

全一無常の縁起

中 島 志 郎

問題の所在

縁起思想は仏教思想の根幹であり、就中、龍樹『中論』は大乗仏教の思想的根幹をなす。小論は、『中論』を手がかりにして縁起論的な存在観をいわば純粹に原理的な可能性を探る試みであり、縁起思想の根幹を言語と言語論を視点にして新たな角度からの問題構成を図った。ただ本人の縁起をめぐる積年の疑問を整理したままで、けっして『中論』の文献的、語義的専論ではない。吉藏、智顛の『中論』をめぐる教学の検討も必須の事項だが、それらは中国における教学的発展の総括という性格を具えることから、『中論』自身とは異なった課題で展開されている⁽¹⁾、やはり今後の課題である。いくつかの場面で意外な問題の様相を垣間見た気がするが、もとより本人の思考実験の域を出ない試論である、ただ叱正を乞うだけである。

勝義諦と全一無常の縁起

『中論』「帰敬序」に云う、「不生不滅 不常不断 不一不異 不来不去、戲論が寂滅しており、吉祥である、そのような縁起を説示された、正しく覚つた者（ブッダ）に、もろもろの説法者の中で最もすぐれた人として、私は敬礼する」⁽²⁾この帰敬偈のいわゆる「八不」をいかに理解するか。それは『大般若経』に点在する否定表現を龍樹は「中論」成立の最終段階で「八不の縁起」にまとめて、しかも冒頭に配したとされる。⁽³⁾ そうであれば、帰敬偈はそこに『中論』全体の総括としての性格を見なければならぬだろう。（三枝「龍樹」一五頁はすでにそう理解している）縁起に係る八不、戲論寂滅、吉祥であるといった語は、いかなる縁起を意味しているのか。

『中論』が縁起を説き明かすに、もう一つの重要な要素が二諦説として明かされる言葉に係わる根本的な規定である。『中論』「観四諦品」(24-10)に云う二諦説では、勝義諦は表現それ自体（ことば、論理）が不可能であり、言葉は世俗諦に於いて可能となるのである、しかし、『中論』において勝義諦の内容は語られていない、とされる。⁽⁴⁾ これはいかなる意味か。

帰敬偈が「戲論が寂滅しており、吉祥である、そのような縁起を説示された」というのは二諦説の構造そのものではないのか。

即ち、八不、戲論寂滅、吉祥の縁起とは、まさに勝義諦を指し、仏陀はそのような縁起を説示された（能説是因縁）のであるから、それは勝義諦の言語的展開としての世俗諦である。帰敬偈にはすでに『中論』の論理、二諦説が前提されているのである。

八不の縁起もさまざまに解釈されてきたが、八不中道は漢訳による中国三論独自の説だとしても、戲論寂滅、吉祥

と共に八不が縁起にかかる修飾語であれば、この縁起は、言葉に依拠した世俗諦の縁起（諸法縁起）に止まるか、まさに勝義諦の縁起の意味でなければならない。八不とは一切の同時否定であるから、その主語は「諸法」である。「何か或るものが八不である縁起」（三枝『龍樹』一五一―一七一頁）と理解するのは自然であろう、かくして三枝氏自身が指摘するようにいわば四句分別を悉く粉碎した先に「空の実相を照出する」（同書）のが『中論』である。

しかしむしろ、八不の意味するところ「それはである」という肯定表現が不可能な事態、主語である「諸法」を定立できないことの表明であり、言葉で言い当てること（規定）ができない勝義諦は、「いではない」という八不の否定で指し示す他ない、「存在する（限定される）ものの全条件の否定」で示されるような勝義諦の縁起である。はたして帰敬偈に「戲論（言語論的展開＝プラパンチャ）の止滅した（である）」と云う「止滅」とは、いかなる意味か。言語の消滅、止滅とは、むしろ言語表現の不可能と理解するべきではないか。言語には止滅や消滅の概念は妥当せず、可能と不可能だけがある。これは厳密に相違するのである。

帰敬偈は「戲論寂滅の縁起」が、最終的に「覚者によって説示された」という。「戲論寂滅の縁起」は、しかし仏陀において言表が為された。確かに指摘されるように八不は「中論」の説示であり、仏陀が「八不」を説示されたのではない（三枝『龍樹』一七一頁）が、八不は縁起に係るのであるから、言表不可能（八不、戲論寂滅）な勝義諦の縁起をブツダは悟り、なおかつ説示された（能説是因縁）と龍樹は理解したのではないか。帰敬偈は言語表現の不可能（を知らぬこと）の表明であって、八不の全体が縁起にかかる否定表現であり、それは勝義諦を言いあてる為とすれば、「八不にして、戲論寂滅の縁起」は勝義諦の縁起であるから仏陀が覚った縁起の理法と別ではないと理解できるのである。この勝義諦の縁起は、世俗諦において否定的に辛うじて言語表現された（二諦説）、故に仮説であり、縁生であり、即ち世俗諦の縁起が成立する。それは世俗諦の言葉の源泉でもあると考えれば帰敬偈の意味も斯様に理解可能となる。

帰敬偈は八不で修飾される勝義諦（の縁起世界）の立場の提示である。この勝義諦の縁起を仮に「全一無常の縁

起」と呼ぶ。全一無常の勝義諦の縁起は諸法が解体した縁起、法が名辞から解きほどかれた縁起（の全体）であり、即ち依然として「空」であることに変わりはない。

世俗諦は「諸法の縁起」である無限連鎖の全体であるが、勝義諦は諸法の名辞が解体した「全一無常の縁起」の「名付け得ぬ」全体である。全一無常の縁起は「あるもの」という分節を持たない、「あるものの変化」という認識を形成しない縁起の連関の全体であり、それ故、「縁生は不生」、「縁起は生滅を離れている」が龍樹の思想⁽⁹⁾ということも可能である。勝義諦とは言語の形式で表出できない「全一無常」の縁起を観ることであり、決して神秘的直観ではない。そして言語の不可能を意志的に断念することでもない。言表の不可能（言語の形式を超えている）が全一無常の縁起だからである。

八不の因縁の説示は、戲論寂滅（言表不可能）の勝義諦に係り、勝義諦の世界そのものを指し示していると理解したのだが、法が名辞から解きほどかれた「全一無常」の縁起を真相として観ることは、その限りで実に人間の認識の形式即ち言語的理解を超えている。それは事象の全体ゆえに名づけ得ない、言表の不可能性である。「中論」は冒頭の帰敬偈において、この勝義諦を提示した。八不は縁起、それも勝義諦の縁起を指すのである。

帰敬偈から二諦、特に勝義諦の言表不可能の意味を考え、帰敬偈こそ、勝義諦の縁起を冒頭に提示したのではないかと考えた。勝義諦の定義から云ってもそれは帰敬偈の一偈に尽きている。従来、「中論」諸品の言葉はその否定表現故に言葉による言葉の自己否定、言葉の限界を指摘する作業を通じて戲論寂滅即ち「戲論（言語論的展開）プラバンチャ」の止滅⁽¹⁰⁾（立川）に向かう言説と理解された。「中論」は「戲論の止滅」に向かう否定の論理ではないのか、という理解は根強い。即ち、「中論」の所説の大部分は世俗諦から勝義諦という到達すべき目的に向かう上向法の論理⁽¹¹⁾であり、戲論寂滅の当所である勝義諦は詳説されていないという。しかし、冒頭の帰敬偈が勝義諦の端的な提起だと理解すると、以後の「中論」各品はそれは勝義諦からの言語展開、勝義諦の言語的表現としての世俗諦の展開という

性格を見ることが出来る。これはいわゆる真理表現をめぐる「上向法」「下向法」の問題といえる。

いったい「中論」の言説は、言葉を通して真理を明らかにし、世俗諦から「言語の止滅」を目標として勝義諦に向かう（上向法）、即ち世俗諦の否定なのか、逆に勝義諦の立場からする真理（即ち勝義諦）表現の言葉（下向法）、それが世俗諦の言表の限界としての否定表現ではないのか、これは問われてみてよいと思われる。法は解体されて空であることが明かされる（上向）、逆に空から色が立ち上がってくる（下向）という、二方向で云えば、従来の解釈は、「中論」の各名を勝義諦を目指す世俗諦の言語（上向法）と理解した。例えば立川武蔵氏は「四句分別は全現象世界の止滅を「言語的展開」の止滅によって果たそうとした龍樹が……用いた手段」であり、「空性はことばを超えたものであるかもしれない。しかし、……あくまで論理の中に留まりながら、しかも、ことばの寂滅した「空性」を求めたのである。……空性はそのような追究の末にあるのだ、という確信¹³⁾」だという。しかし「中論」は言語の否定を通して勝義諦に向かう偈（上向法）ばかりとは断言できない。それでは「中論」の否定表現の意味は失われる。むしろ逆に勝義諦（空）から出発する「空」の言語表現が、矛盾と否定の限界的な表現を不可避にしたと理解できるのではないか。勝義諦（真理の立場）からの言語的展開（戯論）が世俗諦であるという「下向法（聖B⇨俗C）」的理解が十分に可能である。

常に完全に勝義諦を言い当てることのできない「ことば」と、言語を背理に導くことによってしか所在を示すことができないう勝義諦と、いづれも言表の不可能な勝義諦からする背理を抱えた言語表現（下向法）としての世俗諦（の言語⇨仮説）である。帰敬偈以後の偈は全体として「世俗諦縁起の限界（矛盾）」を説き示す形で「世俗諦縁起ではない（否定）」という意味で勝義諦を指示していると理解できるのである。

龍樹が「言語的展開」を通して、むしろその止滅を達成したところが「空性」であったとしたら、空性を指し示す言葉の了解の先に空性が実現されるか、それは言葉から断絶した先に見いだされる何かだ。それが言語の限界を指し

示すとしても、言語の挫折そのこと自体は言語の止滅や、空への到達を目的とする根拠にはならない。まして「言語的展開」の先で空性に到達できるというのは、まさに言語表現が空性を前提とし、空性から出発している、即ち空性的言語表現（仮説）に他ならず、その逆ではない、つまり「仮説」が空に到達することはないのではないか。言語自身の展開が言語の止滅を達成できるだろうか、矛盾や否定のことばは一向にことばの否定にはならない。じつはそれは逆転している。執拗な矛盾と否定の言語表現が空を表現する（仮説）のではなく、言語の止滅を目的とする空に至る道と理解する必然性はどこにあるのか、そして否定表現は言語の消滅に到達できるのだろうか。世俗諦の縁起は、諸法縁起であり、法（名辞＝言語的分節化）を立てざるを得ないから仮説であり、それは無自性な法の相依的縁起という言表の限界（矛盾）を抱え、やがてそれを露呈するのである。かくして『中論』の各品には、勝義諦（真理の立場＝空性）とそこからの言語的展開（戲論）という意味での世俗諦の縁起（下降法）という視点が必要である。勝義諦の言語表現、ただし背理を含んだ言表として下降法的な表現を含むのではないか、これは各品、各偈の個別検討が必要となるのだが。

例えば『中論』「観如来品第二十二」は如来について依然として認識の不可能を説いている。

22-11 「空である」と語られるべきではない。（そうでなければ）「不空である」「両者である」また「両者ではない」ということになるであろう。しかし、（これらは）想定（仮に説く）のために説かれるにすぎない。」

22-12 この寂靜である（如来）について、常住である、常住でないなどの四種は、どのようにして（成立）するだろうか。この寂靜である（如来）について、有限である、無限であるなどの四種もまたどのようにして（成立）するだろうか。

22-13 およそ「如来は存在する」という深い執着にとらわれている者は、涅槃に入った（入滅した）如来についてもまた、「如来は存在しない」と分別し想定するだろう（三枝『中論』下五八七頁）

果たしてここに四句分別は維持されているか、言語の否定を通して空に向かう（上向法）論理が維持されているか。ここには一切の形式論の否定が顕著であり、勝義諦の言表不可能を、背理を含んだままに言表することで勝義諦のありさまを指示（暗示）した論理としか理解できないのである。

また一方で「中論」は「如来は戯論（プラパンチャ）を超えている」⁽¹⁵⁾という。

22-15 如来は戯論を超越して、しかも戯論は人を害し如来を見えなくする。同品に、

22-16 如来の自性はそのまま世間（世界）の自性である。如来に自性無く、世間も自性が無い。（三枝「中論」下五九三頁）

ここでも、否定の論法は勝義諦（空性）に向かって戯論を寂滅に導くための方法（上向法）とのみ理解しては、超論理に陥ってしまう。また例えば、「観法品第十八」はアートマンの考察と名づけられるが、全体として一切の論述を背理に導く特徴が見え、これは、戯論の止滅を目指す言語の否定表現（上向法的）と理解すると超論理的な空に帰着せざるを得ないのである。しかし、勝義諦から下降法的に論述の不可能を言表していると理解するなら、翻って勝義諦における法の解体、言表の不可能という、法空、全一無常の縁起を指し示しているのに他ならない。

18-2 我が存在しないならば、我がもの（我所）は、どうして、存在するであろうか。我と我がものが消滅することによって、我がものという観念を離れ、自我意識を離れる。

18-5 業と煩惱とが滅すれば、解脱がある。業と煩惱とは、分析的思考（分別）から起る。それらは（分析的思考）は、戯論（想定された論議）から起る。しかし、戯論は空性において滅せられる。

「戯論は空性において滅せられる。」という諸法の空は、諸法が名辞を始めとする戯論から解き放たれるところで明らかになる。諸法（名辞）は世俗諦（の分別）ゆえに存在するのであり、言語（戯論）はまた妄分別の原因でもある。

その名辞が解体するのが勝義諦の世界である。名辞から解き放たれた法は法として解体するから、空である。しかし、

その空は直ちに妄分別において諸法を成立させる当体である。全一無常の縁起が名付け得ぬ全体（人間の認識形式を超えた、認識の不可能）として空であるが、同時に世俗諦の戲論の源泉として「ある」。ここに二諦が相即する源基的な場面があるといえる。

180 「もろもろの仏は、「我（が有る）とも仮説し、「我が無い（無我である）」とも説き、「いかなる我も無く、無我も無い」とも説いている。」

ではその場合、「仏の説く場合の言葉とはどのようなもの」か、同じく言葉の対象の止滅、「戲論（言語論的展開）ラバンチャ」の止滅は表現対象の寂滅でもある、と理解される。即ち、

187 「心の作用領域（対象）が止滅するときには、言語の作用領域（対象）は止滅する。まさに法性（真理）は、不生不滅であり、ニルヴァーナのようである。」（三枝「中論」中四九三頁¹⁷）心の対象が止滅した故に（言葉による）表現されるものは止滅する。（立川訳）のであるが、

これを目的的に理解することは妥当だろうか、しかし、次の偈は勝義諦が観ぜられるものであることをよく示す。
189 「他に縁って知（られ）るのではなく（他のものに依らず）、寂靜であり、もろもろの戲論によつて戲論されることなく、分析的思考（概念作用を離れ）をはなれ、多義（別異のもの）ではない、これが眞実の特質（実相）である。」（三枝「中論」中四九七頁¹⁸）

いずれも勝義諦の描写として理解できるが、勝義諦は直接、観ることができ「全一無常の縁起」を指していることが知られるだろう。次いで

【中論】「観去来品第二」のいわゆる運動否定の論理は【中論】の基本的論法（中村「龍樹」一一七頁）とされるが、そこでは運動の言表は背理に陥る、運動と主体を分割して再統合することの矛盾を言語が避けられないことを指摘する。【観五陰品】第四に二云う、

4-4 あるものが既にあるとき因は成り立たず、あるものが既に無いときも因は成り立たない

4-5 しかし、因がなくして何かがあることは成り立たない、だから、あるものを分析することはできない。(三)

枝【中論】上一七七頁)

別釈では原因を持たない現象する物質は、どのようにしても、決して成り立たない。それ故、現象する物質に関しては、どのような諸分析的思考をも考えるべきではない。⁽¹⁹⁾

この議論は、青目註も因果関係の持つ論理矛盾を察知しており、因無くして有ることはなおさら把握しがたい、だからあるものの分析はできない、分析できたと思うのは凡夫である、と続ける。

若因中有果因中無果。此事尚不可得何況無因有色。是故言、無因而有色。是事終不然。是故有智者。不應分別色。分別名凡夫。(T30-p6c)

諸法が縁生であると理解するのが縁起だとすると、相依相関は諸法の無限連鎖となる。それは時間空間を問わず因縁は諸法の全体に及ぶだろう。しかもその根底で「無因而有色 是事終不然」と「因中有果因中無果」の基本的な矛盾を抱える。二法(運動と主体)を関連づけることの不可能と、二法が一であることの不可能と、それは色||法(あるもの)の同一性を仮説したときに生じる矛盾である。それは二法に分割したとき分別に落ちてゐるし、二法(異)を一(同)にしてしまふ「八不中道」という「中」に解決を求めることなく、「是故有智者 不應分別色」でもなく、何より色法以前の場面で縁起は理解できないのか、と問われるべきである。

あらゆる法は相関関係をなして成立しているとは、縁起を説明する常套語ではある。「此れあるとき彼あり、此れ生ずるとき彼生じ、此れ無きとき彼なく、此れ滅するより彼滅す」という、相依相関の説明に別段の奇異さはないだろう。しかし、あるもの「法」は、さまざまな因と縁に依って成り立つ、その影響の下にあるから、それ自体は空である、と解するならそれはいわば世俗諦の縁起であるという前提の限りで正しい。何より法は縁生の法に付された名

辞であるが、名辞は言語的分節 \parallel 言語世界の存在である限り、縁生の法は、縁起 \parallel 因果の「無限遡及性」の矛盾に陥ることは不可避である。⁽²³⁾即ちこの法の相依性（「無限遡及性」）は、因果論の矛盾を導く。ある法を成り立たせる縁起は無縁連鎖に陥るし、因果において別の法に変化するその変化が説明できない。これは因果論があくまでも時系列に沿った事象の解釈の様式であることを表す。しかしこの事象の因果論的系列は、時系列のみならず空間的にも無限に連鎖しており、人間が任意の系列を選択抽出して因果を了解しているに過ぎないのである。この場合、十二因縁といえども、それは概念の連鎖の妥当性を意味するまでであり、各概念の因果関係の妥当性が順逆に涉つて検討される因果関係の解釈論と云えるのである。⁽²⁴⁾

全一無常の縁起は言表の不可能性であると云った。諸法という名辞を解きほどかれた事象は、人間の言語（従つて認識）の形式を超えた全一無常の縁起全体として現前するからである。事象に対応する形では言語で言表できないという意味で言表の不可能は、認識の不可能でもある。あるものと云う名辞を付すことが不可能な全一無常の縁起は、それ故、言語（分節化）の不可能ゆえに言語（言表）の不可能であるが、現前する「事態」を観ることができない以上、理解の不可能ではないとも云える（後述）。しかし言語の不可能は言語の消滅ではない。龍樹は言語の不可能である勝義諦（全一無常の縁起）から、その言語的展開（世俗諦）を試みる。それが仮説であり、諸法は仮として生まれ、そこでこそ法の縁起（世俗諦の縁起）は、成立しているのだと云える。勝義諦は、無尽の言語が紡ぎ出される言語的展開（世俗諦）の源泉でもある。しかし、法の縁起は、それ故に言表の矛盾と限界を抱えている。龍樹が論難するのはまさにこの点であった。かくして、「世俗の語と概念をもって、勝義の不可得、空を示して、説法するのである」のだが、世俗は勝義と異なるものではない。⁽²⁵⁾ではそれは従来通りの縁起解釈ではないのか。⁽²⁶⁾

しかし、勝義諦は表現それ自体（言説、論理）が不可能であり、確かにどこか「ことばの遠く及ばない世界」（三枝）を表象するが、勝義諦は世俗諦の言語慣習に依存して説示される。

「中論」が名辭の否定、判断の否定を通して認識の不成立を論証しても、否定の言語は言語の否定ではない。勝義諦縁起という全一無常の縁起は言語の不可能であるが、言語の不可能は言語の消滅ではない。勝義諦の全一無常の縁起について言語の不可能と、空に至る否定の言語の先に想定される「言語の止滅」とは明確に弁別されなければならぬのである。空の不可言説が上向法的、目的的な到達点と理解されるとき、言語の否定の先に空が設定される（三論的空仮中の論理?）。しかし、空は言表の不可能であると理解するなら、たとえそれが背理を含んだ言表であっても、そして背理を含まざるをえないのだが下降法的に世俗諦に言表はもたらされる。そこに二諦が不二相即する関係がある。そこにあるのは全一無常の縁起と空と智慧の主体と云う最終的な対峙の関係であつて、全一無常の縁起が言表の不可能であつても、それに対峙する智慧（の主体）は、認識の主体として空や無我が智慧の崩壊ではない以上、依然として言語の主体であるはずだ。世俗諦に言葉をもたらす主体が智慧の主体として空や無我が解体していない限り、言語の不可能といえども、依然として言語の地平上のことである。「空の働き」（立川）といおうと、智慧なるものの成り立ちから云つて、言語の止滅も言語の不可能も、依然として言語と言語主体に必ず回収されるのであり、言語の消滅はあり得ないのである。立川の図式も当然この過程を理解してはいる、しかし俗と聖、聖と俗の單線的な過程ではなく、まず言語と非言語、言語と言語以前（以後）という、源基的な場面で考えられる必要がある。聖から俗への回帰という場面も、そこにあるのは智慧の転換（事象を理解する体系の転換）という言語主体をめぐる源基的な問題がより基底的な問題だといえるだろう。全一無常の縁起は、諸法（名辭）に分節化（言語的展開）する世俗諦の縁起以前の事象（言表不可能）、即ち法が成立する以前の事象（縁起）であるから、あるもの、ことと「主語（法）」が定立できない。そうであるから、「　である」という言辭と述定（肯定文）が不可能なのである。⁽²⁷⁾

再言するが、全一無常の縁起は、あるものという法の名辭（分別）から解きほどかれた諸法の縁起の全体であるから、何か（法）「　ではない」ことの全体として表出する他ないのである。

しかも、否定文「～ではない」は、「あるもの（法有）は存在しない（空である）」という場合に、勝義には空であるもの（法）は主語たり得ないが、世俗の顛倒した認識では、主語として何かを定立しつつ、その主語を否定するといふ矛盾が避けられない。それが、仏教として真である命題、厳密には世俗諦として真である命題、「あるもの（法有）は存在しない（空である）」という文である。では、諸法の成立と諸法の縁起生は、どう理解できるのか。「あるもの（法有）は存在しない（空である）」は法有（謬見）から空へと顛倒知が正見に到達するのであるから、世俗諦である。それが法の縁生に至ったとしても、その縁起は「これあればかれ有り」といふ諸法の縁起であるから、依然、世俗諦の縁起である。「あるもの（法有）は存在しない（空である）」は仮有から空（従仮入空）へ、謬見から正見へといふ上向法の意味であるが、仮有の空を云うのであるから、勝義諦世界からは、仮有はそもそも空であつて、主語たり得ない筈である。従つて、空なる諸法を主語に立てる矛盾を抱えざるを得ない。「存在しない（空である）」が仮有している「あるもの（法有）は存在しない（空である）」というのが、「あるもの（法有）は存在しない（空である）」という文の構造となるだろう。この場合の仮有とは、名付け得ない全一無常の縁起を分節化することで、あるもの（法有）と云う名辞を付与することである。しかし、真俗二諦の根源的な関係というのは、運動としての「中」であるが、この場合は空から仮有（従空入仮）の方向において理解されたまでである。

空仮中と言表

さて、「中論」「観四諦品」は「一切皆空ならば四諦も存在しない」という冒頭からの論難に対して、それは悪取空であるという龍樹の反論を経て、248に至つて二諦を明かす。いわゆる「世間の理解としての真理（世俗諦）」と、「最高の真実としての真理（勝義諦）」である。「観四諦品」は更に247-18で空仮中を明かすなど、根本的な提起がなさ

れる。これはその直前の「観顛倒品」「観如来品」が徹底した否定を説いたが、一転「観四諦品」冒頭の一切空、引いては悪取空への転落を否定して、極論を排する意味での中道の真義を説いたと理解できる。⁽²⁸⁾ 次いで、

24-9 「二諦の分別なしに仏陀の真理 (tattva) は理解できなす」

24-10 「世間の言語慣習 (世俗諦) に依拠しなくては、最高の真実 (勝義諦) は、説き示されない。最高の真実 (勝義) に到達しなくては、ニルヴァーナ (涅槃) は証得されない」

言葉 (世俗諦) と言葉の超克 (勝義諦) である二諦は、言語表現の媒介を必要とし、その勝義諦に於いて涅槃 (の悟り) は実現される。ともあれ二諦は不即不離の関係にあつて、言語が「中論」の、引いてはブッダの法を理解する決定的な視点となることが述べられる。「観四諦品」(24-11-13) は、さらに空の難思義、甚深微妙なることを説いて、

24-14 「およそ、空であることが妥当するもの (会得するもの) には、一切が妥当する (会得される)。およそ、

空 (であること) が妥当しないもの (会得しないもの) には、一切が妥当しない (会得されない)。」(三枝「中論」下六四五頁)⁽²⁹⁾

この空も「空」だが、勝義諦の縁起と別ではない。諸法が法として成立しない限りで空であるから全一無常の縁起は即ち空である。空とは全一無常の縁起であると理解できるなら、名辞以前の勝義諦の真理として一切が会得できるのである。そして、「中論」の根本的な立場である「観四諦品」24-18の句

「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること (空性) と説く。それは相待の仮説 (縁って想定されたもの。仮説、仮名 upadaya-prajñapti) であり、それはすなわち、中道である。」(三枝「中論」下六五一頁) に至る。

周知の一段は縁起、空、仮名、中道の同義を説いていると解釈される。⁽³⁰⁾ しかし、「中論」はすでに二諦説や実相論を踏まえている以上、この一段を世俗諦の同一地平で理解できるか。衆因縁生 (縁起)、空、仮、中は平板な同義語

の反復ではない。即ち、「およそ、縁起しているもの（衆因縁生法）」が縁起による縁生の法であるにしても、すでに考えたように「諸法の縁起」は世俗諦の縁起である。それを「それを、われわれは空であること（空性）と説く。（我説即は無（空））」と説くのは勝義諦の立場である。しかし、それは同時に「それは相待の仮説（仮名 upādāya-prajñapti）であり（亦為是仮名）」であり、法（名辭）が復活する（仮名）のは当然、世俗諦である。諸法はそのように存在すると見るのが、「それはすなわち、中道である。（亦是中道義）」であるが、このとき中道が二諦の交替する運動であるのは見易いだろう。同品の 24-14~18 各偈は二諦や空仮が修道実践の過程や凡聖の過程と理解するより、勝義諦の縁起を観ることから、即今当所に現出している二諦の関係、言語の不可能と言説の関係（その関係である運動としての中）だと分かる。⁽³¹⁾

ただ今の論点は、空仮を真俗二諦の関係、しかも言語を軸に二諦の関係を考えることにある。⁽³²⁾それは、また言表の不可能（勝義諦空）と言表可能性（世俗諦仮説）の関係でもある。中論は、その上で言表可能性（世俗諦仮説）の限界と矛盾を指摘してやまない。言表の不可能（勝義諦の縁起・空）を顛倒知において言表する仮説（文Ⅱ主述関係）の批判、諸法の縁起の批判である。単なる言語の否定ではない、従って否定を通じて勝義諦に到達できるのではない。むしろ否定はそもそも勝義諦の言表不可能性から発される言表であり、否定を通して勝義諦を指し示すのである。

「観四諦品」24-18 に続く 24-19 から 24-39 にかけては、一切空のゆえに四諦が成立し、一切が成立すると説くに至る。24-14 に云うように空のゆえに一切が恢復するのであり、24-20 は、一切が空でなければ生滅は無く、縁生空の故に四諦があると説くに至る。かくして「観四諦品」最後の偈 (24-20) は、「およそ、この縁起を見るものは、その人こそ実に苦、集、滅、道（四聖諦）を見る」（「是故經中説、若見因縁法、則爲能見佛、見苦集滅道」〔30, p.34c〕）で終わる。「この縁起を見るもの」とは、24-18 を承けるが、縁起即空であると同時に、空仮中の真俗二諦が交替する縁起に、四諦の人間の修道が恢復されるという意味であらう。

指摘されるように、確かに龍樹は「一種の直観知」「智慧の完成（般若波羅蜜多）」「無分別智」を云わない³³。しかし、「観如来品第二二」では、

22-16 如来の自性はそのまま世間（世界）の自性である。如来に自性無く、世間も自性が無い。（三枝『中論』中四〇七頁）

「観涅槃品第二五」にも、

25-19 輪廻は涅槃といかなる区別もなく、涅槃は輪廻に対していかなる区別もない。

25-20 涅槃の究極は、そのまま輪廻（世間）の究極である。両者にいかなる間隙も存在しない³⁴と云うが、ここに云う「如来と世間」「輪廻と涅槃」の同一、勝義諦（涅槃）と世俗諦（世間・輪廻）とは別異ではない、とはいかなる意味か。輪廻即涅槃、煩惱即菩提、といった無媒介の同一を説いているのか。しかし、「非有非

無」即ち中道は、いわゆる形式論理を超えた「排中律」の否定となるが、しかし同一次元での平板な非同一の同一、無媒介の同一を説く即の論理、三論的な中道理解となってしまう。しかし、勝義と世俗の二諦は、まったく異なる了解の形式を取る。謂わば全く異なる存在観を示す。法を立てる言葉の世界と、法を解体する言葉以前の世界と、この二諦が結ぶ「中」という関係の上で勝義諦の空（厳密には空は存在観ではないが）は言葉を媒介に世俗諦に翻転する。世俗諦は勝義諦の縁起を言葉で媒介に言表する縁生の世界である。二諦はかくして隔絶しているのではない、勝義諦の当体が世俗諦でもあり、凡夫の顛倒知でもあるという重層構造と理解できる。

「観四諦品」24の22-25偈の所説は解脱や悟境の問題ではない。言語の不可能と言語分別と、勝義諦と世俗諦と、諸法の空を通して勝義諦に到達できるかどうかとその分岐点であるが、それは勝義諦の縁起の実相（全一無常の縁起）が二諦は別でないことを知らせる。

般若経が一切皆空を坐りとして「縁起とは、顛倒なり」と見るに對し、龍樹は空と縁起を同格と捉え、むしろ縁起

を基本原理とする⁽³⁵⁾。しかし、「相依性のみの意味なる縁起」(中村「龍樹」とか、諸法の縁生、一切諸法皆空、といった(法(あるもの)の縁起、無自性、空は世俗諦の縁起であり、法(あるもの)の縁起、無自性、空は法が解体して縁起、空に至るといふその方向性(仮から空へ)において、勝義諦から見るとは「縁起とは、顛倒」なのであり、「中論」*मथार*の空仮中が平板な同義の並列でないことは上来考えたところである。「勝義諦」のありさま(実相)という名付け得ない「全一無常の縁起」は一切法(名辭)が成立しないから、その言語的展開が「世俗諦」であり、世俗諦において諸法はようやく縁生する。その法は世俗諦で強いて「空」と名づける。空亦空である、それも仮と呼ぶことは可能であろう。

勝義諦の縁起とは言語の止滅ではなく、言語の不可能である、同時に言語の源泉でもある。言語の不可能が寂靜であり、運動する縁起の全体が涅槃寂靜の当体でもある。そこは縁起であり、空であり、涅槃であり、実相であり、如⁽³⁶⁾でもあるような仏教の真理値が生み出される源泉と、その言表という関係である。言表の不可能性である勝義諦を強いて言表にもたらずのが世俗諦である。勝義諦に向かつて言葉が止滅してゆくのではない、世俗諦の言葉は勝義諦を言いあてるための言葉である。そこでは人間の認識(言語形式)の限界に根ざす根源的な顛倒と背理が不可避であるゆえにその言表は仮説なのである。言表の不可能性から(顛倒の上に)紡ぎ出される言葉が言葉の限界を表明するところに、否定の言葉は生まれるが、依然としてそれは言葉の否定などではない。

二諦は言表の不可能な「縁起」と、「法」として仮説されざるを得ない「言表」という事象と言語主体の止まらざる交替の運動である。かくして「中」とはこの目まぐるしい真俗二諦、空仮の運動と持続であり、人間にもたらされる認識とは、根源的な真俗二諦(西義雄)が常に交替し反転する運動の上で辛うじて成立する「法」の認識としてあると理解できるだろう。勝義諦の立場からは、それは真俗の全く異なる存在観(空は存在の否定であるから、依然言語の不可能な空であるが)である空仮の連結、非同(勝義諦)と同一(世俗諦)、事象と名辭の連結を意味するが、この連

結こそ「中」「中道」という二諦の運動に他ならない。⁽³⁷⁾

『中論』は仏陀の悟りも勝義諦の言語の不可能に在ると理解した。「帰敬偈」に云う八不にして戲論寂滅の縁起を説示したのが仏陀である。翻って仏教はそれをさまざま法の概念で表明した。例えば涅槃の別称のように、『涅槃経』の二十五称〔12p63c〕そこではさまざまな名称が教えられても、仏教の真理値の所在は一致している。

立川氏は、世俗諦(A)から言葉の否定を通して勝義諦を目指し、勝義諦(言葉の止滅B)に到達して、聖俗の瞬間的な折り返しを経て世俗諦に還帰する(言葉の復活C)という過程を提示し、「言葉は自らを止滅させることによって……空性の顕現を可能にする」⁽³⁸⁾、「空性(空)では、言葉は止滅している(B)」が「空性の働きによって言葉はよみがえるという(C)」という。しかし、言葉の止滅とはいかなる事態か、空性の働きによる(言葉の世界への回帰)とは何か。とりわけ空性への到達(B)から言葉への還帰(C)が、「直ちに」と認識されるとき、その瞬間性、直観性がなぜ「言語の止滅」(立川『空の実践』九六頁)と云えるのか、それを智慧の決定的な転換点としての「さとり」だとするならば、果たしてそこに何が見出されたのか。確かにそれ(ABC)が一回性ではなく循環運動であることは認められているが、『空の実践』九七頁)、それでも俗から聖へ、人間の意志的实践として「言語の止滅(瞬間)」を目指す運動とは何なのか。勝義諦から世俗諦にもたらされた「仮説」であり、世俗諦(仮説)から、勝義諦(全一無常の縁起・空)に還帰する言葉が言葉自らを止滅させることができるだろうか。否定の論理の構築によって、上向法的に勝義諦(言葉の止滅)に到達できる(立川『中論』五〇八頁)というのは、果たして論理的必然であろうか。むしろ言葉の否定、言葉の消滅は智慧(の主体)の解体と崩壊ではないか、言葉が否定され消滅するところに智慧の主体は不可能であるからだ。⁽³⁹⁾それに反して否定の言語は言語の否定ではない、言語の不可能も言語の止滅ではないというのは、そこに依然として智慧の主体、言語の主体が存在するからである。

空仮(B-C)は主体的な実践(言葉の回復も含め)であるより、『中論』二諦説に従って云えば、帰敬偈の仏陀の縁

起の言表という言語をめぐる不可避の対応する関係である。また空仮は聖からよみがえった「俗」への過程とも理解されるが（立川『中論』五〇八頁）、それが実践である以上、意志を想定せざるを得ないだろう。それは聖俗という価値判断にも相応するが、しかし、縁起は無我の運動であり、実現である。空仮は主体的な意志を介在させることなく縁起と言語の運動でなければ人間を克服する無我の運動とならないだろう。それは「人間」を寂滅させることで浮上する縁起の理法の自ずからなる展開なのである。

空性において言語が止滅するのではない、言語の不可能が観ぜられるのだ。言語の止滅は言語主体の崩壊を意味するのであるから、逆に言語の不可能を（見届ける）認識の主体、即ち〈言語主体〉が〈智慧の主体〉として依然、存する必要がある。ただそれは正しく〈言語の主体〉であって〈人間という主体〉ではない、それは〈無我の主体〉と呼んでもよいが、凡夫である〈欲望の主体〉ではないと云う意味で、「人間の克服」として理解できるのである。

世俗諦、言語を媒介とする世界こそ人間の認識（ロゴス＝山内）の世界である。⁽³⁹⁾ 言語の主語―述語関係、即ち法（あるもの）の定立と運動（その変化）としてしか、人間には世界を意味あるものとして統合的に理解する認識様式が与えられていない。言語の止滅した空性に到達し、空から仮に帰還するという過程が、人間の実践的な修道の過程であるとしても『中論』の空仮中は先ず認識の場面での二諦を云うのであり、何より智慧の転換を意味する勝義諦のありさまを告げていると云えよう。智慧の主体が言語的の主体であること、人間の言語行為が依然、智慧の所在であること、しかし同時にその対極に、勝義諦に全一無常の縁起を観ること、それが二諦の運動であり、二諦の関係は原理の異なる真理観の相克と統合なのであり、「全一無常の縁起」という視点からは空仮は縁起と言説の関係として認識（つまり世俗諦）のあらゆる場面で、仏教的には人間には戯論しかもたらされないという言語（同一律）の根柢を揺さぶり続ける事態だと云える。その事態を筆者は空仮の運動としての中として理解しようとするものである。そしてその勝義諦（言表不可能性）の側に真理値を定礎することが仏教なのであり、仏教が人間を克服する運動である所以である。

結び 事象そのものへ

「縁起を見ること」は「法を見ること」「仏を見ること」である。⁽⁴⁾ その縁起は諸法の無限連鎖であり、無始無終である。しかし言表できない全一無常の縁起である。縁起説の基本理解に疑問の余地はないが、ただ「中論」にあつては、いわゆる諸法の縁起は世俗諦の縁起であり、さらに勝義諦の縁起が想定できるのではないか、という仮説を考えてみた。小論はもとより「中論」の詳説ではない、「中論」を手がかりにした縁起論的存在観をめぐる考察に止まる。ただ確信できるのは、仏教（中論）とは結局、その勝義諦の縁起（全一無常の縁起）に真理値を認める思想なのであり、人間は自己否定を経て、その真理を実現する、即ち真理に同化することが修道であると云うことである。煩惱の克服とは、自然的存在としての人間を無明の存在として克服することである。そして人間の克服とは、人間自身が勝義諦の縁起に対応する言語の主体と化すこと、そのような真理概念（縁起、空、涅槃、法界等の概念）の存在性格に人間が帰一することであると云える。例えば煩惱からの脱却という自己否定と呼ばれる人間の倫理的行為とは、真理値である言語の秩序（命題の意味）に身体（煩惱の主体）を沿わせることとして、人間存在を言語主体と身体の関係問題として理解することを可能にするだろう。それは仏教を「事象と言語（の関係）」をめぐる脱人間中心主義な思想として解釈する作業仮説を立て、仏教を「事象そのもの」（それもまた全一無常の縁起であるが）を真理値とする「人間超克」の思想体系として言語論的視点を導入する問題構成である。

ただ語の問題として、全一無常の名付け得ない全体が、縁起という概念に調和的かどうか。そこに無限に連鎖している名辞以前の関係性の全体（としか名付け得ない）が諸法の空を解消する全一無常の縁起 \parallel 空として理解できるかどうか。更に無分別智や、法界縁起との相違点なども当然課題となる。以下、さらに二諦の理解から、中の論理の検討

を通して言語に同一律の問題点を考える。その言語からさらに人間という認識主体が滅した後の真理命題の存在性格、即ち智慧の主体の性格についての考察につなげ、全体として「人間の克服」という視点から仏教を解釈する作業としたい。

註

- (1) 吉蔵三論教学、智顛天台教学は二諦、三諦、八不中道ほか、「中論」以降の般若学を統合する精密な教理体系を構築した。しかし、「中論」帰敬偈の所説に対し、中国仏教は吉蔵「二諦義」三重二諦説(T45-90c)、智顛「法華女義」七重二諦説(T33-702c)の如き、独自の教学体系と解釈を形成している。それらは発展的構造の二諦説(西義雄「真俗二諦説の構造」宮本正尊編「仏教の根本真理」と云われるように、「中論」とは大きく異なった概念であり、今後の課題とする。
- (2) 中村元「龍樹」(講談社学術文庫二〇〇二、以下、中村「龍樹」と略記)二二二頁。「同書」二〇八頁に清弁「般若灯論釈」(T30-52a)と三論宗の共通点(二諦説による説明)の指摘がある。中国三論宗の検討は今後の課題とせざるを得ない。
- (3) 三枝充恵「龍樹の帰敬偈」『龍樹・親鸞ノート』(法蔵館 一九九七 以下三枝「龍樹」と略記) 一七二頁
- (4) 三枝「龍樹」三七―三八頁
- (5) 立川武蔵「空と言語活動の止滅」(「中論の思想」以下、立川「中論」と略記) 八七―一〇五頁、中村「龍樹」二一七頁
- (6) 玉城康四郎「教典思想上の「中論」」六二頁(壬生台舜編「龍樹教学の研究」所収 大蔵出版 一九八三) 参照
- (7) 江島恵教「アティーシャの二真理説」(壬生台舜編「龍樹教学の研究」所収 大蔵出版 一九八三) 三七七頁参照。「中観宝灯論」「二真理」に二諦の勝義真理を帰敬偈として理解している例が見える。
- (8) 玉城康四郎「前掲論文」五九頁、中村「前掲書」二三―三三四頁
- (9) 中村「龍樹」二二四頁
- (10) 立川「中論」(「空と言語活動の止滅」参照)
- (11) 三枝「龍樹」(三七―四〇九頁)は、哲学的認識論から宗教的認識論へとという過程で、すでに帰敬偈に往還の論理を見ている。「同書」(二五二頁)また、立川「中論」(五〇八頁)では「俗Aから聖Bへ、聖から俗へ」が縁起と呼ばれている
- (12) 三枝「龍樹」三七・四〇四頁

- (13) 立川「空の構造」一四八頁
- (14) 三枝「龍樹」一五一頁、及び安井廣済「龍樹教学における涅槃について」(「龍樹教学の研究」所収) 参照
- (15) 三枝「龍樹」四〇二頁に「プラバンチャの用例」が挙げられる。また立川「中論」八九頁も「プラバンチャの用例」として十カ所(11・6・18-5・23-15・23-24等)を掲げている。
- (16) 立川「中論」一〇〇頁
- (17) 三枝「中論」中四九三頁、中村「龍樹」二八三・三六四・四四〇頁
- (18) 立川「中論」二二三頁に同偈の精緻な分析がある。
- (19) 山内得立「ロゴスとレンマ」(岩波書店 一九七四) 七五頁
- (20) 中村「龍樹」一九〇—一九六頁 縁起と法界縁起との類似が指摘されている。諸法(法)の理解をめぐって検討すべき論点だが、勝義諦を全一無常の縁起と理解する限り当然それは異なる。
- (21) 和辻哲郎「原始仏教の実践倫理」『和辻哲郎全集第二卷』第二章縁起説参照
- (22) 真野龍海「龍樹における般若経の理解」(壬生台舜編「龍樹教学の研究」所収 大蔵出版 一九八三) 二二二頁 縁起の意である羅什訳「因縁和合作」玄奘訳「唯仮立客名別別於法」を「虚構の名で、それぞれの法に対してあるもの」と和訳している。般若経では「縁起とは、顛倒なり」と理解され、龍樹の縁起と空を同格と見る点で相違するというのが論旨。確かに縁生の縁起は世俗諦の縁起であり空に至るのは勝義諦の縁起と理解できる。
- (23) 山内得立「前掲書」七五頁、三枝「龍樹」四〇〇頁
- (24) 三枝「龍樹」四〇〇頁、瓜生津隆真「龍樹 空の論理と菩薩の道」(大法輪閣 二〇〇四) 以下、瓜生津「龍樹」と略記)「否定と肯定」二〇八—二一四頁 相依説の解説参照。
- (25) 真野龍海「前掲論文」二〇八—二二二頁
- (26) 三枝「龍樹」四〇六頁に自著「般若経の真理」を引いて「世俗諦と第一義諦とは、ともにひとしく諦すなわち真理であり、しかもともに仏教によって明かされた真理である。そして如において共通している。しかし両者のうち、世俗諦は言葉をもって説明され、それに対して、第一義諦はことばの遠く及ばない世界を指示している。表現それ自体(言説—ことば、論理)が不可能であるという。」とある。
- (27) 立川武蔵「聖なるものと俗なるもの」一五八頁参照
- (28) 中村「龍樹」三八〇頁、三枝「龍樹」四〇三—四〇六頁、瓜生津「龍樹」一一八・二五八頁、真野龍海「前掲論文」二〇六・二一四頁参照
- (29) 「廻争論」第七〇詩も同じ。三枝「龍樹」五六・四〇〇頁、瓜生津「龍樹」二一四頁参照
- (30) 立川武蔵「聖なるものと俗なるもの」一六〇頁、真野

- 「前掲論文」二二頁、山内得立「ロゴスとレンマ」も「その空は相待の仮説である」(二〇四頁)と立川の理解に近い。
- (31) 三枝「龍樹」三九頁
- (32) その後の中国仏教の教学では、膨大な教理の蓄積と変遷があり、直ちに検討はできないが、名称と現象をめぐって吉蔵の議論は高野「前掲論文」(一八二—一八三頁)に指摘がある。西義雄「真俗二諦説の構造」(宮本正尊編「仏教の根本真理」所収二〇二頁)の云う根源的二諦説参照
- (33) 三枝「龍樹」四〇一頁、立川「中論」一〇一頁等参照
- (34) 前注(1)三枝「龍樹」四〇七—四〇八頁三枝の往還の図式参照
- (35) 真野龍海「前掲論文」三二—三四頁 般若経の理解では「縁起とは、顛倒なり」となって、縁起に対し空がより根源的な原理であると指摘される。及び(14)安井論文参照
- (36) 例えば「涅槃経」二五五義 (T12-p55c) の如き同義語の枚挙は、仏教の真理観を考える手がかりになる。
- (37) 天台の三諦説は精密にして融通無碍の論理であるが、それは真俗二諦の運動(としての中)を精緻均等に論理配分して三項を自存化させたというべき性格のものであり、運動に他ならない「中」が自存化され、「中道第一義」と云う「真理値」として理解されている。
- (38) 立川「中論」(五〇八頁) 同氏は「中論」2418句の理解は、「縁起なるものをわれわれは空性とよぶ。それ(空性)は仮説であり、中道である。」(「最澄と空海」三四頁)と和訳され、縁起、空性、仮・中道は縁起、空性と仮・中道で二分される。それは縁起から空性へ(A—B)と空性(B)から仮・中道(B—C)という運動の過程である。空性は仮・中道であり、仮と中道は同義であり、空仮中は俗から聖へ、聖から俗への回帰という修道実践の過程に重っている。同氏の理解では空性によって言葉が甦るのが仮説である。この修道、解説、帰還の過程自身は実践過程として可能だが、空仮中に直ちに配当できるかどうか。「聖なるもの俗なるもの」(講談社 二〇〇六) 一五三—一五五頁「最澄と空海」一一六頁等参照。三枝氏も涅槃から世間への、「往還」の関係が指摘される。(三枝「龍樹」四〇八頁)しかし、修道の過程と空仮中の論理、真理観あるいは認識論とが直ちに一致するかどうか。
- (39) 山内得立「ロゴスとレンマ」(七〇・一〇一—一〇三頁)は(一)肯定、(二)否定、(三)肯定でもなく、否定でもない、(四)肯定でもあり、否定でもあるものをテトラ・レンマといい、しかも、テトラ・レンマの前二つのレンマは世俗論、後の二つは勝義論のレンマとも分類して「排中律」を超越すると理解している。ならば「中論」の所説は各所で二諦が交錯し、二諦の各視点が

容易に交替しつつ論議が展開されているのであり、しかも、それは結局、勝義諦からの言語展開（下降法）が龍樹の立場ということになる。山内にとつては「排中律」の否定（真実でもなく非真実でもない）がその典型となる。しかしこれは吉蔵三論の中の理解といえるだろう。

立川『中論』（七九頁）も「一切は真実なるものであるか、真実ではない（ものである）か、真実であり非真実なるものであるか、真実でもなく非真実でもない（ものである）」を解釈して、「世俗的真理とは最高真理（ものである）を解釈して、「世俗的真理とは最高真理」「最高真理は世俗的真理としてならば言葉になる」として「否定されてきた思惟形式が再び肯定される：」（七九頁）では勝義諦の意味が不明となるだろう。

(40) 中村『龍樹』三〇五頁

〈追記〉

この間、石飛道子『ブッダと龍樹の論理学 縁起と中道』（サンガ二〇〇七年一〇月）が刊行された。論理構築には同意できる点も多いが、言語との関係で、認識の主体をいかに理解するかという問題は残る。筆者は、勝義諦としての縁起（つまり真理）を認識する主体の存在性格を、〈私Ⅱ人間〉とは区別される言語Ⅱ主体として、認識主体を言語の語活動そのものにしてまで還元できると考えている。それがまた煩惱の主体である〈私Ⅱ人間〉を克服する過程に重なりと理解するのが本稿の主

旨である。