

空思想研究のための諸水平

立川 武蔵

一、思想の水平

宗教であるにせよ、哲学であるにせよ、われわれが或る思想形態を扱う場合には、それをわれわれは幾多の項や関係によって構成される複合体と表象するであろう。例えば古典ヴァイシエーシカの実在論哲学を扱う場合、われわれは、この哲学が六あるいは七のキャテゴリーを立てることによって世界を説明する、という基本的理解の上に立って考察を進める。次に問題となるのは、各キャテゴリー間の関係であろう。実体(drayya)というキャテゴリーと属性(guna)というそれとの間にどのような関

係があるか、というように。古典サーンキヤ派は、宇宙我とも呼ぶべきプルシャ(purusa、霊我)と世界の構成要素であるブラクリティ(bhakti、本性)との二原理を立て、両者は「別異なるもの」であると考えている。したがって、サーンキヤ哲学の理解は、この二原理それぞれに対する考察および二原理間の関係に対する考察に俟つものとなる。

有部、唯識派といった仏教の学派を扱う場合にも同じ手続きが必要である。われわれはまずそれらの学派がそれぞれ独自のものとして掲げている原理——有部の主張する「七十五の世界構成要素」(五位七十五法)や唯識派の

主張する、世界構造を説明するための原理としての「八識」など——を理解しなければならない。そして、それらの原理はわれわれがそれぞれの学派に関する考察を進めるにあたって常に覚えておらねばならない「軸」あるいは「水平」(horizon)なのである。

空思想においてもそのような「水平」あるいは「軸」は存在する筈であるし、空思想の研究にあつてはその「軸」を常に視野に入れておく必要がある。確かに、空思想——例えば、ナーガールジュナの『中論』における空思想——においては、先に見た諸学派の場合とはちがって、世界構造を説明するための、限られた数の原理は認められていない。その意味では、ヴァイシエーシカ等の「閉じられた体系」に対し、空思想は「開かれた体系」と言えよう。が、世界構造の説明をむしろ放棄しようとする「開かれた体系」としての空思想にも、やはり、われわれがこれから見るように、「思想の水平」とも呼ぶべきものが存在するのである。例えば、凡夫の言語活動の世界(prapañca 戲論、言語的展開)とそれが止滅している空性(sūnyatā)という二つの関係は、ナーガールジュ

ナにおいてばかりでなく、空思想一般において、重要な「思想の軸」なのである。

ところで、そのような基本的理解とその後の考察の実際の過程はどのようなものであろうか。いかなる思想もわずかな数のいわゆる「水平」のみによって構成されているわけではなく、無数の要素を有している。われわれは或る思想形態を考察の対象とする場合、その思想形態を一つの複合体(complex)として捉え、それを可能な限り単一な要素(simple unit)に還元し、次に、それらの単一な諸要素を結合することによって元の複合体の復元を図ろうとする。ちょうど化学者が物質を百余の元素に分析した上で、元素およびその化合物の三次元的構造モデルを作ろうとするように。ブラウン管から放出された一本のビームがテレビの映像を決定するとか、同じ紙面に異なった色彩のインクを数回印刷することによって、自然色に近い色の印刷写真を得ることができる、とかいう例を探すことは極めて簡単であり、われわれは自然科学およびそれによって獲得された知識の適用という領域においては、一種の還元主義が一つの重要な方法として定

着しているのを見ることができようであろう。

この還元主義の中には二つの作業、(一)複合体を単一要素へと分解する手続き(単一還元 simple reduction)と(二)分解した諸々の要素を組み合わせることにによって元の複合体、あるいはそれに可能な限り似ていると思われる形態を作りあげる手続き(再構成還元 reconstructive reduction)とがある。狭義の意味の還元とは、第一の作業を指すのであろうが、第二の作業の結果を得ることを予想して第一の作業が存するのであり、第一の作業の過程において第二の操作は潜在的になされていると言い得る。各要素の正確な把握とともに、二つの作業の中に見られる相反する二つの方向のかかわりをどのように把握するか、真に対象を把握できるか否かということを決定する。いかなる複合体であれ、それはその要素として取り出された——と考えられている——諸々のものの単なるよせ集めではないからである。

どのような還元法も完全ではない。対象を要素に分解するということは、その対象を「殺し」てから行ない得ることであり、分解された対象はもはやかつての生命を

有してはいない。したがって、われわれは第一の還元を行なう際に、すでに失ったものがあることを認めていないてはならない。第二の還元においても、特殊な場合を除いて、元の対象そのものを組立てるというよりは、元の対象の理解のためのモデルを作っているのである。考察すればするほど、対象の理解が対象そのものからますます遠くはなれてしまうことがしばしばあることは、当然であり、そのことは方法——例えば、還元主義というような——の欠点ではない。

自然科学におけるほどには二つの作業を手段とする還元主義が有効ではないにせよ、哲学や宗教の研究においても、そのような還元主義の方法は有意義であると思われる。というよりも、已にほとんどの者がこの方法を、明確なかたちにおいてであれ、曖昧なかたちにおいてであれ、用いているのだと思われる。問題は、いかに体系的かつ自覚的に行なうかである。自らの方法を還元主義と呼ぶまいとしても、或る者がもしも、対象に存する顕著なる特徴を多数取り出し、それらを整理して、いくつかのグループに分けることによってその対象の特質を説

明する、というようなことがあるとすれば、その者は明らかにに一種の還元法を用いているのである。

ここで当然予想される一、二の反論に答えておきたい。「宗教あるいは哲学とは個々の思想要素の集合ではなく、全体を全体として把握することだ」という反論に対しては、已に述べたことを繰返すのみにとどめたいと思う。つまり、宗教、哲学一般あるいは個々の宗教形態などが学の対象となる場合、それらは対象となると同時に解剖台の上においてメスを入れられているのである。学という営みの対象となった以上、対象そのものからの離脱は学の運命であることを忘れてはならない。もしも或る者が、例えば、涅槃というような宗教上の「真理」を学の解剖台にのせられているものとしてではなく「対象」そのものとして、体得したいと言うならば、その者はより普遍的な言葉を求めて対象を切り捨ててやまない学という道から離れて他の道を歩まねばならない。「学とは異なるその道が仏教である」ということは真実である。だが貪欲な学の方法は、「仏教の道は学の道とは異なるのである」という思想に対して食欲を覚え、「対

象」として摂取してしまうのである。一方、このことを宗教がどれほど拒否しようともそれは宗教の自由であり、宗教としては当然のことであろう。

少なくとももう一つの反論が予想される。すなわち「還元主義を賞揚することは、対象に対する充分な考察が行なわれる以前にあらかじめ対象を数少ない「水平」によってしばってしまうことに他ならない。還元主義はつまるところ先入観の「学的」偽装であり、対象をありのままに把える能力をもっていない」というものである。この反論は確かに還元主義の陥りやすいまちがいを指摘している。が、単一還元において取り出される諸々の要素は、対象を考察した後で——対象が多数あり、すべての対象について充分な考察ができない場合でも、その考察に必要な要素を取り出すには充分な根拠を獲得した後で——取り出される性格のものであることを忘れてはならない。もっともいくつかの対象の考察から抽出された法則を未だ考察の済んでいない新しい対象へと適用した場合に、その新しい対象にかの法則の適用を拒否する正当な理由がないにもかかわらず、実際にその適用

が不可であるようなこともある。しかし、その場合には、かの法則の不完全性が明らかとなったにすぎないのであって、考察にとって有意義な程度の数の諸法則によって対象を明らかにするという基本的態度の誤りということにはならないのである。もしもそれまでに見出した法則に誤りがある、あるいはその法則の適用範囲に制限を付けなければならないということが明らかとなったとしても、そのような誤りあるいは欠点により鮮明に露見することは、「還元主義」の長所ではあっても短所ではない。いくつかの対象から抽出した法則を、その法則が適用さるべき他のすべての対象に適用してみることは不可欠なことであり、どの程度までにその適用が可能かを迅速に答えることは還元主義の任務なのである。

さて、已にわれわれはヴァイシエーシカ、サーンキヤなどの諸学派の思想がそれぞれに「軸」を有していると述べたが、次に、それらの思想全体を、あるいは或る学派の思想を他の学派のそれとの関連において考察する場合には、各々の学派の内での考察におけるよりも、より広い視野に横たわる水平が必要となる。そのようなス

ケールのより大きな水平は、考察の対象となる諸々の学派の思想形態がそれに対して様々な反応を示す「試験紙」の役を果たす。例えば、ヴェーダ聖典の權威を認めるか否かは、インドの諸思想を分類する場合に有効な水平である。ヴェーダーンタ、ミーマンサーなどの正統派はヴェーダの權威を認めるが、仏教は認めない。正統派の者たちもすべてが同じ程度に認めていたわけではない。例えば、不二元論的ヴェーダーンタ学説を主張したシャンカラはヴェーダ儀礼の意義に対して懐疑的である。が、ヴェーダーンタ学派には属してはいるが、制限不二論哲学を主張したラーマヌジャは、シャンカラよりはヴェーダの權威をより多く認めようとする。ヒンドウイズムの聖典『バガヴァッド・ギーター』のテーマの一つは、ヴェーダの儀礼主義とそれを疑問視する立場とを如何に統一するかということである。このようにして「ヴェーダの權威を認めるか否か、あるいはもし認めるとするならばどのような意味においてか」という水平を設定することにより、インドの諸思想がそれぞれバラモン文化の土台に対してどのような態度を示すのかを明確

に浮き上がらせることができる。もちろん「水平」とはあくまで対象の考察のための手段にすぎないのである。われわれは、「水平」の設定が対象の理解を縛ってしまふことのないように注意しなければならない。適用されて役を果たした「水平」は、対象へと射影した自らの跡を残して、背後にしりぞき、新しい「水平」に道を譲らねばならないのである。

さて、われわれの考察の対象は、『中論』およびその註にみられる思想である。一般に「空の思想」と呼ばれているものの核である『中論』の思想をインド思想の中、更には宗教一般の中に位置づけながら、『中論』の思想の構造を考察してみたいと思うのである。そのためには最も適切な諸々の「水平」を設定しなければならない。

二、宗教における二つの極

—「聖なるもの」と「俗なるもの」—

いかなる宗教も「聖なるもの」と「俗なるもの」という二つの極をその構造の一つの「軸」としている。この場合、「二つの極」とは相互の関係のない、固定された

二点を意味するのではなく、両者の間には動的な関係が存在する。「二極間の動的な関係(動態)」こそすべての宗教の本質なのである。それぞれの宗教がどのような「二極間の動態」を考えているのか、という問題は宗教の考察のための最も重要な水平であろう。

「聖なるもの」という概念は約この一世紀の間に多くの研究者によって宗教の研究にとって極めて有効な概念として育てあげられてきた。「聖なるもの」を学的な概念に作りあげることにも最も功績のあった者はR・オットーであろう。彼にとって「聖なるもの」とは、「体験の主体が自分自身の無価値を意識する」被害者感情を引き起こすものであると同時に、「戦慄すべき秘義」、「魅するもの」、「巨怪なるもの」、「崇高なるもの」等の要素を有するものである。こうしたオットーの理解は、基本的にはキリスト教的神観に基いている故に、瞑想型のインドの宗教——特に非タントラの仏教——を考察する際にはオットーの抽出した諸要素が最も適切なるものかどうかは別に吟味されねばならない。しかし、仏教の考察の場合でもオットーの方法が意味のあることは否定できない。

ところで今日、「聖なるもの」という概念は、オットーにおけるより広義、あるいはそれと異なった意味に用いられている。例えば、エリアーデの思想において特徴的なのは、「聖なるもの」が「俗なるもの」との相関関係において捉えられていることである。「俗なるもの」は「聖なるもの」から除外されたものと規定され、エリアーデにとって宗教とは「聖なるもの」の「俗なるもの」における顕現である。

われわれの考察においても、エリアーデにならって、宗教を「聖なるもの」と「俗なるもの」との相関関係において理解することにしよう。ところで、「聖なるもの」および「俗なるもの」という二つの概念は、宗教を理解する作業のための観点であって、その二つがそれ自身で一定不変の対象を指し示すのではない。この「二つの極」の内容は個々の宗教あるいはそれに近い形態——例えば呪術——によって変化するのである。「聖なるもの」は個々の宗教形態において、神、霊、悟り、形而上学的知などと様々に呼ばれる。「俗なるもの」は、人間、凡夫、迷い、無知などである。この二つの極にはどのような

な関係、どのような交わりが存するのか、あるいは可能なのかということが個々の宗教の理論上、および実践上の基本問題なのである。

「宗教における二つの極」の交わりには、異なる方向を有する二つのベクトル（方向を有する力）が存する。一方のベクトルは、「俗なるもの」から「聖なるもの」へと向かっており、他は「聖なるもの」から「俗なるもの」へと向かっており。前者の方向を有する宗教実践——特定の方向を有する、或る量の運動である故にベクトル（方向量）と呼ばれる——は、例えば、「俗なるもの」である人間が「聖なるもの」に「近づく」か、あるいはそれを「得」ようとする場合などにみられる。後者の方向は、「俗なるもの」の中へと「聖なるもの」が自らを顕現にして呈示する場面、あるいは「俗なるもの」が「聖なるもの」から受取る力の中に見出される。この二つのベクトルは方向を違えるばかりではなく、その「質」も異なっている。すなわち、「宗教における二極の交わり」は、固定された二地点間の単なる行き（往）ともどり（還）ではない。「俗なるもの」が自己否定を通じ

て「聖なるもの」——例えば、仏の境地——を得るため

には、途方もなく長く厳しい道程を歩きとおさねばならないと或る仏教徒達は考えた。一方、三昧に入って悟りを得た者が、その三昧より起きて、再び「俗なるもの」である凡夫たちに教理を述べはじめるとき、その者は自らがそれまで歩いてきた同じ道程を同じ時間をかけてもどるわけではない。もう一つの例をみてみよう。或る人が救いを求めてアミダ仏の名を不断に唱え、そのことによって「アミダ仏の声を聞いた」としよう。この場合、かの人がアミダ仏の声を求めてアミダ仏の名を唱えた、という場面にわれわれは「俗なるもの」から「聖なるもの」へとという方向を有する「第一のベクトル」を見出し、アミダ仏の名が聞えた、という場面に、「聖なるもの」から「俗なるもの」へとという方向を有する第二のベクトルを見出すことができる。三昧に入って悟りを得た者が、その後、世間の中で活動するのと同じように、アミダの声を聞いた者は、「未だ聞かない」者と共に生きていくのである。

この場合注意すべきは、第二のベクトルに少なくとも

も二つの様相が存することである。つまり、アミダの聲が人に「聞える」という場面に存する様相と、アミダの声を「聞いた」者が「未だ聞かない」者と共に生きる場面のそれとである。第一の様相は、「俗なるもの」を越えた存在者が「俗なるもの」に顕現する場面をものがたるが、第二の様相は、「俗なるもの」が自己否定を通じて「聖なるもの」の力に触れた後、変質（転依）を遂げた「俗なるもの」が未だその種の変質を受けない「俗なるもの」の中へとどって行く場面をものがたるのである。

さて、已に述べたように、念仏という行為は、「俗なるもの」から「聖なるもの」へとという方向を有しており、一方「アミダ仏の声を聞えた」という場面、あるいは「声を聞いた者が未だ聞かない」と共に生き、彼らを導く」という場面においては、「聖なるもの」から「俗なるもの」への方向を有する力あるいは行為が見られる、と言うことは一応、正しいと思われる。だが、これはあくまで一つの視点を示しているにすぎない。すなわち、この視点は、「俗なるもの」は「聖なるもの」へと向けて歩みはじめることができるのである、という前提

に立っているが、しかし、「俗なるもの」は「聖なるもの」へとそれ自身の力で歩み始めることは全くできないのであるという考え方も成立し得るのであるし、事実、そのように考える宗教もある。例えば、人が念仏を導かれているが故に可能なのである、という側面を強調するならば、救いを求めてする念仏という行為は、実はすでに「聖なるもの」の顕現に他ならない、ということになる。これら二つの視点の内、どちらが正しいのか、に答える前に、その二つの視点が歴史的にどのように抗争を続けたかを知り、その争点について考察することが必要であろう。ひとまず、われわれの考察にあつては、「俗なるもの」という概念は「聖なるもの」を求めて行為をなすことができるものを指し示す、という前提に立とう。そのような視点に立つ方が、「聖なるもの」を死に至らしめることさえある「俗なるもの」の本質を見のがさないであろうし、「俗なるもの」に「聖なるもの」を求める力を認めることが必ずしも「聖なるもの」の力を不当に評価することにはならないと思われるからである。

今われわれが扱っている二つの視点に関して密教における二つの観想法（生起次第と究竟次第）は独特な例である。この二つの階梯の内、まず修せらるべき生起次第（upāśādhikāraṇa）の「生起」とは「聖なるもの」が顕われる過程を指すのであり、第二に修せらるべき究竟次第（upāśādhikāraṇa）の「究竟」とは「聖なるもの」の顕現が持続している状態を言うのである。したがって、「生起次第」という名称に従うかぎり、われわれはこれを第二のヴェクトル（「聖なるもの」から「俗なるもの」へという方向を有する運動量）と理解しなければならない。またそれが、密教の考え方である。だが、第一に修せられるべきこの生起次第は、明らかに、非密教の体系において「俗なるもの」から「聖なるもの」へという方向を有するヴェクトル（第一）として理解されたものと多くの性質を共有している。マンドラなどで代表される密教の宗教実践は、修業者の行為を重視する。修業者の「聖なるもの」に向かって歩く力は、密教において確かに認められているのである。二つの体系の間のこの相違は、知の体系をどの「水準」に置いているかによって起こるものである。

る。つまり、密教においては、「俗なるもの」である凡

高真理（勝義諦）というようすがたを取って現われる。

夫の知の観点から世界構造を説明することなどは全く不必要であり、不可なのである。密教においては、一切が仏の光に照らされているのであり、如何にしてこの世界が已にそれ自身「聖なるもの」であるかを示すことが肝要なのである。ここでは第一のヴェクトルは否定されないが、第二のヴェクトルにおおいつくされている、といえよう。一方、アビダルマ仏教などでは、その教説が悟りの智を得た者の教説となつてゐることは勿論であるが、「俗なるもの」の知の立場から世界を説明しようとする知的興味がその学的体系を支える大きな柱となる。したがって、その場合には、修業者の宗教実践との関わりにおいて現象世界をどのような原理によって説明することができるとかという問題が主要な関心事となるのである。このような場合は第一のヴェクトルが明確に存在し重視される。

さて、ナーガールジュナの空思想における「宗教における二つの極」は、「言語的展開」（ブラバンチャ）とそれが止滅している空性、輪廻と涅槃、世俗の真理（世俗諦）と最

第一のヴェクトルは、言語的展開を止滅させようとする行為——ナーガールジュナにあつてはことばの内に含まれている矛盾を指摘すること——に見られ、第二のヴェクトルの内、第一の様相（「聖なるもの」の「俗なるもの」への顕現）は、空性の有する意味（空義、śūnyatā-artha）および働き（用、prayojana）に見られ、第二の様相（「聖なるもの」に触れて変質した「俗なるもの」のその後）は、「本来は空性なのではあるが、ことばによって仮りに名づけられた存在となること」（仮説、*upādāya prajñaptir*）に見出される。ナーガールジュナは、「俗なるもの」の否定について詳しく語るが、「聖なるもの」そのものについてほとんど何も語らない。彼にとって、「宗教における二つの極」は、極めて接近している。「縁起なるもの」を空性と呼ぶ（『中論』二四章一八）と彼が言うとき、彼は、因縁によって生じたもの（「俗なるもの」）を「聖なるもの」と呼んだのである。しかし、一方で、彼は、空性に至るためにはすべての「言語的展開」が止滅されねばならない、と説き（『中論』一八章五）、二つの極

の間に存する断絶について触れるのも忘れない。「言語的展開」の絶対的止滅を執拗に要求するナーガールジュナは、第一のヴェクトルを重視し「俗なるもの」の自ら歩む力に依拠していると言えるが、アビダルマ仏教とは異なり、「聖なるもの」と「俗なるもの」の間に距離を認めない。このように、「聖なるもの」と「俗なるもの」という「水平」によって、顕教でありつつ、後世、密教の基礎理論となったナーガールジュナの思想の特質が明らかとなるのである。

三、宗教的行為の二つの型

——個人的宗教行為と集团的宗教行為——

「宗教における二つの極」の交わりを可能にするものは、人間の行為である。人間に「聖なるもの」を求める力が存するか否かの問題にはここでは立ち入らないとして、「二つの極」の間の交わりの現実的な形態は供養祭などの儀礼行為あるいはヨーガなどの宗教実践として現われるのであり、われわれにとって考察可能な対象は、具体的なかたちを取って現われた宗教的行為——ヨーガ

行者の意識の中に現われたものなども含めて——に限られる。自然の中の事物（花、石、等）や人工の物（人形、等）などがしばしば宗教的シンボルとなるが、そのように作用させるのは、人間による行為である。エリアーデの言うごとく、例えば、植物を生命のシンボルとして意味づけを与え、その意味を人間の生存の中において働かせるのは儀礼という行為なのである。

宗教的行為は「二つの極」の動的関係の媒体となるものであり、それぞれの宗教における「聖なるもの」を得るための手段でもあるが、この宗教行為は、二つの型に大別することができよう。すなわち、(一)個人の自発的、計画的、「主体的」実践が「俗なるもの」から「聖なるもの」に至るための媒体となる型のもの（個人的宗教行為）と、(二)祭りとか葬儀とかの集团的儀礼がその媒体となる型のもの（集团的宗教行為）とである。前者の型はキリスト教や仏教に多く見られ、後者の型は未開人の宗教などに見られる。しかし、実際には個々の宗教の歴史的形態はこの両者の型が複雑に結合したものである。

ナーガールジュナは、今日、彼の真作と考えられてい

るものから見る限り、後者の集团的宗教行為を評価してはいない。『中論』に関する限り、彼は専ら個人的宗教行為にかかわっている。しかし、後世、空思想が密教の理論的基礎となったとき、密教は集団儀礼行為を「内化」することにより、個人的宗教行為との統一を図った。空思想は、後世、ホーマ（護摩）祭などのバラモンの宗教儀礼、ヨーガ、ヒンドウの神話形態、さらにはシャーマンの要素とさえ結びついた。チベットの伝承では、『中論』の著者は多数の密教の論書を著したことになる。ナーガールジュナの思想のどこにそのような要素があったかを探ることは今後の課題であろう。個人的宗教行為にのみかわる『中論』を考察する際にも、そこに潜在的にせよ含まれていたであろうそのような要素を心にとめておかねばならない。

四、「俗なるもの」の否定のあり方

——寂滅の増進と緩和——

「俗なるもの」の中に「聖なるもの」が顕現するために

は、「俗なるもの」は一度は「死な」なくてはならない。「俗なるもの」の犠牲を俟ってはじめて、かつて「俗なるもの」が占めていた「場」に「聖なるもの」はその力を発揮できるからだ。古代のバラモンたちが火の中にバター油や餅のかけらを供物として注いだとき、供物は「俗なるもの」の分身であり、火の中で焼かれることによって神々を祭場へと「招くことができた」のである。大女神デーヴィーがインドの大地に誕生するために、シヴァ神の妻サティーが死んだ後、その死体は切り刻まれた。供養祭（*puja*）においては常に何ものかが「聖なるもの」に対し「死すべきもの」（あるいは諸々の部分へと「解体されるべきもの」として与えられるのである。

供養祭などの儀礼行為は多くの場合、富の増大、病気の治癒などを目的として行なわれる。つまり、儀礼行為を執行する者（例えば、バラモン）やそれを依頼する者（施主）が儀礼行為によって世間的な利益の拡大をはかることが意図されており、彼らが犠牲にすべきものは彼らの所有物の一部ではあっても彼ら自身の行為や生命ではない。もっとも、このような集团的儀礼においても人身御

供の場合のように、人間の生命そのものが犠牲にされる場合が極端なケースとしてあった。しかし、この場合でも、人身御供となる者の犠牲行為は少なくとも第一義的には自分が属する集団の現世的利益のためのものであり、ほとんどの場合、人身御供となる者は個人的な精神的救済を求めていたのではないのである。もしもその犠牲者が、精神的救済を求めて犠牲となった場合であれば、それは「個人的宗教行為」の要素を含んでおり、その人身御供を含む儀礼行為は二つの行為の組み合わせられたものと考えられるのであるが。

財産、権力、能力などの世間的な富、利益の増大を図る宗教的行為とは別に、世間的な富を捨て、自己自身の身体的、精神的活動をも極限にまで制御することによって、そのような「俗なるもの」の死によって輪廻からの解放あるいは形而上学的知の獲得を目ざす宗教的行為が、特にインドにおいて顕著に見出される。この後者にあっては、人間の諸々の行為・活動は「寂滅」へと向けられる。一方、前者にあっては、人間の活動は「促進」される。古来、この二つの型は、それぞれ「ニヴリッテ

イ」(nivṛti 寂滅)と「プラヴリッティ」(pravṛti 促進)と呼ばれてきた。この場合、「寂滅」とは必ずしも緊張を欠いた休息の状態あるいはそれへと至ることを意味しない。「俗なるもの」としての「人間の行為」——欲求は勿論のこと対象の認識をも含めて——を「死」に至らしめるためには、「促進」の道よりもはるかに峻烈な道を辿らなければならないことがしばしばある。つまり、「俗なるもの」の止滅を目ざす行為そのものは、「寂滅」の状態にあるのではなく、それ自体はむしろ「増進」の状態にあるとも言えるのである。

人間の営みのあらゆる場面において古代インドは意欲的、活動的であり、常に高い水準の文化を享受していた。そのようなインドの中で、家族も財産もたず、乞食をしながら、自分たちの信ずる「窮極の真理」を求め人々が居た。彼らにとっていわゆる世間的な欲求は捨てらるべきものであり、極端な場合には、肉体が存在すること自体、「窮極の真理」を体験するためには障害であると考えられた。キリスト教において倫理の高揚や労働という「行為」が「聖なるもの」に至る手段として重

視されたことと対照的である。

ヨーガ行者は、動かさず、口を閉じて、己が精神を制御しようとする。行者の心に次々と生れてくる想念もすべて寂滅へと導かれねばならない。ヨーガとは、「俗なるもの」の絶対的な寂滅の結果、「聖なるもの」が顕現することを可能にするための方法なのである。ヨーガという個人的宗教行為の場合は、いわば身体という祭壇に自己の行為すべてを供物として捧げ、死に至らしめるのである。バター油や餅のかけらと較べ、ここで死ぬ「俗なるもの」は限りなく大きい。それはむしろ単なる「死」ではなく、再生を得るための準備としての「死」である。ヨーガが最終的に目ざすものは、心身の活動を統御した後、悟りの智を得るか、あるいは「宇宙我ブルシヤの光」に接することなのである。

仏教においては、人間の生存は苦として把握され、その苦は渴愛などを原因として引き起こされる。苦が滅せられるためにはその原因が滅せられねばならない。そのための方法がシャカによって説かれたのであるが、シャカのこの教説は「苦・集・滅・道という四つの真理」

と呼ばれてきた。この教説における「滅という真理」(nirodha-sacca)は、「俗なるもの」としての渴愛などの「寂滅」(mṛtyu)を意味しているのである。

「俗なるもの」としての煩惱や無明の止滅、これは仏教史全体を貫く基本的な姿勢であるが、空の思想が求める宗教的行為はまさにニヴリッティ(寂滅)のそれであった。空性を体験するためには、煩惱や業の源泉である「言語的展開」(prapañca 戲論、すなわち「日常の世界」は虚妄なるものとして否定されねばならないのである。

ナーガールジュナは「空性において言語的展開は止滅している」(『中論』一八章五)と述べているが、この場合「空性」と「言語的展開」の間の距離は、前述の如く極めて遠いものであり、その間を「埋める」ために行う寂滅の行為は、徹底的なものとならざるを得ない。ヨーガ行法と異なる点は、それが「言語的展開」に専らかわるものであるということである。

ナーガールジュナの『中論』二八章全体の内容は、すべての言語的展開が成立しないことの証明に他ならない。「言語的展開」とは、言語表現、概念、表象、表現

行為、および表現の対象などを意味する。つまり、認識を含む全世界である。『中論』各章は様々なトピックを扱っており、一見、首尾一貫したテーマはないかのような印象を与えるが、「俗なるもの」としての言語的展開の否定というテーマはすべての章に見られる。

寂滅へと導かれた「言語的展開」は、永久に「死」の状態にあるのではなく、「表現の対象は実有なるもの」としては存在しないのであるが、仮りに名づけられたもの（仮説“*upādāya prajñapti*”）としてよみがえる。しかしながら前述のごとく「空性は仮説である」という、「聖なるもの」から「俗なるもの」へというヴェクトルについて、『中論』の作者は、多くを語っていない。

寂滅の「増進」はこのように、インドにおいては、「聖なるもの」に至るための不可欠な手段であったが、タントリズムの興隆によって、空思想におけるニヴリツティのあり方も修正を受けることとなった。タントリズムにおいては、「宗教における二つの極」がそれ以前の非タントラの形態におけるよりも一層接近せしめられ、時には「二つの極」が異なることを認めつつも同一視さ

れてしまう結果として、「俗なるもの」の否定の作業はいささか緩和され、現世利益を求めるような行為も見られるようになる。例えば、非タントラの仏教における僧にはあれほど忌むべき「俗なるもの」であった性が、タントリズムにおいては——性の世俗的快楽に自らの心身を譲り渡してしまうような者を除いて、という条件つきであるが——「聖なる」エネルギーの源泉と考えられるようになったし、無病息災、家内安全といったことが宗教的行為の目的ともなった。密教が「煩悩を捨てない道」とも呼ばれるのはこの理由によるのである。タントリズムの基礎理論とさえたナールガールジュナの思想は、そうした「緩和」への傾斜を許すほんのわずかな芽は有していたのだと思われる。

空思想を全体として外から考察する際に不可欠と思われる「水平」を以上考察してみた。次には、空思想における世界構造——それがとりもなおさず否定さるべき「言語的展開」なのであるが——を『中論』の論議に従って把握するための諸水平を見出さねばならないであろう。

（たちかわ むさし・名古屋大学助教授）