在することになる  
神はまだ生まれることのないもの unborn（不生）であろう  
永遠なるものはいかなるものも、生まれることのないものだからである

15. 意訳

（人間の魂は神性に由来するという考えがあるが、）もし人間が神であるなら、（神は永遠の存在であるので、人間において）永遠というものが存在することになる。神（である人間）は生まれることがないものであろう。永遠なる存在には、ある時点で生まれるということがないからである。

16. もし人間が神とは異なるなら  
そのような見解によれば無常というものが存在することになる  
もしそのような人間が神とは異なるなら  
連続体 continuum（相続）は妥当なものではなくなるだろう

## 16. 意識

もし人間が神でないなら、永遠なる神ではない人間は、無常の存在だということになるだろう。そのように人間が神とは違う存在なら、輪廻を超えて存続する連続体という考えも妥当なものではなくなる。

前にも触れたが、連続体とは生まれ変わっても変わらず存続する部分のことであり、一般には靈魂などとして理解されているものである。密教で（心）滴（ビンドゥ／ティクレ）などと表現されるものとも関係がある。

- 17. もしある部分では神であり  
また別の部分では人間であるとする  
永遠と無常とが存在することになる  
それは非論理的である

## 17. 意識

もし人間が、ある部分では神であり、別の部分では人間であるとする、（両方の部分を合わせて人間だと言っている以上、一つのものの中に）永遠と無常という相反するものが結合していることになるのであって、それでは論理矛盾である。

- 18. もしそれが永遠（常恒）でありながら無常であると  
論証できるのであれば  
それが永遠でもなく無常でもないということも  
論証できることになる

## 18. 意識

（部分に分割されるのではなく、）もし人間が、永遠という性質を持ちながらも同時に無常であるという具合に論証できると言うのなら、そういう論法は、永遠でも無常でもない、と言っていることとも同じなのである。（相対立するもの同士の両肯定と両否定は論理的に等しく、どちらも矛盾判断である。）

現象的真実と究極的真実が等しいという表現もこれに類するものだが、これについてはすでに第二十四章で指摘しておいた。

19. もし誰かが、どこか anyplace から現れたなら  
そしてどこか someplace へ行くのであるなら  
そこから言えることは、輪廻する存在には始まりがない beginningless  
ということであるだろう  
しかしそれは真実ではない

#### 19. 意識

もし人間が常に（過去の）どこかから来て（未来の）どこかへ行く存在であると説明されるなら、そのように輪廻する人間には始まりがないというのであろう。（それは永遠に存在し続けている本質的存在だと言うことに等しい。）しかしそんな具合に人間が時間を超えているとするのは真実ではない。

ここでの「始まりがない」という概念は、時を超えたものという意味であり、本質を持つということと同義になる。「輪廻に始まりがないというのは真実でない」とここで言っているのは、言葉でのそうした主張は言葉の領分を超えているということである。輪廻は形而上学的な概念で、一般的には「無始の」と表現されるが、これは経験的には論証できない。つまり経験的には輪廻は存在しない。しかし救済論的には永続しないものとしての輪廻が説明される必要もある。

この章で主張されていることが、論理（形而下）の土俵にあっては輪廻をまたぐ生も涅槃もあり得ず、言葉を超えた世界に入らねばそれは知ることができないと積極的に――しかしそれすらも「暗示的に」と言った方がよいかもしれないが――主張することだったことを思い出して頂きたい。もちろんこの場合の「知る」ということは言葉で理解することではない。つまり、ここでは輪廻や涅槃という概念の限界が指摘されているのであって、否定されているのではない。形而上学としては輪廻に始まりがあろうがなかろうが、すでにそれは論証の問題ではなく、その意味ではどちらでも同じことである。

20. もし永遠なるものが存在しないなら  
どんなものが無常のものとなり  
永遠でありかつ無常であるものとなり  
あるいは永遠でも無常でもないものとなるのだろうか

20. 意識

もし本質を持って永続するものが存在しないなら、どんなものが無常の本質を持っており、永遠でありながら無常であるような本質を持っており、あるいは永遠でも無常でもないような本質を持っていると言えるのだろうか。（永遠なるものも無常なるものも、絶対的本質を持ったものとして論証することは不可能なのである。）

以上の意識は実体（本質）を否定するというオーソドックスな解釈である。しかし次のように別の解釈もできる：

もし「永遠なるもの」という概念が存在しなければ、「無常」とはどんなものだろうか。（永遠性を反対の極として成立する概念が無常だったはずである。同様に、）永遠でありながら無常であるものや、永遠でも無常でもないものとは何であろうか。（結局どれも言葉として相対的に存在しているに過ぎないものではないだろうか。）

深読みかもしれないが、以上のような一ソシュールのとも言える一解釈をすると、この章でナーガールジュナが意図した、言葉の限界を超えた世界を暗に示すという目的に合致するのではないだろうか。いずれにせよ、ここまでは自己に関する論議であった。次の詩は世界に関する論議である。自己も世界も認識の限界という意味では同じ特徴を持つと言っている。形而上学的問いはアンチノミー（二律背反一カント）に陥るのである。

21. もし世界が有限 limited（有辺）のものであるなら  
別の世界はいかにして存在し得るであろうか  
もし世界が無限 unlimited（無辺）のものであるなら  
別の世界はいかにして存在し得るであろうか

21. 意識

もし世界に果てがあるなら、（果てはそこを越えられず、向こう側を認識できないから

こそ果てなわけであり、) 別の世界は存在しないことになる。また、もし世界に果てがないなら、(どこまで行ってもその同じ世界が続いているわけであり、) 別の世界は存在しないことになる。(果てがあることもないことも、論証することは不可能なのである。)

22. 集合体(蘊)の連続体 continuum (相続) は  
バタールンプ(灯明)の炎のようなものなので  
その有限性 finitude (有辺)も無限性 infinitude (無辺)も  
意味を持ちえないことになる

## 22. 意識

(輪廻を超えて持続する)自己の連続体という考えは、バタールンプの炎のようにゆらめく実体のないものである。(言葉で表されてはいるが、言葉を超えているのである。)そうした自己が時間的に有限であるか無限であるかということは、論証不能である。

23. もし先行するもの(集合体/蘊)が(今のものと)別個であって disintegrating  
そしてあの(前の)集合体(蘊)に依存して  
この(後の)集合体(蘊)が生じるということがないのなら  
世界は有限のものとなるであろう

## 23. 意識

前世と現世とが別々の存在で、両者が依存し合わないなら、その人間の世界は個々に終わりのある有限のものであるだろう。(しかしそんなことはあり得ない。)

依存性という概念を敷衍して輪廻を説明するうまい言い回しにも読める。しかし前世という概念がすでに形而上学的概念である以上、それを前提にした主張は形而上学の土俵に乗った論議だということは押さえておきたい。ここでは実体論者の言い方を受けているのである。

24. もし先行するもの（集合体／蘊）が（今のものと）別個ではなく  
そしてあの（前の）集合体（蘊）に依存して  
この（後の）集合体（蘊）が生じるということがないのなら  
世界は無限のものとなるであろう

24. 意識

前世と現世とが同一の実体で、何ものにも依存しない本質的存在なら、その人間の世界は永続的なものであるだろう。（しかしそんなことはあり得ない。）

25. もしある部分では有限で  
またある部分では無限であるなら  
世界は有限かつ無限なものとなるかもしれない。  
これはまったく無意味であろう

25. 意識

（前世と現世とが）ある意味では有限で、別の意味では無限だと言うなら、その人間の世界は有限でありながら無限であるということになる。しかしそれでは論理矛盾である。

26. ある部分では自己に固執する者／概念付与者 appropriator （取／取著者〔有〕）  
は滅して destroyed おり  
また別の部分では滅していないなどと  
どうしたら考えることができるであろうか  
こうした見解は無意味である

26. 意識

固執する作用によって対象を概念化して認識する主体（である人間）が、ある部分では消滅していて別の部分では消滅していない、などということがどうして考えられるだろうか。それでは論理矛盾である。

27. ある部分では固執／概念付与されたもの appropriation (取) が滅しており  
また別の部分では滅していないなどと  
どうしたら考えることができるであろうか  
こうした見解は無意味である

#### 27. 意識

人間が固執する作用により概念化されて認識された対象世界が、ある部分では消滅して  
いて別の部分では消滅していない、などということがどうして考えられるだろうか。それ  
では論理矛盾である。

ここで言う固執／概念付与 appropriation (取) という名詞は、対象化作用の意味では  
なく、対象化されたもの、つまり対象物のことであり、世界のことである。26. 27. の二  
つの詩でナーガールジュナは、人間も、世界も、輪廻という観点からそれが有限であるか  
無限であるかを論じることはできないと結論づけているのである。

28. それが有限 finite (有辺) でありながら無限 infinite (無辺) であると  
論証できるのであれば  
それが有限でもなく無限でもないということも  
論証できるであろう

#### 28. 意識

(ある部分は消滅するものであり、ある部分は消滅しないものであるというように部分に  
分割するのではなく、世界が) 消滅し得るという性質を持ちながらも同時に消滅しないも  
のでもあるという具合に論証できると言うのなら、そういう論法は、消滅し得るものでも  
消滅しないものでもない、と言っていることとも同じなのである。(相対立するもの同士  
の両肯定と両否定は論理的に等しく、どちらも矛盾した判断である。)

18. の詩の論法が繰り返されている。

29. したがって、すべての存在が空であるならば  
これら永遠性（常恒）などのどの見解が成立し得るであろうか  
そして誰について、いつ、なぜ、および何に関して  
そうした見解が成立し得るであろうか

29. 意識

したがって人間も世界も、すべての存在が依存的に成立するものであるならば（、つまり言葉に依存して存在するものであるならば）、以上に述べてきた永遠性などに関する見解はどれも成立しないのである。いかなる観点からも、我々は永遠であるかどうか（、無常であるにせよ、無常が究極の真理であるかどうか）という判断を行えないのである。

推論による見解としては、靈魂の不滅も、世界には始まりと終わりがあるかという質問の答えも成立しない。そのような見解を抱けるような立場に人間は立っていないからである。輪廻を信じて解脱を目指すという形而上学的な目標は必要だし、そのような説明はなければならぬし、瞑想によって推論的見解を超えた境地に至ることはできると確かに言えるが、その説明が究極の真実であるというような見解を抱いてはならないのである。

30. すべての見解を棄てるようにと導く  
真実の教え（法）を  
慈悲の心から説いて下さった  
ゴータマにひれ伏します

30. 意識

推論によるすべての見解を捨てるようにという真実の教えを慈悲の心から説いて下さったシャカムニ・ブッダにひれ伏します。

中論最後の詩である。これが最初の献呈歌と呼応関係にあることは明らかである：

何であれ依存的に生じたものは  
止むことなく、生ずることなく  
滅することなく、永続することなく  
来ることなく、去ることなく  
区別されることなく、独自の性質がなく  
そして概念的構築から解放されていることであると  
教えて下さった最善の師である  
完全なるブッダにひれ伏します

29. の詩では、空（依存的生起）であれば永遠性などという形而上学的見解は成立しないと書いていた。この場合の空は言葉に依存するという意味である。しかしこの献呈歌で言われる空は、言葉による見解から解放されていると主張されている。「依存的に生じたもの」と表現されてはいるが、ここでの空は「依存的に生じたもの」というように定義づけた場合の言葉による説明そのものではない。瞑想などによって得られる、言葉を超えた境地を仮に言葉で説明した形而上学的なものなのである。したがってこの献呈歌では「概念的構築」という表現が、言葉による「見解」一般のことである。

しかし30. の詩に出てくる「すべての見解」（Tib: lta-ba thams-cad, Skt: sarva-drsti）については、言葉による見解一般の意味ではなく、中観派以外の実体論的な派が持っている「誤った見解（邪見）」のことだとする解釈も可能であり、むしろその方が一般的である。<sup>2</sup> その場合にはナーガールジュナ自身の見解は捨てるべきものの中には含まれていないことになる。しかし直前の論議からして、すべての見解を捨てると言った場合には、ナーガールジュナ自身の説明も含めて言葉による見解はすべて捨てると言っているように考えた方が自然である。するとこの部分は、常に混乱を招く、あの形而上／形而下の境界線の問題になってくる。「すべての見解を捨てる」というなら、捨てるというその見解も捨てるのか？ という、例のうんざりするような循環論に陥るわけである。

もう一度整理しよう。空と呼ばれる究極的な真実を言葉で表すことはできない——こう

2. ガーフィールドの解説ではこの点について詳しく触れられている。特に注 137. ではツォンカパが同意し、ニンマ派が反対し、ダライラマ十四世が両者に理解を示しているなどの記述があるので参照して頂きたい。Garfield, pp.353-35

言う場合の空や究極の真実とは、瞑想によって得られる非二元論的な境地のことである。非二元論であれば、自己と対象に分かれることはなく、したがって執着する自己と、それと対峙する、実体性を持ったかのように見えている対象物に分かれることもない。そういう意味では、仏教的説明としては輪廻の原因すら超えた涅槃の境地であり、一方で、二元論的にしか理解できない現象世界の我々にとっては言葉を超えた形而上の世界である。それを、「仕方がないので仮に言葉で表す」<sup>3</sup> 場合に「空」とか「究極の真実」と呼んでいるわけである。しかしくどいようだが、「空」や「究極の真実」は同時に、「依存的に生じるもの」と言葉で定義することもできるのであり、その場合はあくまでも言葉を超えない認識である。そして重要なことは、こうした二重構造の混乱として現れる問題を理解することによってこそ、我々には救いの可能性が開けてくるということである。これは中世スコラ哲学で言われてきた理性と信仰の間の溝の問題であり、あるいは純粹理性批判で取り上げられたテーマであり、その後も――形而上学を否定する側面のみ限定されて――二十世紀ポスト・モダンの現象学批判としても再燃した、人類が繰り返し取り上げてきた普遍的なテーマなのである。相反するものの統合が――錬金術で言うところの対立物の結合が――この章での狙いであったと言えるかもしれない。

言葉で言い表せる問題にあつてはとことん正しい推論の中に踏みとどまり、そこを踏み越えた迷信や思い込みへと流されることのないように細心の注意を払うべきであり、そし

3. 禅で言う、「月を指さす、指を見る愚か者」の問題である。瞑想の直接知覚による悟りに至らない我々は、仮に指でさし示されてもその先にある悟りは見えず、指を見るのである。言葉を超えたあり方について説明されれば、その説明自体を悟りと取り違えてありがたがる。指とは言葉による説明である。そういうアナロジーで言うならば、指は哲学的見解であり、指をさす者は瞑想の達人にして哲学者でなければならない。ナーガールジュナはそうした稀な賢者であったのだろうか。単なる哲学者ならば、「指の先に何かがあるかどうかは私には断言できないが、何もないということも私にはできない」と言うであろう。この、無知の知ともいうべき態度によって、少なくとも偽の瞑想者と真実の哲学者だけは見分けられるかも知れない。

ガーフィールドは同じ問題について注 2. で言及した彼の解説の中で、「水と蜃気楼」の比喩、仏教で一般的な「川を渡り終えてもいかだを持ち歩く愚か者」の比喩、ウィトゲンシュタインの「昇りおえたら梯子は要らない」の比喩を紹介している。

て言葉を越えた世界についてはその目標を見失うことなく真摯に求め続けて行くこと、これがナーガールジュナの中論の教えである。彼の時代においては前者が、つまり誤った信仰の方がより問題であったかもしれない。しかしその教えは後者の、つまり目に見えないものが否定されがちであることが問題となる今の時代にあっても、まったく変わらぬ大切な教えなのではないだろうか。