

## 『中論』の二諦説—その一—

高橋 壯

一 法性の不可言説性 (一) (二)——法性 (dharma) とは、  
一体何であらうか。問に対する龍樹 (Nāgārjuna) の答を、  
『中論』観法品第七偈に見ることが出来る。即ち「心行が滅  
するとき、所説の対象は滅する。何故なら法性は、(一)不生不  
滅にして、(二)涅槃の如きものである」と。法性、換言すれば  
諸法の自性 (Prakṛti) は、龍樹の理解するところによれば、  
第一に不生不滅であり、第二に涅槃の如きものであると説明  
される。しかしここに一つの疑念が生ずる、即ち(一)不生不滅  
といひ、(二)涅槃の如しといふことは、果して法性を説明した  
ことになるであらうか。

二 否定的表現と譬喩的表現——先づ(一)「不生不滅」とい  
ふ表現を考究するに、それは生滅の否定であるから、その理  
解は、少くとも生滅の適切な定義を要求する。しかしたとへ  
適切な定義が与へられたとしても、それはその否定である不  
生不滅の定義として充分であることを保証しない。何故な  
ら、例へば「非白」の語は、白の否定であるが、その限りで

は、餘色に対する意味の志向力を所有しない。同様に不生不  
滅の表現も、法性の積極的定義たる資格において欠如してあ  
るのではないかといふのが、疑念の第一である。次に(二)「涅  
槃の如し」といふ表現を考察するに、それは一つの譬喩によ  
つて法性が涅槃であるかの如きものとして理解される端緒を  
我々に与へるものではある。しかしそれは、法性それ自体の  
直接的な規定能力を満足せしめない。何故なら、例へば海は  
「湖の如し」との表現は、海に対する何らかの心像を喚起す  
ることは可能であるとしても、目の辺りにして「海だ海だ」  
と叫呼する歓喜には及ぶべくもない。同様に「涅槃の如し」  
との表現は、法性の直接的定義たりえないのではないかと  
いふのが、疑念の第二である。

しからば本偈は、法性を定義しようと企てながら、その企  
図に失敗したと看做されようか。さうではない。むしろ本偈  
は法性の本質を語り尽して余りないといふべきである。何故  
なら、法性とはまさしく(一)不生不滅であるとしてしか表現さ

れ得ないものであり、(二)涅槃の如しとしてのみ表現が成立するものだからである。要するに、法性の本質は、それを定義し規定せんとする一切の表現を超越する。つまり(一)法性の表現は、我々の經驗的領域の否定を通じてのみ可能であり、それ自体の直截な表現を拒絶する。また(二)法性は、譬喩を通じてのみ表現可能である。何故ならば、それはただ仏陀のみが悟りえた宗教的リアリティーであり、従つて日常經驗の領域を規定する言語表現を以つてしては、譬喩的にしか表現しえないものである。以上を要約すれば、法性とは先づ(一)否定的に、即ち否定の道 (via negativa) によつてのみ表現されうるものであり、次に(二)譬喩 (metaphora) によつてのみ表現されうると言ふことができよう。従つて前掲の偈文は、法性の不可言説性を否定的と譬喩的との兩表現形式において把握するところに、獨創性を示してゐる。

三 不可言説性の理由(三一—五) —— 以上において我々は、法性が(一)否定法によつて、また(二)譬喩法によつてしか表現され得ないことを叙述した。またその根拠として法性が經驗的領域を超越し、それ故に直接的表現では言表されないといふ事実を指摘した。そこで次に我々は、その理由を問はねばならない。問題は次の如く要約できる、即ち法性が(一)不生不滅にして、(二)涅槃の如しと規定される場合、では如何なる理由によつて言説が成立しないのであるかと。

四 思惟と存在の關係についての一般論 —— 一般的に言つて、言語を媒介とする思惟は、何ものか (aliquid) を思惟することができるのであつて、無 (nihil) を思惟することはできない。言ひ換へれば、思惟(ないし認識)は、つねに事物として存在するものを志向するものであつて、非存在はその対象とはならないのである。そこに思惟の本質を認めることができるかと考へられる。

五 有部教學における存在と思惟の關係(五一—七) —— 我々は説一切有部の立場を、主智的實在論 (realisme intellectuel) と呼称しえよう。何故なら、それは実有を主張する哲學であるから、實在論といへる。しかしこの場合實在するものは、(一)感覺にもとづく經驗的対象を指すのでもなく、また(二)觀念より成るものでもなく、さらに(三)單なる名称を指すのでもない。即ち有部に説く實在とは、勝義有と稱される法であつて、それは經驗的認識の対象として構想された實在である仮有から區別されるとともに、客觀的實在を所有しない、従つて無内容な觀念の實在を意味するのでもない。それは知覚により直接的に檢証しうる存在 (vaidharmya) を本質とする概念である。またこの實在は慧 (prajña) による簡括 (pravicyaya) の対象となる限りにおいて承認されるが故に、主智的と形容されうるのである。以上の如き實在論の立場から、有部は存在と思惟の同一關係を、無所縁心の否認にもとづいて主張す

る。語義にそくしていへば、無所縁心とは無(casa)を所縁(ārambana)とする識(vijāna)のことであり、経部がこれを是認するのに対して、有部は否認するのである。否認は、逆にいへば、「対境が存在する限りにおいて、識が転ずる」ことを意味する。命題は有部教学の認識論の根本思想であるとともに存在論の核心に位置するもので、極めて重要な意義を有する。

六 無所縁心について——先に指摘した如く、有部は無所縁心を否定するのである。がそれは自己の哲学の根柢を主張せんと意図して齎らされた課題ではない。むしろ経部が無所縁心を主張する、それへの反駁として結果的に無所縁心の否認が説かれるのである。『俱舍論』において無所縁心(asaḍḍalanubhānam vijānam)の問題は、先づ分別根品に、「もし無為法が唯無(abhava-mātra)であるならば、虚空・涅槃を所縁とする識は、無を所縁とする(asaḍḍalambana)ことにならう」と提起される。しかし実質的論義は、「その問題は、過去・未来の有無を検討する際に、我々は考察する」と随眠品の三世実有の論争に譲られてゐる。しかしながら、(一)時間的制約の埒外にある無為法の有無を検討すること、(二)時間的存在である有為法の有無を検討することは、厳密には性格を異にするものである。即ち前者は無為法の仮実問題であり、後者は所謂三世実有の論義である。また無所縁心の問題は、「認

識は無を対象としても起りうるか」といふ認識論の課題であるのに対して、三世実有の論争は、「認識の対象としての法は無でありうるか否か」を問ふ存在論の課題に他ならない。従つて二つに分けて考察する必要があるかと思はれる。しかし世親(śāntideva)は、三世実有論争において、単に法の有無のみを論義するのではなく、認識論との関連において検討を加へてゐる。それ故に我々もまた、無為法の仮実問題は後に検討する『中論』の実有批判(一四)に保留して、今は三世実有の論争を吟味することにした。

七 三世実有の論争について——三世実有の論争は、存在論の課題であるが、指摘した如く、同時に認識論の課題を包摂する。従つて三世実有の主張は、無所縁心の否認に呼応し、両者はともに「対境が存在する限りにおいて、識が転ずる」といふ有部の立場を表明することになるのである。即ち三世実有の論義は、有部が経部との論争を通じて、認識論にもとづく極めて独自の存在論を展開する場所である。以下に我々はその独自性がどこにあるのかを検討する。

さて『俱舍論』に説かれる勝義有としての法(dharma)の概念のうちには、(一)本質(essentia)と(二)存在(esse)の二義が含まれると考へられる。即ち先づ(一)法について有漏・無漏、あるいは善・不善等の区別が立てられるのは、法の本質を規定するものである。一方これに対して(二)法が実有(tra-

vya-sat)として理解される場合は、その存在を規定するものである。ところで有部教学では、「三世実有、法体恒有」と主張する。その意味は、法が三世に涉つて実在すると解される。法が過去未來現在に涉つて実在すると考へる存在論の根拠は、法が現在におけると同様に、過去未來においても認識の対象となり、対象となる限りにおいて、必ず実在すると考へる認識論に見出すことができる。しかし聖トマス・アクィナスが説く如く、「すべての本質 (essentia) あるひはそのものが過去に存在したところの存在を相続するもの (quidditas) は、その存在 (esse) が知られるか否かに関はらず知られ得る。何となれば、人間あるひはフェニックスであることは、事物のうちにそれらの存在がみとめられなくとも知ることができるからである」(6)。即ち所縁が現に存在しなくとも、その本質を洞察する認識は生起するのである。これはまさしく無所縁心の容認であり、認識の生起は必ずしも認識対象の存在を証明することにはならないことを示唆する。従つて有部が説く三世実有の主張は、存在の認識と本質の認識を混同すること、つまり換言すれば法の本質と存在との區別を明瞭に立てず、法の本質が存在にあると看做す独自の存在論に立脚してゐる。反対に本質と存在とを區別することは、次の如き意味を有する、即ち例へば色法 (rupa) が一刹那過去に存在したところの存在を相続するのは、色の本質によるのであり、

それは過去未來現在の三世の別なく、色としての自相 (sva-laksana) を保持するものである。それ故に色法は、受法等と相雜 (lakṣaṇa-saṃkara) せず、色たりうる。それに對して、色法の存在はそれを実現するものである。即ち眼識の對象となる限りにおいて、色法は存在として実現する。従つてそれは唯だ現在一刹那においてのみ実在する。何故なら、我々の前五識による知覚の作用は、現在において他に起らないからである (經部が現在一刹那有を主張するのは、この意味である)。刹那刹那に生滅するのは、この現在において実現される法の存在である。従つて法の存在が生滅する限りにおいて法は生滅するといはれる。しかしそれにもかかはらず法としての統一が維持されるのは、法の本質が不変だからである。要約すれば、法は法の本質によつて時間的、つまり過去未來現在に涉る同一性を保持しつつ、同時に法の存在が生滅することによつて時間的な個別性を実現してゆくのである。存在が実現 (actus) であるのに対して、本質は潜在勢力 (potentia) であると考へることができる (經部は、この潜在勢力を種子 (bija) と称する)。一法を構成する本質と存在両者の關係こそは、(一)『俱舍論』における三世実有の論争、(二)『中論』に展開される実有批判、(三)唯識思想における現行と種子の關係を貫く、大きな課題を構成する。即ち連続性のうちに非連続性を、個別性のうちに同一性を見ようとする要請から

うまれた本質と存在との関係は、その把握如何によつて有部、中観、唯識の区別を劃する基準となるものである。先づ(一)存在がとりもなおさず本質であると見れば、有部の実在論となり、(二)存在を撥無すれば、『中論』の空思想となり、(三)両者を水と波の譬喩が示す如き関係と捉へるならば、唯識思想となる。そのうち『中論』に展開する龍樹の仕事は、法に固有の存在を否定し、存在の闕如を空(śūnyatā)の語で表明し、さうして法の本質を回戻させる意図を有する。偈文に説くところの法性とは、この本質を指すのである。空と理解される法は、存在の闕如するが故に、認識の対象とならず、それ故に直接言説によつて表現されず、指摘した如く、(一)否定的に、(二)譬喩的のみ表現されるのである。これは有部教學の存在することによつて認識があり、また認識があることによつて、言説可能となり、従つて存在があれば言説されることとのまさしく背面の真理を表明するものに他ならない。以上我々は存在と思维の関係を検討した結果、法性が不可言説なることの理由は、法の存在の闕如、つまり空の思想に存することを解明し得たと思ふ。これが先づ第一に不可言説性の存在―認識論的理由である。そこで次に我々は、第二に不可言説性の修道論的理由を問はねばならない。そのためにそれに先立つて、仏教における言説一般について論究を加へる必要があらうと考へるのである。(以下次に継続の予定である。)

1 Mūlamadhymakakārikā. XVIII-7 (Pr. p. 364 l. 3-4)  
正蔵三〇卷二三頁〇三三四。

2 ヨーロッパの神学的思维において否定の道(via negativa)は Pseudo-Dionysius の著作に典型的表現を見出す。なほ F. Copleston, A History of Philosophy vol. 2, Medieval Philosophy; I: 108ff. 参照。R. Kihansky の講演「中世の「トランスム」(文学部主催、九月十八日)はこの点に闕説するものであった。不生不滅を初めとする八不が仏教における否定の道の表現であることは贅言を要すまい。しかもそれはインドの伝統的思维に培はれたものである。例へば Bihad-Arunyaka-Upaniṣad の "neti neti ātmā" の句を考へよ。吉田収氏「トーマンの觀念」(『東方学』第四十一輯)を参照。

3 拙稿「俱舍論」の二諦説(『印仏研』第十九卷第一号一三〇頁以下)を参照のこと。但し一三〇頁下段七行目「顕形世俗」は「形世俗」とするか(按部建氏の教示による)、又は真諦の訳語「形相仮有」(正蔵二九卷二六六・一四)に訂正のこと。この点につき袴谷憲昭氏の助言を得た。なほ注意すべきは、真諦「俱舍釈論」の訳業が安慧の註釈にもとづく理解を前提としてあることである。

4 Abhidharmakośabhāṣya, éd. Pradhan, p. 295 l. 18. 冠導本巻第二十・二左。

5 Ibid., p. 93 l. 13-14. 冠導本巻第六・十七左。

6 Saint Thomas d'Aquin; De ente et essentia, éd. C. Capelle, p. 57. なほ『世親唯識の原典解明』三三五頁を参照。