

宗教言語の遙かなる地平

棚次 正和

〈論文要旨〉 宗教言語の問題は、宗教とは何か、言葉とは何かという人間の存立根拠に直結するような二重の問いを突きつける。それは抜き差しならぬ問いである。本稿は、そのような宗教言語に関する試論である。第一章で、我々は日常経験との対比によって、非日常的な宗教経験の特性を照射した後、日常生活のただ中で成立する日常的宗教経験を「日常の非日常化」と「非日常の日常化」との交互媒介的運動として捉え、「顕現」と「宣言」の宗教経験の二類型に着目する。また、意味伝達と行為遂行の二つの機能の分析を経て、日常言語の構造を定式の形で取り出すことを試みる。第二章では、直観・イメージ・概念という言葉の生成過程が持つ切れ目に即して、宗教言語の靈性的動態を三次元に区別し、各次元間の断絶と接点を概観しつつ、日常言語の定式を下敷きにして宗教言語の定式を「顕現」型と「宣言」型に分けて概説する。そして最後に、宗教言語の基本性格を「現実の拡大・深化」と「実存の究極的意味づけ」の中に見出すことになる。我々の考察が示唆するのは、宗教と言葉が蔵する遙かなる地平と奥行きであり、またそれに照応した人間存在の振幅と境位である。実存と存在をめぐる神秘が、ここにはある。

〈キーワード〉 宗教言語、日常と非日常、宗教経験、顕現と宣言

序

既成の宗教集団から発信される「宗教の言葉」が、現代社会とのコミュニケーションに必ずしも成功しておらず、むしろ遊離している、という印象を抱く人は少なくない。そもそも、「宗教の言葉」は、日常の言葉と比較し

て、いかなる特殊性を持つのだろうか。ここで言う「宗教の言葉」とは、宗教集団に関する情報や、宗教現象について間接的に語る言葉ではない。そういう意味であれば、巷間に溢れている。本稿で考察する「宗教の言葉」とは、宗教現象の核心部を構成しつつ、固有の生命力を失っていない言葉である。

「宗教の言葉」の失効、あるいは意味の不通という問題は、現代社会を蝕んでいる実存の意味喪失という事態に関わると同時に、近代化の過程で宗教が聖性と生命力を表面上は喪失したかに見える事態にも繋がるものと推察される。「宗教の言葉」の問題は、現代社会に生きる人間にとっても、特定の宗教集団に属する人間にとっても、自らの存立根拠に直結するような死活問題の一つとして捉えることが可能であろう。

本稿の目的は、「宗教の言葉」、即ち「宗教言語」(religious language)と呼ぶものが含む諸次元とその基本性格を多少なりとも明確に浮かび上がらせることにある。⁽¹⁾ 宗教言語に対しては、様々な観点からの接近が可能であり、また事実、宗教言語の研究は、相互に異なった、しばしば相交わることのないような視点から遂行されてきた。したがって、無用の混乱を避けるためには、まず「宗教言語」の領域を画定しておく必要がある。次いで、宗教言語をめぐる様々な論点や視座を整理するために、宗教言語が含む諸次元を識別して、その諸次元間の断絶と接点を大まかに把握しておかねばなるまい。ここでは、「宗教言語」に対して二重の接近法を試みる。一つは、「宗教」と「言葉」を切り離して個別に描写する方法であり、今一つは、宗教と言葉が融合した「宗教の言葉」という問題地帯を探究する方法である。予め見通しを述べておけば、我々の議論は、神学的命題の意味と用法に限定されがちな従来の宗教言語論に、動性と生命力を回復させる方向で展開されるはずだが、それは本格的な議論への導入としてのスケッチにとどまるであろう。

一 宗教と言葉

1 日常経験と宗教経験

「宗教」と「言葉」の関係が最も具体的で最もリアルに捉えられるのは、おそらく「宗教経験」と「言葉」の関係が問われる場面である。宗教経験は、神話や儀礼や教義や信仰共同体などを含む一切の宗教現象の中核をなすものである。神話は原始心性が紡ぎ出したファンタジーではないし、儀礼は象徴に縛られた行為の集合ではない。また、教義は合理的思考のみの構築物ではないし、信仰共同体は単なる烏合の衆ではない。宗教現象の核心部には、日常経験とは質的に異なる根本経験があり、宗教現象が現実に生起するたびに、何らかの仕方での根本経験が想起され、反復され、追体験されていると考えられる。そして、その想起や追体験も、一種の宗教経験であろう。このような見方に対しては、経験主義という批判が予想されるが、それについては、宗教は超経験的な理念でも、経験以下の無意識的欲動でもなく、経験そのものの拡大と深化に関わる事柄である、とだけ応えておこう。宗教現象の考察から「宗教経験」が抜け落ちる時、宗教現象が他の心理的社会的政治的現象などに還元されて説明されることはほとんど不可避だが、宗教現象が特定の文化や歴史の脈絡の中で生起するという事実認識と、宗教現象を他の諸現象に還元して説明するという分析的態度とは、明確に区別されるべきである。

(1) 日常経験

「宗教経験」の固有性は、非宗教経験との対比、とりわけ「日常経験」との対比を通して陰画的に照射することができると思われる。宗教経験の最初の特性は、何よりも日常経験との不連続性にある。日常経験が有する諸特性

は、「日常世界」と「日常的自我」と「日常言語」の三つの側面に対する考察から点描することができる。

日常経験が成立する場は、「日常世界」である。日常世界は、物理的には見慣れたり聞き慣れたりしている物事で構成され、心理的には当たり前の事態が継続する世界である。それは、自己のみならず、多くの日常的他者も馴染んだ世界である。「日常的自我」は、帰属する共同体の成員が共有する思考⇨行動の枠組みを習得し、様々な物事に対して物理的には道具や手段として、また心理的には自明の事柄として慣れ親しむ。この共同主観的な思考⇨行動の枠組みの習得は、その社会で多数の日常的他者が常用する日常言語の習得を通して保持され強化される。それは同時に、「日常が正常である」と見なす共同主観的な価値判断が培われる過程でもある。その過程で非日常的と見なされたものは、異常・幻想・非現実・夢・狂気などの烙印を押されて、周縁部に排除される。こうして、共同主観的な思考⇨行動の枠組みは、日常的自我がそこにおいて初めて社会的文化的に特殊な仕方で生きることができきる生活磁場である。その磁場の中で日常⇨正常の価値判断が重ねられ、またその価値判断が当の磁場自体を増強することになる。

社会化の過程は、そのような共同主観的な生活磁場の内に加し、そこに順応するための訓練と実習を繰り返す過程である。そして、いったん社会化されると、後はこの静かなる大河の如き思考⇨行動の慣性的な流れに身を委ねていれば、一種の心地よさがあるし、さしたる不自由も感じない。これはこれで、社会的関係を円滑に運ぶためには有効である。この慣性流が完全に遮断されたならば、日常生活はたちまち大混乱に陥るだろう。認識的実践的惰性態の中で、人は社会的に要求される仮面を被って特定の役割を演じ続ける。日常的自我としての人格の本質は、この種の社会的な仮面性や役割性にあると言ってよい。「日常経験」は、上述した意味で、「日常的自我」が

「日常世界」の中に住み慣れる経験であり、またその住み慣れの経験を「日常言語」が補強する経験である。日常経験の内実には、それぞれの文化や社会に特殊なものであるがゆえに、相対的な性格を免れないが、その経験の基礎構造自体は普遍的なものと想定される。宗教経験が断ち切るのは、何よりもこのような日常の思考・行動の慣性系である。

(2) 宗教経験

宗教経験は、ひとまず日常を断ち、日常から出るという契機を含む。日常から出る点で、それは必然的に非日常的性格を帯びている。この「日常から出る」経験は、日常からの逸脱・逃亡・遊離・超出・解放・解脱など、さまざまな内容評価と振幅を含みうるだろう。宗教経験が、日常から出る他の諸経験と異なる点は、それが日常を否定しつつ、なお日常へと復帰するその往復運動にある。「日常から出る」運動は、脱自や脱社会（出家）などと呼ばれ、日常の様態からの離脱が遂行される。しかし、宗教経験が感ずる動性は、日常の様態からの離脱を徹底しつつ、同時にその離脱の運動を再び日常へと反転せしめずにはおかない。それゆえに、十全な意味での宗教経験は、「日常から出る」運動と「日常へ帰る」反転した運動とが同時に達成される逆説として把握することが可能である。

「日常から出る」運動は、日常の情性態からの超出の運動であり、世界の根源や存在根拠への限りなき遡及の運動である。日常世界の圏外に追い遣られた非日常世界は、日常世界には自らを脅かす危険で異常な世界と見られ、また実際、日常から出る運動が日常への復帰を欠くならば、現実遊離や現実逃避という非難を浴びることになる。脱自や脱社会は、日常からの超脱であると同時に、日常への超脱でもあるのである。この逆方向の二重の運動が描

く最大で最深の円環は、たぶん神秘主義的経験の中に典型的な形で見出されるはずである。その種の経験を「非日常的宗教経験」と呼ぶことにしよう。神秘家や宗教者は、「非日常的宗教経験」と「日常経験」との質的断絶を自らの中で埋めることに苦心するが、しかしそこにこそ、彼らの人生が担った現実的課題が存するのである。両世界の断絶に架橋し、両世界を宥和し、統合しうる可能性は、実を言えば、人間存在の振幅と境位がその両世界に跨っていることを暗に示すものに他ならない。

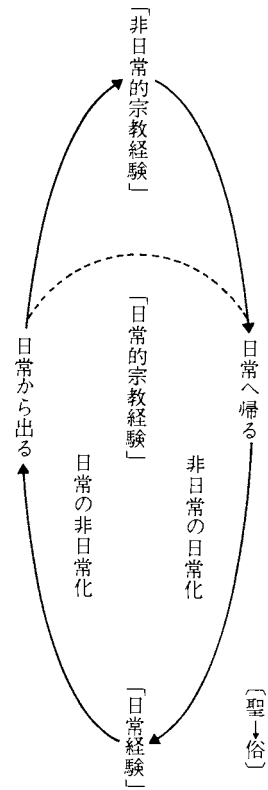
この両世界の統合の企ては、「日常的非日常化」と「非日常の日常化」という二重の局面から捉えることができるだろう。「日常的非日常化」とは、日常の様態の底が破れて、内奥から非日常的なものが顕わになることである。たとえば、限界状況（生老病死）との遭遇や、天変地異の襲来によって、日常生活の慣性流は切断され攪乱され、日常生活の中で隠れていた限界が非日常的な仕方で露呈される。それはまた、見慣れたり聞き慣れたりしている物が、突然深い奥行きを覗かせる経験をもし示しうる。たとえば、呼吸や歩行など日常の実存の様態に関わる起居動作や、眼前の風景や人物が、もはや自明の事柄ではなくなる経験である。日常への非日常的な限界の露呈と、日常への非日常的な根底の現前、この二重の意味で、我々は「日常的非日常化」を捉えることができるだろう。

他方、「非日常の日常化」は、非日常的な出来事が頻発することによって、日常生活の内にそれが何らかの仕方で定着することである。この場合も、意味は二重である。それは一方で歓迎すべからざる非日常的な出来事を諦観的に甘受することを指すとともに、他方で非日常的なものの顕現を日常の中に移し置いて節目とすることを指す。前者では、非日常的出来事が頻繁に発生することで、厭世観や虚無主義的な鬱困気が日常生活に漂うのに反して、後者では、非日常的霊威の顕現は日常生活に存在論的意義を与える儀礼や習俗の慣行を生み出す。非日常的霊威

は、やがて「聖なるもの」という価値づけを付与され、聖俗関係が、様々な変異を帯びつつ、社会の中に構造的に組み込まれることになる。

ところで、宗教経験の固有性を説明する際に、まず第一に考察すべき対象が、神秘主義的経験を含む「非日常的宗教経験」であるということについては異論がなからう。それは日常を断ち切り、日常の様態との非連続性を際立たせる点において、確かに分布的には異常で特異な経験である。それは存在根拠や生命の根源が人間の意識にリアルに現前する経験である。それは実証や観察の網をすり抜ける例外的な現象であり、自由意志で制御できる経験では必ずしもない。それゆえに、「非日常的宗教経験」を直接の考察対象に据えることは、方法論的に困難な課題を抱え込むことにならざるをえない。

こうして、我々の考察の眼差しが向けられるのは、むしろ「非日常的宗教経験」と「日常経験」とを媒介する「日常的宗教経験」の方である。「日常的宗教経験」とは、日常生活の中で物事や人間が非日常的な奥行きを覗かせるような経験である。それは前述した「日常の非日常化」と共に始まる。歩くこと、食事をする、人と接すること、景色を眺めること、そして何よりも息をすること、これらの半ば自動化された日常の行動や所作を、その慣性を断ち切って、改めて受け止め直す時、日常世界の布置はそのままに、まるで逆光を浴びた如くに物事が非日常的な色彩を帯びてくる。受け止め直すこと、即ち「再認」(reconnaissance)が、しばしば「感謝」の意味を含むことは興味深い。それは、日常生活の中での様々な出来事や事柄を感謝で受け止めつつ、日常を非日常的に刷新する営みであり、さらにはその非日常的に刷新された日常を新たな光の下で見直すことである。既にそこには「非日常の日常化」が始動している。「日常的宗教経験」は、この「日常の非日常化」と「非日常の日常化」との交互



媒介として発生するのである。宗教経験に関する従来の議論では、一部の宗教的伝統の考えを除いて、「日常的宗教経験」への顧慮が十分ではなかったように思う。それは、霊性の開発や体現への着実な通路になりうるのである。

いずれにせよ、我々が意味する限りでの宗教経験は、日常生活のただ中で成立する。日常経験の部分的遠近法的な視圏の限界が明確に自覚されるのは、このリアルな宗教経験との落差によるのであり、それによって初めて、日常経験は自らの位置を宇宙の全体的連関の中で予感するのである。こうして、人間存在の振幅の拡大と境位の深化に応じて、より広くより深い現実的経験の中で自らを捉えうる可能性を、日常経験は、権利上は有している。だが、事実上はたいてい、前述したような思考行動の情性流の内に没している。

(3) 宗教経験の二類型 —— 「顕現」と「宣言」

ところで、宗教経験は、まことに多様で複雑多岐にわたる現象である。それは世界中いたるところで発生し、しかもそれに関する資料は不均質で不整合のまま増え続けている。こうした相互に異質で多様な宗教経験を可能な限り統合的に捉える一助として、我々は「顕現」(manifestation)と「宣言」(proclamation)という宗教現象(その核心は宗教経験)の類型に着目したいと思う。この二類型については、リクールやトレイシーなどが既に論じて

いる。論文「顕現と宣言」の中で、リクールは、聖なるものの「顕現の現象学」と神の言の「宣言の解釈学」との交互媒介的な関係を積極的に究明している。⁽²⁾ また、その論考に刺激を受けて、トレイシーも、「類比的想像力」や『他者との対話』などの著作で、キリスト教神学の現代的展開の可能性を探るという視座から、「顕現」と「宣言」、あるいは「神秘的な (mystical) もの」と「預言者的な (prophetic) もの」との弁証法的関係を探究している。⁽³⁾

「顕現」とは聖なるものの顕現 (hierophanie) であり、「宣言」とは神の言の告知・宣教である。この二類型の析出に際して、リクールがモデルに採用したのは、儀礼の宗教と言葉の宗教の対立、具体的にはカナン⁽⁴⁾の祭儀(バール神・地母神信仰)と預言者(ユダヤ教)の対立である。聖なるものの顕現を特徴づける「意味に対する力の先行」や「顕現の感性的次元」や「神話と儀礼の相関」や「自然の象徴体系への繫縛」や「照応の論理」は、神の言の宣言によって悉く転覆せしめられる。聖なる宇宙に繋がった力や顕現や宗教的象徴は、「言葉」や「歴史」や「倫理」によって切断され、また象徴体系が秘めた意味世界は、言葉の解釈学を通してこそ明晰な形で解析される。しかし、神の言の宣言は、本来自らの出自を聖なるものの顕現に仰いでおり、その源泉から分離した宗教は、およそ生命力を持ちえない。こうして、リクールの考察が赴くのは、「顕現」と「宣言」の不毛な二項対立ではなく、それらの弁証法的関係の究明であり、また宗教的場面で生じた「象徴」と「言葉」の相補的関係の解明である。

「顕現」と「宣言」が、宗教経験の主要類型として有効か否かの議論は、当然なされねばならない。「顕現」の理解に関しては、リクールとトレイシーの間で力点の相違があり、リクールでは宇宙的宗教と神秘主義の双方が含意

されていると思われるのに対して、トレイシーではキリスト教神学の立場からの神秘主義に傾いた把握が優勢である。しかし、そもそも、エリアードが捉える「ヒエロファニー」は、両者の理解よりも遙かに広義であつて、神の言の啓示さえも一種の「顕現」と見なすような、一切の宗教現象（マナやタブーからキリストの出現まで）に該当する全包括的な概念である。ティリツヒならば、「顕現」と「宣言」の二類型にほぼ相当する「存在論的類型」と「道徳的類型」の二類型の他に、「神秘主義」と「人本主義」^{ヒューマンイズム}の要素を加味して、より緻密な議論を展開するはずである。ここでは、類型論の問題を子細に検討する暇はない。ただ、聖なるものや神の言の現象の根底に、個々の具体を否定して彼方の一なるものへと遡及する「神秘主義」的契機が常に孕まれたものとして、「顕現」と「宣言」を取り扱いたいと思う。

2 日常言語の構造と機能

(1) 言語伝達と言語行為

では次に、日常言語の方に眼を転じてみよう。日常言語の特性は、思考や感情を表現し伝達する手段としての「実用性」ないしは「道具性」にあると言える。意思を表現し伝達する言語伝達の基本要因は、送り手と受け手、および両者の間で交わされるメッセージである。ヤコブソンは、〈発信者〉(Destinateur)と〈受信者〉(destinataire)の間における〈メッセージ〉(message)の交換という言語伝達の基本構造に、メッセージをめぐってそれが差し向けられる〈脈絡〉(contexte)、「発信者と受信者に共通な既成の〈コード〉(code)」、物理的回路や心理的繋がりとしての〈接触〉(contact)という三つの契機をつけ加えて、言語伝達は六つの要因から成り立っている

と見て⁽⁴⁾いる。これらのうちのいずれの要因に対する志向性が強いかという視点から言語機能が規定できるとすれば、その六つの要因に応じて六つの言語機能が存在することになる。ヤコブソンは、それを次のように命名する。即ち、〈発信者〉志向の「①感情的機能 (fonction emotive)」、〈受信者〉志向の「②動能的機能 (f. conative)」、〈メッセージ〉志向の「③詩的機能 (f. poétique)」、〈脈絡〉志向の「④指示機能 (f. référentielle)」、〈コード〉志向の「⑤メタ言語機能 (f. métalinguistique)」⁵⁾、そして〈接触〉志向の「⑥交話的機能 (f. phatique)」である。対話は、〈発信者〉と〈受信者〉とが交互に入れ替わる形での〈メッセージ〉の交換であり、〈発信者〉と〈受信者〉が同一人物の中で交替する独話でも、この基本構造は変わらない。〈受信者〉に送られた〈メッセージ〉は、既成の〈コード〉を参照しつつ了解・読解されるが、たいてい〈発信者〉も、自分の言葉を模索し、選択し、確認しながら語っている。日常言語では、「詩的機能」は必ずしも顕在的ではない。日常言語は、意思の伝達という目的に奉仕する手段に止まり、次々と目的を達成するや、消え去る運命にある。手段にすぎない言葉が自らの形貌を頭わにするようでは、意味の流通は途切れてしまうのである。

こうした「言語伝達」は、他方、言うことが行なうことであるような「言語行為」でもある。オースティンは、現実の発話が物事や事実を記述する単に事実確認的な (constative) 機能だけではなく、行為遂行的な (performative) 機能も同時に含むことを分析している⁽⁵⁾。彼の見解に従えば、現実の発話は、三重の複合的な言語行為である。つまり、文法規則に則って文章構成を行なう (何ごとかを言う)、「発話行為」(locutionary act)、「何ごとかを言うことにおいて何ごとかを言なう」(illocutionary act)、「そして何ごとかを言うことによつて何ごとかを言なう」(perlocutionary act) である。真偽の判定を常に要求するような、伝統的な意味で

の陳述は、抽象の産物にすぎない。解明されるべき唯一の現実の現象は、この三重の複合的な言語行為の総体である。

そもそも、現実世界の流動する連続性は、知覚と言語によって不連続性へと変換される。それは、知覚によって「物」(実体性)や「事」(関係性)として分節され、言語によって「物」や「事」の概念として分節される。この知覚的分節と言語的分節は、密接に縫合し合っている。特定の言語体系とは、流動する世界を特殊な仕方で裁断する装置であり、その世界裁断としての言語的世界観の表現である。日常言語が、言語伝達であると同時に、言語行為であるということは、言葉の意味的分節が、理念面で伝達されると同時に、現実面で行為・出来事として遂行される、ということである。言葉は意味であると共に、出来事(行為)である。言葉における出来事と意味の相互関係は、言葉の出来事が意味へと超越する運動と、言葉の意味が出来事に現実化する運動との弁証法的過程として捉えることができる。⁽⁶⁾この二重の運動は、「話すこと―聞くこと」と「書くこと―読むこと」という^{ディクチュール}言述の二重の両極間で発生する。言葉は、出来事と意味(あるいは、現実性と理念性)の弁証法的過程として、発話と了解、書記と読解の交互媒介的運動の中に投げ入れられつつ、またその運動を生み出す起点ともなっている。

(2) 日常言語の定式

以上の考察を受けて、日常言語の定式を次の基本形で捉えることにしたい。即ち、「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」である。ヤコブソンによる言語伝達の諸機能との連関で言えば、「誰かが語る」は「①感情的機能」に対応し、「誰かに語る」は「②動能的機能」に対応し、「何ものかについて、何ごとかを語る」は「④指示機能」に対応すると見られる。この指示機能は、さらに狭義の指示(対象提示)(何ものかについて)

と述定（何ごとかを語る）とに分かれる。「③詩的機能」は、言語行為論的な観点からは、日常言語にも働いている機能である。それは、メッセージ自体の内容や形式（雅語や韻律や文体など）もさることながら、「語る」ことの方法や様式、つまり「語り方」にも関わるであろう。また、「⑥交話的機能」は、およそ「語る」という行為そのものが自己と他者の間で心理的・物理的に影響を及ぼし合う機能を指すと考えられる。語義の規定や文法規則に関わる「⑤メタ言語機能」については、考察の便宜上、括弧に入れておこう。この日常言語の定式は、宗教言語の特質を浮き彫りにするための下敷きとして効力を発揮するはずである。

二 宗教の言葉

1 宗教言語の諸次元

さて、我々の考察は、次に「宗教の言葉」という問題地平に向けられる。その領域の大半は、「宗教言語」として扱われてきた問題領域と重なっていると云って差し支えない。ただし、従来の極度に限定された宗教言語論の枠を取り払って、我々の議論は、よりいっそう力動的な生成と生命力が溢れる地平に出ることを目指すことになる。

当面の課題は、「宗教言語」の領域を画定すること、そして「宗教言語」の基本性格を描写することである。「宗教言語」とは、さしあたり「宗教の場で生起し使用される言語の総体」であると規定できる。それは宗教という特殊な場の中に現れる言語である。しかしその一方で、「宗教言語」には、むしろ「宗教の場そのものを構成する核心的な言語の総体」とも捉えられる側面がある。宗教の場において宗教言語が発生し使用されると同時に、宗教の場それ自体が宗教言語を中核として形成されている。宗教言語が含む振幅の大きさの一端は、このような規定の困難

さの中にも窺えるのである。

まず、瞬々に変化する動的な「宗教言語」に対して幾つかの次元を識別して、それぞれの次元の働きの特質を素描しようと思うが、その際に上田閑照の論文「西田哲学における宗教理解——禅と哲学」をガイド役に仰（7）ごう。その中で、上田は、「絶対無」の自己限定というところから、事実が事実の深みに徹底していく「宗教」と、その事実が事実自身を反省する「哲学」とがいかにして成立するかを捉えようとしている。以下、概要を示せば、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」という西田の言葉を手掛かりにして、上田はそこに三つのレベル、即ち「純粹経験」（「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく、客もない」といわれる根源的出来事）の(A)レベル、「純粹経験が唯一の實在である」という(B)レベル——このレベルで出てくる一句で一切が一挙に言い切られる言葉（「水は白ずから茫茫、花は白ずから紅」の如き）を「根本句」と名づける——、「純粹経験が唯一の實在である」ということを第一原理にしてすべてを説明する哲学の立場としての(C)レベルを掘り起こし、それぞれ独自のレベルの事柄の相互連関を究明する。(A)は言葉を絶したところ、そこが言葉への発端になるところだが、それは(B)での自覚の内、「純粹経験」という言葉で示し返される。(B)は「純粹経験」が語る言葉であり、(C)は「純粹経験」について語る言葉である。

「禅と哲学」という問題の核心になる「間」の連関は、(A)↓(B)↓(C)と、(C)↓(B)↓(A)という両方向の運動として捉えられる。(A)から(B)へは、「(B)に展開することによって、かえってこの展開自身をもう一度おさめて取り消すことが出来るような絶対の無として(A)が自覚され」るような、従来の禅にとって固有の圏域である。しかし、(B)から(C)へは、従来の禅には大きな異質的な断絶であり、西田哲学において初めて起こった飛躍的展開である。逆の方向に

ついては、(C)から(B)への運動、即ち哲学原理を求める遡源は必然的であるが、(B)と(A)の間には深い断絶がある。禅と哲学の間にある根本的断絶が、哲学者であると同時に参禅者でもある西田という一人格によって、「禅から哲学へ、哲学から禅へと飛躍的に超えられた、あるいは、人格が内から引き裂かれるような分裂の場がかえって磁場になって統一された」と見る。また、禅と哲学とが触れ合い、透入し合う局面を「自覚」の中に求めて、(A)の「覚」「自他なし」と、(B)の「自覚」「自覚・覚他」と、(C)の自己⇨世界「理解」という全連関を、世界の主体化として自覚が深まる(A)への方向と、自覚の拡がりの中で自己を客観化していく(C)への方向との交徹が西田において生じたと考える。「禅が哲学へと非禅化するとともに、哲学が禅へと根源的に非哲学化する」ことを通して、西田哲学は「宗教理解」や「宗教と言葉」の問題に対しても広くかつ深い理解の地盤を用意しえたとされる。

以上、要約したような上田の論究は、「西田哲学における宗教理解」に焦点を絞ったものではあれ、「宗教言語」の考察に対しても示唆するところが大きい。上田の言う(A)(B)(C)という三つのレベルは、宗教言語が内蔵する諸次元を分解したものと受け止められる。(A)は言葉を絶すると同時に、それが言葉の発端となるような「根源的出来事」(⇨根源語)である。(B)では、それが「根本句」の如き自覚の言葉に開かれる。(C)では、自他の対決や対話を通して、「世界の論理的自覚」と「主体の自覚」が同時に言語媒介的な理解として成立する。(A)の「覚」は「直観」の事柄であり、(B)の「自覚」の言葉は「イメージ」が核心をなし、(C)の自己⇨世界「理解」は「概念」が支柱となって遂行される。上田が分析した三次元がそれぞれ直観、イメージ、概念に対応するものと見れば、宗教言語の諸次元に関しても、その分節の原理は妥当すると考えられる。直観(覚知)、イメージ(想像力)、概念(思考)は、三種の認識様式の中核的な働きをなす基本要素である。ここでは仮に、直観的な「覚」に対応する宗教言語を「第

一次宗教言語」と呼び、イメージや象徴が中核をなす「自覚」の言葉に対応する宗教言語を「第二次宗教言語」と呼び、概念的な「理解」に対応する宗教言語を「第三次宗教言語」と呼ぶことにしよう。ただし、我々の考察が、上田が射程に入れていた「禅と哲学」という問題地平の外に踏み出すことによって、禅とは異質な宗教的伝統が有する宗教言語の局面をも包み込むことになることは避けられない。

(1) 第一次宗教言語

第一次宗教言語は、日常言語が失効するような根本経験の中で立ち現れる言語である。この次元の宗教言語は、言葉を絶する限りは、言葉ではないが、言葉の発端となる限りは、言葉の根源である。それは、上田の意味での「覚」に対応する根源的出来事であるとともに、その「覚」と資格上は対等の次元で生起する宗教言語である。たとえば、神語りとしての神話、神の言、仏説、神懸りの言葉、託宣などは、この次元に属するものと見てよい。それは、日常言語を頓挫せしめる非日常的靈威の、あるいは人格的超越者の「原言語」である。しかし、「覚」とこの種の「原言語」を同一次元に置くことは、混乱を招きはしまいか。確かに、「覚」と「原言語」とは、一見すると正反対である。「覚」がそれ自体は未だ言葉ではない、根本経験なのに対して、人格的超越者の「原言語」は、既に日常言語を超越する言語現象である。また、「覚」が主客未分の純粹経験であるのに対して、「原言語」は発信する人格的超越者と受信する人間との分立を前提にしている。さらに、「覚」と「原言語」の間には、無我と我—汝、永遠と歴史、沈黙と対話、直観 (intuition) と靈感 (inspiration) など、鋭い対照があるかに見える。両者を同一次元に置く根拠は、いったいどこにあるのか。実は、日常の自我意識を超越次元から照破しつつ、なおそれを根底から包み込むという点において、両者は共通しているのである。眠りや迷いから目覚める「覚」と、言葉が聞き流

されずに耳根に響く「原言語」。「覚」は、宇宙万象の律動に自在に同調する覚知的直観の経験として、「原言語」の響きに通底する経験である。

「覚」と「原言語」の見かけ上の対立は、「悟り」と「救い」の対立と同種の原因に由来すると考えられる。それは端的に言えば、超越経験が成立する方向が自我意識を軸に内か外かの相違に起因している。「悟り」は自我意識よりもさらに内側の実在に目覚める内在的超越経験であり、「救い」は自我意識の外側に実在的根拠を見いだす外在的超越経験である。超越者の「原言語」も言語以前の「覚」も、自我意識に対する超越的照破とその根底からの包摂という点で、同一次元に属すると判断できるのである。根本経験は、自我意識の解消を伴った覚知であり、聴従である。覚知と聴従では、経験の感覚配分率が違うが、いずれも、個々の意識の働きに直観・靈感が透入して、経験全体を統括している。逆説的だが、「原言語」の聴従は、同時に「原言語」の語りでもある。プーバーの意味で「我―汝」の根源語を語ることが、必ずしも発話であることを要せず、存在の在り方（世界への態度）を示すように、「原言語」の語りは、「我―汝」関係の内に自らを見いだす認識状態が同時に存在状態と不可分である。その事態をプーバーは、全存在をもつてのみ語り、対象や限界を持たずに、関係の中に生きることとして捉えるのである。⁽⁸⁾

(2) 第二次宗教言語

第二次宗教言語は、「覚」や「原言語」との生きた連続性を保ちつつ、なおそれとは異なった固有の次元に属する。「第一次宗教言語」が言葉を絶したり、言葉がその根源から立ち現れたりする瞬々刻々の霊性的動態として捉えられるのに対して、第二次宗教言語は、特定の具体的な言葉に結晶する。第一次宗教言語がエネルギーア（運

動)だとすれば、第二次宗教言語はエルゴン(作品)である。だが、それは生きたエルゴンである。儀礼や神話の言葉、祈りの言葉、信仰告白、創唱者の詩歌や書簡、法話・説教などは、この次元での働きが優勢な宗教言語であろう。それらは、「覚」や「原言語」の根本経験が宿す実在的な根源との命脈を保ちつつ、決定的な言葉に受肉する。それゆえに、聖典や教義の核心部を構成しうる言葉となる。第二次宗教言語の中核には、根本となるイメージや象徴が宿っている。イメージや象徴は、この次元に現れた宗教言語の総体をそのつど独自の形象の内に一挙に磁化してしまう。根本経験の未分化な全体が言葉に結晶する際に、その言葉の総体を特殊なイメージや象徴が貫いて、一つの全体像を形成する。というよりも、イメージや象徴は、全体を凝縮するホログラフィックな部分である。部分は全体を映し出す一部分でありつつ、それ自体が一つの完全な全体である。ここで現れるイメージは、移ろいやすく立ち揺らぐ心象や形象ではない。それはしなやかな堅さを持つ実在的な形相であり、それを核にして根本経験の総体が宗教言語の具体に凝縮されるのである。同様に、象徴も、隠された現実と顕われた現実とに跨がって、両者の交通を媒介的に活性化させる具体的な事物である。意味作用と意味対象との自然本性的な結合のゆえに、象徴となる言葉は、個別的な限界性を超えて、根源的な実在性への分有を現実透明化するのである。

(3) 第三次宗教言語

第三次宗教言語と第二次宗教言語との間には、大きな隔絶がある。第三次宗教言語とは、イメージや象徴に磁化された第二次宗教言語が、その生命力を次第に喪失しつつ、硬化した概念の平面上で繰り返されたものである。それは、何らかの仕方概念的な精錬を経た宗教言語を指す。第二次宗教言語が生きたエルゴンだとすれば、第三次宗教言語は反省されたエルゴンである。この次元の宗教言語では、イメージ・象徴から概念へと異次元

間の移行のみならず、話される場と書かれる場との双方に対する関係が顕在化する。つまり、言語場が、発話言語とともに、書記言語の方へも拡張され、対話における「発話―了解」と読解における「書記―解釈」の双方に関与するのである。神学的命題、教義の言葉、聖典編纂上の体系化の言葉、布教や宣教の言葉などが、この次元の宗教言語に属するだろう。

第三次宗教言語が持つ拡がりには、第二次宗教言語との一種の隔絶によってこそ獲得されている。この隔絶は、必ずしも負の価値を持たない。特に、書記言語では、言葉の出来事が言葉の意味へと超越して、著者の心的志向から離れてテキスト（作品）の意味論的自律が達成されることに対応して、特定の対話的状況の限界は突き破られ、未知の普遍的な読者へと開かれる。言述としての言語が目指す意味への出来事の超越は、書記言語において初めて十全な仕方でも実現されるのである。こうして、根本経験は、言葉の理念的意味としての概念の鋳型に取り込まれ、概念に仕立て直された上で、表現され了解されることになる。

(4) 三つの次元の相互関係

さて、上述の三次元間の関係をより明確な理解へともたすために、言語伝達を構成する基本要因である発信者（話者・著者）と受信者（聴者・読者）の關係に焦点を絞って眺めておきたい。⁹⁾ いささか単純化すれば、第一次宗教言語では、「原言語」の発信者は、人格的超越者であり、その受信者は宗教的人間である。人格的超越者からの「原言語」を靈聴し、それに聴き従う決意の信解が「信」と呼ばれる。「覚」の場合には、対話の二極關係が解消されるがゆえに、発信者や受信者という表現は適切さを欠くが、ある意味で発信者即受信者という自己内授受の關係が現れる不思議である。超越者――より正確には、超越者としての自覚以前の根源者＝無我――に現成した覚知

は、全宇宙を駆け抜けて生きとし生けるものに感化を及ぼすはずであり、また宗教的人間はその恩恵を実感するはずである。第一次宗教言語は、有形と無形とを問わず、超越者から宗教的人間へと開示される。一般に、第一次宗教言語は、独りの人間やごく少数の人間に顕現し、啓示される。そこで開かれる永遠の我の覚醒、ないしは永遠の汝との直面が、真の意味での共同体や共存の原基となるのであり、そこに靈性的交流の磁場が誕生するのである。

第二次宗教言語においては、超越者から人間への直接の開示性は、根本経験に参与した特定の宗教的人間を超えて、その経験を共有し追体験しうる集団へと転ぜられる。「覚」や「原言語」は、ここではその根本の超越経験を軸に、いわば日常の言葉の流れのただ中に降下し、深みを湛える言句に落着する。たいてい、このような宗教言語は、宗教体験を共有する集団や、その獲得を目指す集団の内部にとどまり、自集団の結束を強化する働きをなす。宗教共同体とは、一方でそこにおいてこの種の宗教言語が生起し使用される場であると同時に、他方でその宗教言語によって強化され維持される場でもある。この宗教言語の働きを介した自集団の形成は、既に他集団との対立を予想させる。

第三次宗教言語は、個人的には内的問答として反芻され練り直され、集団的には自集団から他集団に向けて発信され告知される。したがって、自集団の中で求心的に統一されていた言語空間や意味世界は、いったんは疎遠な他者の意味世界へと屈折しつつ遠心的に展開される必要がある。ここで必然的に、宗教言語は、集団としての自己と他者（即ち、自集団と他集団）の対立関係の中に巻き込まれたものとなる。内には集団の成員が馴染んだ言語宇宙があり、外には疎遠で異質的な複数の言語宇宙がある。二次元に住む者には、三次元の出来事が平面上で神出鬼没する一種の超越性を帯びるように、宗教言語は、内在であれ超越であれ、日常的自我には異次元からの来訪であ

る。しかし、それはやがて日常の言葉との内密な関係を結び始め、遂には決定的な言句に受肉する。ビオスの統一体として、自集団内で通用していたその言語は、今度は疎遠な他者に直面して、自他の間の隔絶を抱え込む。そして、ロゴスの世間体へと開かれるべく、自身の密度や集中度を緩めることによって、他者とも共有しうる拡がりを得るのである。

2 宗教言語の基本性格

(1) 宗教言語の定式——「顕現」型と「宣言」型

前述の日常言語の定式「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」を下敷きにして、宗教言語の定式を、「我が、汝に（あるいは、汝が、我に）、何ものかについて、何ごとかを語る」という基本形で考えてみたい。⁽¹⁰⁾ただし、急いで説明を付け加えねばならぬが、宗教言語の定式は、宗教経験の類型に応じて、上来の議論からは、少なくとも「顕現」型と「宣言」型という二種類の存在を想定することができる。敷衍すれば、「顕現」型の定式は、「我が、汝に（あるいは、汝が、我に）」という発信者と受信者の両契機が後景に退いて、「何ものかについて、何ごとかを語る」という指示と述定の契機が前面に出る。あるいは、むしろ「何ものかが、何ごとかを示現する」という形に変容するとも言ってもよい。聖なる「もの」の自己開示として「何ごとか」が語られるのであり、「もの」と「こと」は、顕現という一つの現象に融け合う。「何ものか」の顕現それ自体が何ごとかを物語ると同時に、「何ごとか」（驚嘆）は、淀んだ物事の底を突き破って、存在の奥行きを予感させる。

一方、「宣言」型の定式は、「汝が、我に、何ものかについて、何ごとかを宣言する」という形を取る。それは人

格的超越者から宗教的人間に真理の言葉が開示される以上、まず何よりも「汝が、我に」という超越次元からの働きが先行する。ここで指示される「何ものか」とは、神の国、涅槃、まこと、無為の大道などの宇宙の真理や法則であり、それについて「何ごとかが」述定される。次いで、その真理の言葉は、宗教的人間に取り継がれて、他の人々に告知される。超越者としての永遠の「汝が」人間の「我に」という垂直方向の伝達から、人間の「我が」他と変換される。ここには、「汝が、我に」、その「我が、汝に」という言語伝達の中継があるが、この垂直方向から水平方向へ屈折する拡大運動は、また超越者と人間の間、あるいは人間同士の間で「我が、汝に」という水平方向から垂直方向へ遡源する深化運動ともなる。真理としての超越者の言葉は、全宇宙を縦横無尽に循環する。神の言や仏説は、こうした真理の言葉の正当な継承と正当な解釈と正当な宣教を通して流布されるのである。

聖なるもの・超越者の「開示様式」は、当然、特有の「語りの様式」と深く結びついている。特に「宣言」型においては、それは「言表の動作の様式」（語る・話す・言う・述べる・宣る・告げる・説く・唱える・歌うなど）であるとともに、リクルールの分析が示すような「言述の様式」（諺・箴言・逆説表現・終末論的構成など）でもあらう。

(2) 宗教言語の基本性格——「現実」と「実存」の視座より

以上のような考察と分析を経ることによって、ようやく我々は、宗教言語の基本性格を論じうる地点に到達した。我々の考察の出発点は、常にこの日常の「現実」世界であり、この世界内に存在する「実存」である。「夢か現か」は、現実と非現実の狭間で自らの位置を確認しかねている時に咄嗟に口をついて出る言葉である。黄昏が昼

と夜の時間の狭間でたゆとう如く、我々の現実意識は、しばしば夢か現かと問わざるえないような境界状況の中に連れ込まれる。通常の現実意識は、前述した通り、「日常＝正常」という共同主観的な判断の累積によって補強され、養分を与えられている。常態では、それは歴史的に形成された特殊な思考＝行動の惰性態に根を張っている。日常の「現実」領域がこのように文化的社会的に規定された境界線を持つ以上、現実世界の範囲と根拠をめぐる問題は、その住人には文化的社会的な自明性の下で隠蔽されて、不問に付されることになる。

宗教言語、特に第一次と第二次の宗教言語が関わるのは、上述した意味での「現実」の拡大と深化である。現実の拡大とは、日常の現実世界の境界線がさらに向こう側へと拡張されて、非日常的な世界をも現実として取り込むことである。現実の深化とは、従来の現実世界がよりいっそう深い世界の内に包み込まれていることの自覚である。現実世界が量的に拡大することと、現実世界が質的に深化することは、同一の事態の両面である。この世界を更に世界が包み込むという世界の重層的な存在構造は、世界内存在としての人間の重層的な存在構造とも照応していよう。それゆえに、「現実の拡大・深化」は、実は我々自身の「認識と存在の拡大・深化」に等しい。そして、現実が拡大し深化するにつれて、世界内存在としての実存は、ますます全体的で根源的な意味連関の中で自らの位置を再認することになる。「実存の究極の意味づけ」は、そのような「現実の拡大・深化」という不断の靈性的動態の中でこそ遂行されるのであり、また逆に「現実の拡大・深化」は、「実存の究極の意味づけ」を中軸にして遠心力と求心力が与えられるのである。

結び

宗教言語は、宗教現象と言語現象の融合である。経験に深みの次元があるとすれば、それは言葉の深みの次元にも通底しているはずである。宗教経験が根本経験や超越経験と呼ばれるのは、それが日常経験から超脱しつつ、なお日常経験を根底から包摂するためである。この超脱と包摂が同時に成就する逆説として、宗教言語は我々に立ち現れる。したがって、宗教言語が現前する地平は、日常世界内の日常的自我による日常経験（日常言語と不可分な）が突破されながらも、それが包み込まれるような地平である。我々の「現実」と「実存」が構築した意味空間は、宗教言語の現前によって、不断に解体され、拡大され、深化される可能性へと開かれている。また、それゆえに、日常経験も、不断に根源から更新される日常経験となりうる。日常は日常を断たれることで、かえって日常に蘇るのである。この日常が蔵する途方もなく深い奥行きは、人間存在の深い奥行きを暗示しつつ、宗教言語の遙かなる地平に融け合っているように見える。宗教言語が我々の意識に開くのは、遙かなる距離と奥行きの認識であり、またその遙かなる距離と奥行きが現前する認識である。距離と現前の共存⁽¹⁾、ここには実存と存在をめぐる不思議がある⁽²⁾。

注

(1) 本稿では、宗教言語が孕む否定面については論じない。象徴としての宗教言語には、象徴体系の宇宙に呪縛するような一面があることは否めないし、概念としての宗教言語には、煩雑で瑣末な議論に陥らせる危険性がないではない。しかし、我々が扱う「宗教言語が本来の意味での「覚醒」や「救済」に関わる以上、その欠如や逸脱に起因するような否定面をことさら論じる必要は

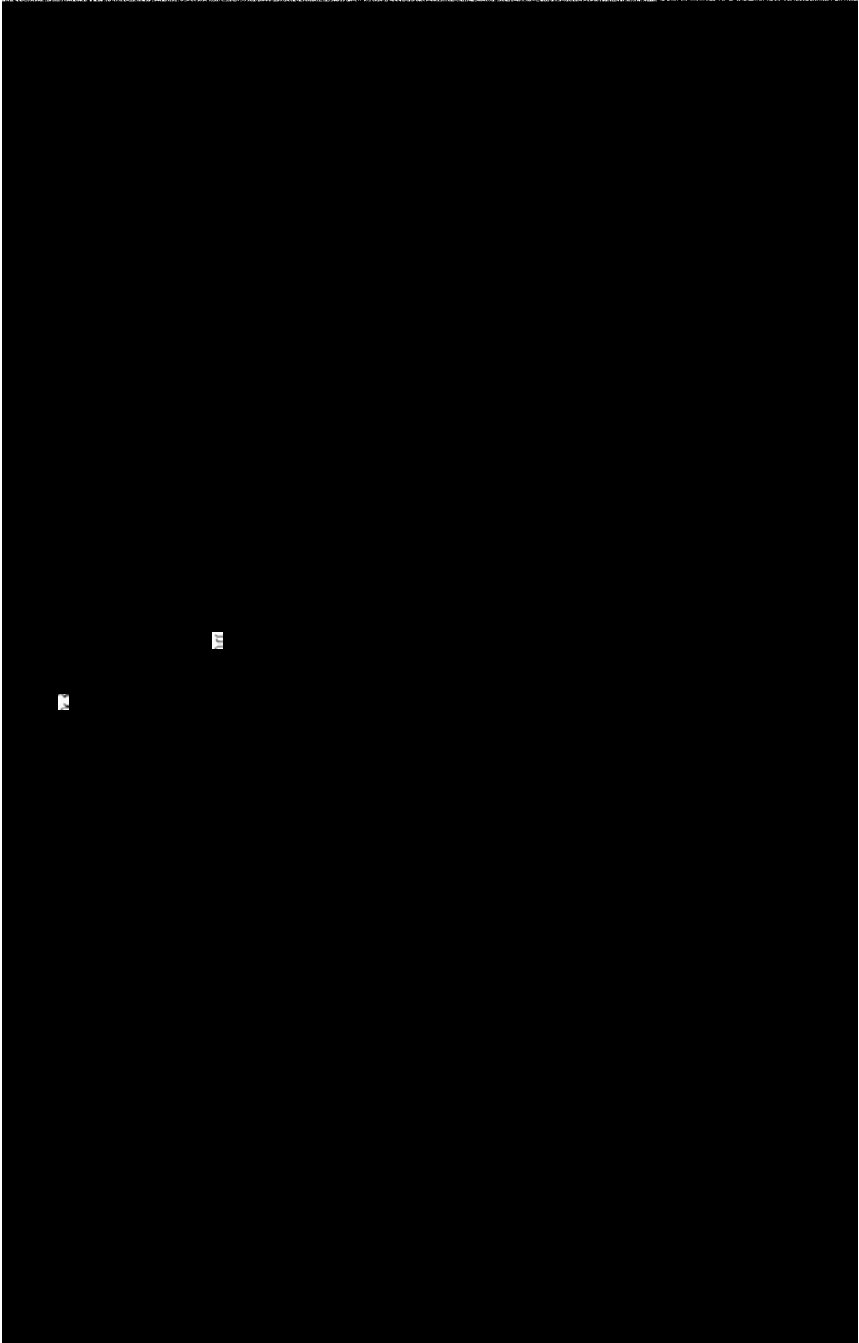
認められない。その点の論究は別稿に譲りたす。

- (2) Paul Ricoeur, "Manifestation et Proclamation," in *Le Sacré*, Paris, Aubier, 1974, pp. 57-76.
- (3) David Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981), pp. 202-229. David Tracy, *Dialogue with the Other* (Louvain: Peeters Press, 1990), pp. 9-26.
- (4) Roman Jakobson, *Essai de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 220.
- (5) J. L. Austin, *How to Do with Words* (London: Oxford University Press, 1976 [1960]). [J・L・オースティン「言語と行為」坂本百大訳（大修館書店）一九七八年]
- (6) Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* (Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976).
- (7) 上田閑照『生きるということ——経験と自覚』（人文書院、一九九一年）所収の論文「西田哲学における宗教理解——禅と哲学」参照。
- (8) 『ブーバー著作集 1 対話的原理Ⅰ』田口義弘訳（みすず書房、一九六七年）、五一四九頁、参照。なお、ブーバーの見解では、神人合一や神人同一を主張する「自己没入説」は、〈我―汝〉関係の現実性を失い、もはや「汝を言うこと」がないがゆえに、妄説として斥けられる。同書、一一〇―一二七頁、参照。
- (9) 宗教言語の諸次元は、各次元で中心的な働きをなす基本要素の「直観」「イメージ・象徴」「概念」に焦点を当てることによっても照射されうる。概念は過去の諸経験が凝固したものであり、概念の再現において過去が現在へ映し出される。イメージ・象徴では、現在が未来からの引力を受け取れば受け取るほど、その内実が豊かになり、時間はむしろ未来から現在へと流れ込む。概念的表象を支えられた思考力が、過去の想起だとすれば、意志の働きの浸透した想像力は、未来からの充実である。その両者の狭間で、感情は共感と反感、拡張と収縮を瞬々に変化させる現在の反応である。魂の三様態（思考・感情・意志）の関係は、過去・現在・未来の時間関係と重なっている。逆方向の二重の時間流が形成する魂の渦巻きに対して、直観はその日常の時間流を超えて、対象の律動に同調する経験である。イメージ・象徴が、形象に固有の律動を糸口にして内奥の意味世界へ誘うとすれば、直観は、原理的には諸々の時間流を超え出る。だが、それゆえに、直観は、逆に諸々の時間流へと自らを構成する意識の柔軟性も有している。
- (10) 拙著『宗教の根源——祈りの人間論序説』（世界思想社、一九九八年）、参照。
- (11) シャルル・デュボスに倣って、その逆説をマルセルは、「現前と距離の共存」(la présence et la distance tout ensemble)

と表現している。Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II*, Paris, Aubier, 1964 [1951], p. 33.

- (12) 本稿では言及する余裕がなかったが、宗教言語に関する参考文献の一部を、最近の和書(邦訳を含む)に限って出版年順に挙げておく。J・H・ヒック『宗教の哲学』(間瀬啓允訳)(培風館、一九六八年)、マッキンタイア『宗教言語の哲学的分析』(間瀬啓允訳)(理想社、一九七〇年)、上田閑照『禪仏教』(筑摩書房、一九七三年)、奥村一郎『祈り』(女子パウロ会、一九七四年)、リクール『解釈の革新』(久米博・清水誠・久重忠夫編訳)(白水社、一九七八年)、長谷正當『象徴と想像力』(創文社、一九八七年)、大峯顯『花月の思想』(晃洋書房、一九八九年)、クラウス・リーゼンフーバー『超越体験』(自費出版、一九九一年)、J・M・ソスキース『メタファーと宗教言語』(小松加代子訳)(玉川大学出版部、一九九二年)、宮本久雄『宗教言語の可能性』(勁草書房、一九九二年)、島藺進・鶴岡賀雄編『宗教のことば』(大明堂、一九九三年)、間瀬啓允『現代の宗教哲学』(勁草書房、一九九三年)、リクール『聖書解釈学』(久米博・佐々木啓訳)(ヨルダン社、一九九五年)、八木誠一『宗教と言語』(宗教の言語)(日本基督教団出版局、一九九五年)、大峯顯『宗教と詩の源泉』(法藏館、一九九六年)、上田閑照『ことばの実存』(筑摩書房、一九九七年)、星川啓慈『言語ゲームとしての宗教』(勁草書房、一九九七年)。

なお、京都宗教学会編『宗教哲学研究』第一二号(北樹出版、一九九五年)所収の論文「宗教と言葉」(氣多雅子)には、上田閑照氏と氣多雅子氏の間での興味深い対論について、氣多氏サイドからの解説と弁明が掲載されている。



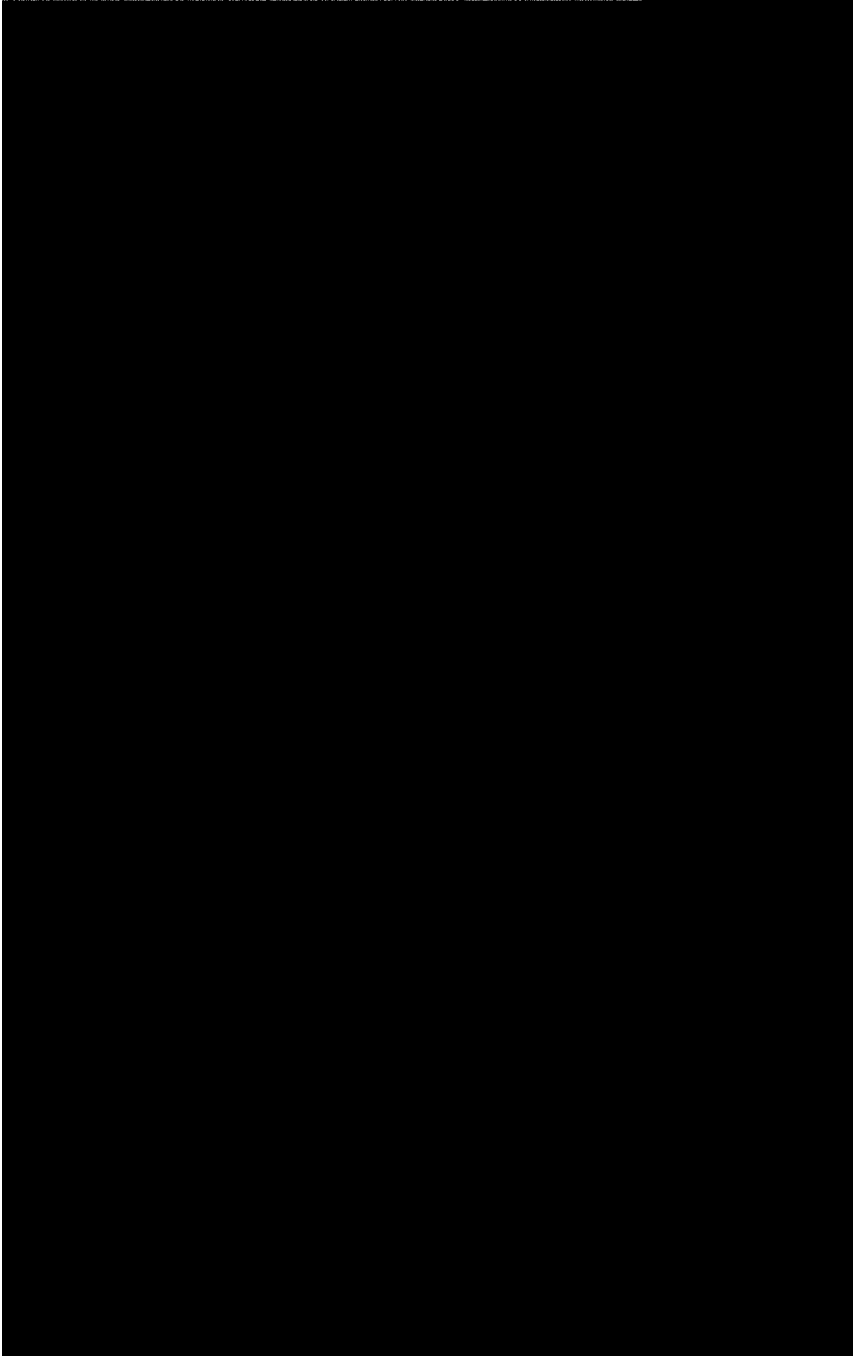
一 解釈の異同をめぐって

『中論』第二十四章「聖なる真理（聖諦）の考察」は総数四十の偈頌からなる。そのなかの第七偈は次のような内容をもつ。

「これに対してわれわれは答える。君は、空における目的と、空と、空の意味とを知らない。それゆえこのように悩まされるのである。」(atra brūmah śūnyatāyaṃ na tvam vetsy prayojanam / śūnyatāṃ śūnyatārtham ca tata evaṃ vīhanyase // MK p. 490, II. 6-7)

この詩頌については、いまはひとまず「空における目的」「空」「空の意味」と訳出した śūnyatāyaṃ prayojanam, śūnyatā, śūnyatārtha という、空をめぐる三つのポイントの意味内容が問題になる。しかし残念ながらナーガールジュナは、これ以降の詩頌のなかでは、「空における目的」とはこれこれである、というように三ポイントそれぞれの内容を具体的に明言してはいない。そのため空をめぐるこの三ポイントの解釈には、かなりの隔たりが生まれたのである。大別すると、教説の視点、つまり空を説くことに関する三つのポイントと捉える『無畏論』・青目注『中論』・仏護注⁽⁵⁾・『プラサンナパダー』の解釈が一方にあり、これに対して修行者 (yogin) の視点から空の三ポイントを理解する『般若灯論』が他方にある。ここでは、両者の解釈を簡単に比較してみたい。

前者の解釈によると、空における目的 (śūnyatāyaṃ prayojanam) とは「空を説くことの目的」(『無畏論』・仏護注⁽⁶⁾) であり、青目注の表現をとれば「何の因縁を以て空を説くや」を意味する。この理解は śūnyatāyaṃ prayojanam というやや曖昧な句を、いわば śūnyatādeśanāyāḥ prayojanam 「空を説示することの目的」と解す



他に縁よらず、静寂で、言語的多様性によって多様化されず、構想分別がなく、多種多様であることがない。これが〈真実〉の特徴である。

と説かれている。

と注釈するのである。

第三の空の意味 (Sūnyatārtha) について青目注は「空義」⁽¹³⁾、「無畏論」・仏護注は「空の意味が何であるか」と注釈し、いずれも Sūnyatārtha を「空」という語の意味対象と理解する。チャンドラキールティもまた、⁽¹⁵⁾

また、「空」の語がそれを指して用いられるところの、その意味対象もまた、ほかならぬここ「第二十四章」において、

縁起をわれわれは空と呼ぶ。それは「何かに」依つての表示であり、それは中道にほかならない。

と説くであろう。……。このように、「縁起」という語の意味対象がまさに「空」という語の意味対象なのである。

と語り、内容の詳細を本章の第十八偈に帰している。

以上のように、空の三ポイントをめぐる『無畏論』・青目注『中論』・仏護注・『プラサンナパダー』の解釈は、いずれも空の教説、つまり空を説くうえで三ポイントと捉える点で共通する。また各ポイントの理解についても、詳論するのは『プラサンナパダー』のみであるが、これら四つの注釈には大きな隔たりはうかがえない。

これに対して、異色なのは『般若灯論』である。著者のパーヴィヴェカは、教説の視点というよりは、空を修習する立場、つまり修行者の視点から空の三ポイントを理解する。かれの三ポイント解釈については、すでに野沢

静証氏の考察があり、筆者もまた、勝義 (paramārtha) 解釈と表裏になったこのパーヴィヴェカ独特の理解が、『中辺分別論』および『同釈』の影響下に生まれたと考えられる旨を論じた。⁽¹⁶⁾ したがってここでは、かれの解釈を簡潔に紹介するにとどめたい。

パーヴィヴェエーカによると、空における目的 (Sūnyatāyaṃ prayojanam) とは、「すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする」⁽¹⁷⁾ という。この簡単な説明では、何を行うことの目的であるかが不明瞭であるが、アヴァローキタヅラタはさらに「空を理解することによって、すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする涅槃を得ること」であると補足説明する。⁽¹⁸⁾ この説明にしたがえば、「空における目的」とは、空を理解することの目的であり、それは「すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする」涅槃を得ることであるという。

パーヴィヴェエーカはまた第二のポイントである空 (Sūnyatā) について、「すべての執着をはなれていることを特徴とする空を認識する智慧である」⁽¹⁹⁾ という。つまりかれは、先のチャンドラキールティ等の解釈とは異なつて、空を認識する智慧 (*Sūnyatālanbanam jñānam) そのものがこの「空」であると語るのである。⁽²⁰⁾

そしてこの解釈は第二のポイントである Sūnyatārtha に対するパーヴィヴェエーカの解釈と対になる。つまりかれは、Sūnyatārtha を、先のチャンドラキールティ等のように「空」という語の意味対象と理解するのではなく、このような空を認識する智慧の対象と捉えたうえで、「空の対象 (Sūnyatārtha) とは真如を特徴として」⁽²¹⁾ と語るのである。

このように、パーヴィヴェエーカは、空をめぐる三つのポイントを「空を認識する智慧にもとづいて、その対象である真如〔「空」を理解し、これによって言語的多様性の鎮静化〔した涅槃〕を得るといふ目的がたされる」と

いう、修行者にとつての三ポイントを示すものと解釈するのである。

二 『中論』第二十四章の構成

さてつぎに、以上のような複数の注釈者による空の三ポイント解釈の適否を論じるためにも、『中論』第二十四章全体の構成をあらためて辿ってみたい。以下では、紙幅の制約もあるため、章の構成を理解するうえで差し支えない範囲で一部の詩頌を略して訳出する。⁽²²⁾

『中論』第二十四章「聖なる真理（聖諦）の考察」

〔反論者による空批判〕

- 1 もしもこのすべてが空であるなら、生じることもなく、滅することもない。〔空を説く〕君にとつては、四種の聖なる真理（四聖諦）が無であることになってしまう。(yadi stūyam idaṅ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ / catuṅgam āryasatyānaṃ abhāvas te prasajyate //)
- 2 四種の聖なる真理が無なのであるから、〔苦を〕知ること、〔苦の原因を〕断つこと、〔苦の滅に導く道を〕修めること、および〔苦の滅である涅槃を〕証得することはありえない。
- 3 それがないことにより、〔預流、一來、不還、阿羅漢という〕四種の果報もまたない。⁽²³⁾ 果がないために、果に住する者もなく、向かう者もない。
- 4 もしも〔果に住する者と、向かう者という〕これらの八種類の人々（八賢聖）がいなくするならば、僧伽は存在しない。また、聖なる真理がないことにより、正法もまた存在しない。
- 5、6 法と僧がないのなら、どうして仏があるであろうか。このように、空を語る君は三宝をも破壊する。さらにまた、果報の存在性、善行と悪行、およびすべての世間的な言語慣習をも破壊する。

- 7 これに対してわれわれは答える。君は、空における目的と、空と、空の意味とを知らない。それゆえこのように悩まされるのである。(テキスト前出)
- 8 諸仏による法の説示は、二種の真理(二諦)にもとづいてある。世間世俗の真理と、勝義からの真理とである。
- 9 これら二種の真理の区別を知らない人々は、深遠な仏説における真実を知らない。
- 10 言語慣習にもとづかなければ、勝義は示されない。勝義に到らずに涅槃は得られない。
- 11 誤って見られた空は智慧の乏しい者を破滅させる。あたかも誤って捕らえられた蛇や、あるいはまた誤って行われた呪術のように。
- 12 それゆえ、この法は「智慧の」乏しい者たちによっては理解されたいことを考えて、「シャーキヤ」ムニの心は、法を説くことから退いたのである。
- 13 君はまた、空について非難をなすが、われわれには誤りが付随することはないし、それ(非難)は空についてはありえない。
- 14 空が妥当する者には、すべてが妥当する。空が妥当しない者には、すべてが妥当しない。
- 15 それゆえ君は、自分自身の誤りをわれわれに投げつけているのであり、馬に乗っていないながら、まさにその馬を忘れてしまっているのである。
- 16 もしも君が、諸事物を本質(自性)にもとづいて(svabhavat)存在すると見るのなら、そうであるなら君は、因と縁のない諸事物を見ているのである。
- 17 君は、結果と原因、行為主体と行為手段と行為、生と滅、および果報を破壊する。
- 18 縁起をわれわれは空と呼ぶ。それはまた「何かに」依っての表示(仮名)であり、そこそが中道である。
- 19 縁起していないいかなる法(dharma)もないのであるから、それゆえ空でないいかなる法もない。
- 20 もしもこのすべてが不空であるなら、生じることもなく、滅することもない。「空を批判する」君にとつては、四種の聖なる真理が無であることになってしまう。(yady asnyan idam sarvam... 以下のテキストは第一偈に同じ)
- 21 縁起していない苦がどこにあるであろうか。なぜなら、無常なものは苦であると説かれているが、その「無常なもの」は本質をもつときには(svabhavay)ないのだから。

中略(以下、集・滅・道諦、四向四果、三宝がなくなるとの批判に続いて、)

- 31 君にとつては、仏はさとり(菩提)に縁⁴らないことになってしまい、さとりもまた仏に縁⁴らないことになってしまふ。
- 32 君にとつては、本質的に(svabhāvena) 仏でない者は、菩薩道において、さとりのために努力したとしても、さとりを得ることはないであろう。
- 33 善行(dharma)であれ悪行であれ、だれも決して行わないであろう。空でないものにとつて、何がなされえようか。本質(svabhāva)は作られないのだから。
- 34 君にとつては、善行と悪行とがなくても果報があり、また善行と悪行を原因とする果報はない。
- 35 あるいはまたもしも、君にとつて、善行と悪行とを原因とする果報があるとするなら、善行と悪行とから生じた果報が、どうして不空であろうか。
- 36 そしてまた、縁起・空を破壊するのだから、すべての世間的な言語習慣をも破壊するのである。
- 37 空を破壊する者にとつては、なされうること何もなく、行為は起こされることがなくなり、行わない者が行為者となるであろう。
- 38 本質があるなら(svabhāve) 世間(jagat)は生じていることも滅していることもなく、常にあり、様々な状態を欠くことになるであろう。
- 39 もしも不空であるなら、「さとりに」到達していない人が到達することも、苦を終滅させる行為も、すべての煩惱を断つこともない。
- 40 縁起を見る者は、この苦・集・滅・道「という四種の聖なる真理」を見る。

右の構成に明らかなように、はじめの六詩頌が「すべては空である」とする説に対する批判にあたり、第七偈以降がその批判に対するナーガールジュナ自身の立場からの反批判である。さらにまた、反批判のなかでも第二十偈以降は、反論者が指摘したような生・滅や、四種の聖なる真理、仏・法・僧の三宝、善悪の行為とその果報、さら

には世間のすべての言語習慣などは、まさに空を否定するときに破壊されることになるという過失を詳論している。第二十偈が、冒頭の第一偈「もしもこのすべてが空であるなら」(yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ)を「もしもこのすべてが不空であるなら」(yady aśūnyam...)と置換しただけの詩頌構成をもつ点も注目に値しよう。

三 空の三ポイント

このような構成をもつ第二十四章の論点は、空とは何かということと、同時にまた、生・滅や四種の聖なる真理等が可能であるのはすべてが空であるときなのか、あるいは空でないときなのか、という二つの問題に集約されるといえるであろう。この二つの問題は密接に関係するのであるが、本章においてはいずれも劣らぬほどに大きな意味をもつ。そして、本稿が問題にする第七偈、つまりナーガールジュナによる反批判の最初の詩頌を解釈するうえでも、このような章全体の構成と論点をまず念頭に置く必要がある。

それでは、右のような章の構成を認めたくうえで、第七偈における空の三つのポイント、つまり「空における目的」と「空」と「空の意味」は何をさし、それぞれのポイントは第八偈以降の詩頌といかなる関係をもつと理解されるのであろうか。

この問題を考えるうえで重要なのは、第八偈から第十九偈までの文脈である。ここでいまその文脈を整理してみると、おおよそ以下のように考えられるであろう。

第八から第十二偈… 最高の目的としての真理（勝義諦）は空、涅槃、真実に相当する。それを諸仏は言語習慣にもとづいて表現したのであるが、空等の最高の目的としての真理は理解されがたく、それ

を誤解する者は破滅する。

第十三から第十七偈… 空を認める者にはすべてが妥当し、それを認めない者にはすべてが妥当しない。

第十八から第十九偈… 空とは縁起の別名である。

右のような文脈理解はインド撰述の諸注釈に照らしても、また青目注『中論』に対する複注『中観論疏』を著した吉蔵や、おもに『プラサンナパダー』に準拠して注釈書『正理海』*Riṣṣ pa'i rgya mtsho* を著したツォンカバ（一三五七—一四一九）の理解にもほぼ共通する。^(註)

さて、このような第二十四章の構成は、第七偈における空をめぐる三つのポイントそれぞれの意味と、それ以降の詩頌構成との関係を考えるうえで、大きな手がかりを与えているように思われるのである。そして章の構成に見るかぎりでは、空の三ポイントは、たとえ間接的あるいはまた結果的に関係するとはいえ、パーヴィヴェーカが示すような、修行者の観点からみた三つのポイントと理解するのは、やや困難なようにも思われる。パーヴィヴェーカの説は、その直後に示される独自の勝義 (*paramārtha*) 解釈とも相まって、修行者の立場、つまり「従因向果」の視点から空の三ポイントを理解する。しかしながらこの興味深い理解は、ナーガールジュナ説の純然たる一解釈としてよりは、むしろアサンガ（三九五—四七〇頃）およびヴァスバンドゥ（四〇〇—四八〇頃）によって確立された瑜伽行派 (*Yogācāra*) の影響下にあつて、中観派 (*Mādhyamika*) としての独自の思想的な立場を基礎づけようとしたという思想的な文脈においてこそ光彩を放つといえそうである。事実、パーヴィヴェーカ以降の中観思想史においては、その独自の勝義解釈と表裏になった、空を智慧 (*jñāna, prajñā*) とその対象 (真如 *tathatā*) という枠組みにおいて捉える視点は、いわゆる自立論証 (*svatantrānumāna*) の自覚的使用という空論証の方法論上

の特色とならんで、後代の論師たちに多大な影響を残すことになったのである。⁽²⁶⁾

それでは、一方また『無畏論』・青目注『中論』・仏護注、および『プラサンナパダー』の解釈は適当であるといえるであろうか。たしかに右に見るような第二十四章の構成に照らせば、これらの注釈が示すように、空の三ポイントとは諸仏が勝義 \parallel 空を説く立場、つまり「従果向因」の教説・教化の立場からみた三つのポイントと理解することに大過はないと考えられる。

空 (Sunyata) そのものは勝義の真理にあたり涅槃と等位である(第十偈後半)。諸仏はその勝義的な真理を言語習慣にしたがって、「空」と説き示したのであるが、この教説を正しく理解することはむずかしく(第十二偈)、誤解する者を破滅させることにもなる(第十一偈)。しかし、ひとが勝義の真理に当たる空 \parallel 涅槃を得るためには、それを「空」等として説き示すことが不可欠である(第十偈前半)。ただしもちろん、説き示すことがそのまま勝義的な真理の獲得に直結しているのではない。つまり「空」の教説は、空を正しく理解しそれを得ることを保証はしないのである。その意味において、空と「空」との間には決定的な区別 (vibhaga) がたしかにある(第八、第九偈⁽²⁷⁾)。この溝を埋めるには、パーヴィヴェーカの言葉を用いれば、聴聞・思索・修習による智慧 (*prajña 般若) が期待され、さらにはまたその究極的なあり方としての無分別智 (*nirvikalpañāna) が求められるといえるであろうが、『中論』そのものは修道論を直接に語るのではなく、総数二十七のトピックをとりあげ、言葉のかぎりを尽くして、空と「空」の間に横たわるこの深淵を埋めようと試みる。いま第二十四章が、空とともに、「空の意味」と「空における目的」を問題にするのも、もちろんそのような試みの一つである。

空の意味 (sunyatārtha) については、チャンドラキールティが理解するように、「縁起をわれわれは空と呼ぶ」

云々と語る第十八偈がこれを端的に説明していると考えるのは、まずはふさわしいといえるであろう。このことは、つづく第十九偈、さらには不空論者を批判するなかの第二十六、三十九、および四十偈からもうかがうことができる。

ただし、問題はこれで終わらない。それでは、「縁起を空とわれわれは呼ぶ」(yah prathiyasannutpadah Sunyatam tam pracaksmahé) というのは何を意味するのであろうか。⁽²⁸⁾ここにいう縁起は、文字どおり「縁よって生起すること」一般をさし、第十九偈前半に示されるように、經驗世界を構成するすべての要素 (dharma 法) は縁起したものの (prathiyasannutpama) としてある。そしてナーガールジュナの立場からいうと、「何であれ、縁よって生じるものは本質的に静寂 (＝空) である」(prathiya yad yad bhavati tat tac chántam svabhāvatah / MK VII 16ab) という。この詩頌にもうかがえるように、ナーガールジュナにとって空 (Sunyata) は、法であれ法によって構成されたものであれ、すべてがその本質 (svabhava 自性) を欠いていることを意味する。これは「空」という語に対してナーガールジュナが規定する内包的 (intensional) な意味とということができようか。本章のなかでも第十六偈をはじめ、第二十、二十八、三十二、三十三偈は、空を否定することが本質を認めることを意味し、そのばあいにはどのような過失が生じることになるかを詳説する。

第二十四章の文脈でいえば、「縁起をわれわれは空と呼ぶ」というのは、「縁起」が直接のテーマではなく、「空」という語はいったい何を意味するのかを主題とする。そしてその「空」は、ゴータマ・ブツダによって「縁起」と表明された、法や、法によって構成されたすべてのものあり方をさすというのである。問題はこのことの意味である。

「空」が「本質（自性）の空」を、「縁起」が「縁よって生じること」を内包的に意味するといふとき、「空」と「縁起」という両語の内包的な意味には多少なりとも相違はある。なぜかというところ、それぞれの指示対象に対する視点にそもそのズレがあるからである。「縁起」は経験世界の構成要素としての法相互の生起および消滅についての関係性という視点から表明されたのに対して、「空」はそのように縁起する個々の法の本質の有無に視点をおいて、すべての法は「作られず、他に依存しない」(MK XV 22c)と規定されるような本質を欠いているということを表明する。このように両語は視点を異にし、それゆえまたそれぞれの語が内包する意味あいも相違するのであるが、すべての構成要素としての法が縁起するのであるから、すべての法は同時にまた空であるといふ(第十九偈)。
したがって、「縁起」するものと「空」であるものとは、「等辺三角形」と「等角三角形」という両概念におけるように、それぞれの内包的な意味は異にながらも、外延的 (extensional) には等しい指示対象をもつということであるといえるであろう。ナーガールジュナにとつては、縁起という性質をもつものは必然的に空という性質をもつ。なぜならかれは、本質と作用を区別するような発想をとらず、先のような本質規定を常に前提にするからである。そしてここには、心身の構成要素としての法 (dharma) に恒常な自性を認めたくえで作用間に因果を見ようとする説一切有部流の因果 (縁起) 観に対する強い批判がこめられている。⁽³⁰⁾

四 「空における四偈」(Sūnyatāyam prajñānam) の解釈をめぐって

以上のような認識に立ってナーガールジュナは、この章においては、およそ空であるすべてのものが縁起し、空でないものに縁起はあり得ないことを強調する(第十三〜十七偈、第二十偈以下)。もっとも、空であるから縁起する

のではなく、すべては空であり、空であるものは同時にまた縁起することである。そして縁起することであるから、苦が生じることも、さらには四種の聖なる真理も、三宝も、行為とその果報も、すべての言語習慣も可能になる(第十四偈)。これに対して、あるものが空でないとなれば、それは本質(自性)をもつことに等しいのであるから、それが他に縁って生じること、つまり縁起することはありません、ひいては四種の聖なる真理等も成立しないことになる(第十六、第十七偈、第二十偈以下)というのである。

「空における目的」は、第二十四章の以上のような文脈において理解されるのがふさわしいと考えられる。先にもふれたように、*śūnyatāyāṃ prayojanam* という表現自体にたしかに曖昧さはある。アヴァローキタヴラタはこれをおよそ **śūnyatādīgamaśya prayojanam* 「空を理解することの目的」と解したうえで、このばあいの「目的」を「すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする涅槃」(**sarvaprāpāṅcāpāśamaśaṅgam nirvānam*) (**śūnyatadeśanāyāḥ prayojanam*) と理解し、その目的とは「残すところのない言語的多様性の鎮静化」(**nirāvaśeṣaprāpāṅcāpāśama*) であるという。そしてこの道理は、行為と煩惱の根元である言語的多様性は空において止滅すると語る『中論』第十八章の第五偈に説かれるとして同偈を引用する。

このようにアヴァローキタヴラタは「空における目的」を、空を理解することの目的と解釈するのに対して、チャンドラキールティはそれを、空を説示することの目的と意味づける。そしてすでに言及したように、純然たる偈頌解釈という点では、修行者の視点ではなく空の説示という視点から空の三ポイントを理解するチャンドラキールティ等の理解の方がふさわしいとはいえるであろう。ただし両者は *śūnyatāyāṃ prayojanam* を *śūnyatāyāḥ*

prajojanam と同義であると見る点にくわえて、その目的を「すべての言語的多样性の鎮静化」である、と限定して捉える点でも共通する。しかしながら、問題はまさにこの二つの点にある。

たしかに *Sūnyatāyaṃ prajojanam* というこのフレーズは、いったい何の目的、いいかえれば何をすることの目的を論敵は知らない、というのかが不明瞭である。したがって、チャンドラキールティは「空における」(*Sūnyatāyaṃ*) を「空の」(*Sūnyatāyaḥ*) と同義と見なしたうえで、「説示」(*desanā*) を補って理解するのである。なぜなら教説の意図という視点からであれ、修道の視点からであれ、空はもともと勝義的な真理であり目的のものにあたる。それゆえ(2)での *Sūnyatāyaṃ* (*loc. sg.*) を *Sūnyatāyaḥ* (*gen. sg.*) と同義であるとみて「空の【目的】と理解したとしても、問題は解消しない。このためかれは空に「説示」を補い、これに対してアヴァローキタヴラタは「理解すること」(*trōgs pa || *adhigama*) の語を補足して解釈したと考えられるのである。

しかしながらこの両解釈には少なくとも三つの難点がある。その第一は、韻律上の制約がないにもかかわらず、当該のテキストは *Sūnyatāyaṃ* ではなく *Sūnyatāyaṃ* とある点をいかに説明するのかという問題⁽³²⁾。第二に、すべての言語的多样性の鎮静化という特徴は、いみじくもチャンドラキールティが第十八章の第九偈を引用するように、〈真実〉に当たる空そのものの特徴の一つである。したがって、すべての言語的多样性の鎮静化という目的は、三ポイントのなかの空 (*Sūnyatā*) を知るときにはすでに果たされているのであって、あえて「空」とは別に「空における目的」を挙げるまでもないことになる。なぜなら「空」を知ることのなかに「空における目的」を知ることが含まれるからである。さらにまた第三の難点は、本稿がとくに問題にする点であるが、先の両解釈は、すでに考察したような文脈に必ずしも沿わないということである。つまり第一偈から第六偈までの論敵の反論、さらにナー

ガールジュナの応答のなかの、空を認める者にのみすべてが妥当すると語る第十三偈から第十七偈まで、空を否定するばあいの過失を詳説する第二十偈から最終第四十偈までの内容に照らして不相応であるという点である。

とくに第八偈から第十二偈が「空」に、そしてまた第十八および第十九偈が「空の意味」にそれぞれ深く関係する内容であることを勘案しても、ここで「空における目的」は第十三偈から第十七偈の内容に関係すると考えるのはごく自然であるように思われる。要するに第十四偈が語るように、「空が妥当する者にはすべてが妥当する。空が妥当しない者にはすべてが妥当しない」(sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate / sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate //) というナーガールジュナの主張に関係するところのことである。

それでは、このような文脈に照らすときに「空における目的」(śūnyatāyaṃ prayojanam) とびうフレーズは、いかに理解されるのであろうか。まず、「空における」(śūnyatāyaṃ) の語については、第一偈および第二十偈にうかがえるように、「すべてが空であるとき」([sarveśāṃ] śūnyatāyaṃ) を意味すると考えてよいであろう。関係をあらわす locative の一用法と解せば、「空に関する [目的]」ほどの意味となるが、このばあいでも śūnyatāyaṃ の意味上の主語が「すべて」(sarva) であることに変わりはない。ナーガールジュナによると、空は縁起と同じくあらゆるものに共通する性質であって例外はない(第十九偈)。したがって空が論じられるときに意味上の主語となるのは、本来的に「すべて」(sarva) であり「すべてのものごと」(sarvārtha)⁽⁸³⁾ である。そしてこの点はまた、「空」および「空の意味」という他の二つのポイントにも共通する。

つぎにまた、「目的」(prayojana) とはいったい何の目的を意味するのであろうか。これについても、先に述べた第二十四章の文脈に照らすかぎり、すべての目的 ([sarveśāṃ] prayojanam) をきすと理解して差し支えは

ないと考えられる。すなわち、すべてが空であるときにのみ生滅、四諦、三宝、行為と果報等の伝統的な諸教説や、世間の言語習慣などのすべてのものごとくに目的 (prayojana) がありうるという意味である。いいかえると、すべてのものがそれぞれの目的との関連で必要性あるいは有用性 (prayojana) をもつということである。⁽³⁴⁾ もちろんこのばあいの「すべて」には、後述するように「空」の教説、つまり「すべては空である」という言葉 (vacana) も含まれる。しかし、先にも論じたように、ここにいう「目的」は、空を説示すること (sūnyatādesana) の、「目的」と限定して理解する必要はないであろう。あるいはまた、そのような限定を付して「目的」を理解したとしても、その目的を「すべての言語的多様性の鎮静化」と説明するのは、この章の構成に照して、やはり一面的といわざるをえない。なぜなら、そのばあいには先に指摘した三つのなかの第二および第三の難点はそのまま残るであろうからである。したがって、たとえ空を説示することの、「目的」というような限定的な理解 ([sarveṣāṃ] sūnyatāyaṃ [sūnyatādesanāyaṃ] prayojanam) に立ったとしても、この章の構成に忠実であろうとするなら、「すべては空であるばあいのみ可能である」と理解させることが空を説くことの一つの重要な「目的」である、と説明することを余儀なくされるように思われる。このような「目的」解釈はたしかに不可能とはいえないが、かなり迂遠で不自然なものとなることはやはり否めない。

したがって、以上のような考察をふまえるとき、空をめぐる sūnyatāyaṃ prayojanam というポイントは、「空であるときの『すべて』の目的【ないし有用性】」(sūnyatāyaṃ [sarveṣāṃ] prayojanam) と解釈するのが、先のような問題を念頭におき、また補足語の最小限の適用という点を考慮しても、まずは妥当であると考えられる。⁽³⁵⁾ そしてこのような空の立場に対立するのが不空、つまり有本質(有自性)に立ち、それゆえにすべてものごと

の目的ないし有用性を破壊する立場である。そのような立場の過失をナーガールジュナは、第二十偈以降において「道に本質（自性）があるときには、修習はあり得ないことになる」(svābhāvye sati mārgasya bhāvāna nopapadyate / 24ab) 等と詳論する。

このように見ると、ナーガールジュナが、反論者は空に関する三つのポイントを知らないと言っていることは、第七偈以降の詩頌との関連でいうと、おおよそ以下のように理解されるであろう。つまり第一偈から第六偈までのような空批判を展開する反論者は、空そのものの特徴を解さず、さらには空そのものと教説としての「空」との差異を知らない（第八から第十二偈）。またかれらは「空」が「縁起」と外延的な意味対象を同じくすることを知らない（第十八および第十九偈）。それゆえこのように「空」と「空の意味」を知らない反論者は、空であるときにのみすべてのものには目的ないし有用性がありうる（第十三～第十七偈）、という事実を知ることもない。このためかれらは、四諦等の教説と世間のすべての言語習慣を破壊することになる（第二十偈以降）、というのである。

おわりに

これまでの考察に見るように、『中論』のなかでも第二十四章はきわめて異彩を放つ一章である。第二十六、第二十七章をのぞけば、同論の他のすべての章は、空の立場から伝統的な教説やすべての世間的な言語表現を批判する。これに対して、ここに検討した第二十四章は、『廻諍論』の最終テーマに等しく、すべてが空であるときにのみ伝統的な教説も世間のすべての言語習慣も目的をえる、つまり有用なものになるというテーマを扱っているのである。その意味では残念ながら、二諦説に焦点をあてた従来の諸研究ばかりでなく、インド撰述の多くの注釈書もまた、

この第二十四章ならでは主題の重みを過小に評価してきたようにも思われるのである。そしてこのことがまた空をめぐる三ポイントの解釈、とくに「空における目的」解釈の問題に反映していると見るのは筆者の思いすごしであろうか。

第二十四章の第八および第十偈に示されるように、ナーガールジュナにとって、空そのものはまぎれもなく教示されうる性質のものである。それゆえ『中論』等の著作は、宗教的真理としての空と教説としての「空」との間に横たわる深淵を前にしたナーガールジュナが、それを言葉をもって可能なかぎり埋めようと試みた産物である、ということもできるであろう。そして空に関する三つのポイントを語る第二十四章もまた、けっしてその例外ではない。というよりもむしろこの章は、かなり包括的な視点を持ちながら、空そのものと、「空」という語の意味対象と、空におけるあらゆるものごとの有用性を語る点において、きわめて重い意味をもつ一章といえるのである。

あらゆるものごとの有用性のなかには、伝統的な教説ばかりでなく、「空」という表現もまた含まれる。『廻諍論』の著者としてのナーガールジュナは、言葉 (vacana) の有用性について次のように語る。³⁶⁾ 車 (ratha) などは縁起したものであるから本質は空であるが、木や草や土などを運ぶというそれぞれの目的のためにはたらく (svaṣṭu svaṣṭu kārṣṇu... vartante)。それと同じように、「すべては空であると語る」わたしのこの言葉もまた、縁起したものであるから本質をもつことはないが、「諸事物が本質をもたないということを立て証するためにはたらく」 (niṣvabhāvavaprasādhane bhāvanāṃ vartate) と。

これは、すべてのものは縁起するのであるから本質を欠いているが、それらは同時にまた目的のための作用能力 (kāryakriyāsamartha) をもつとする『廻諍論』の著者としてのナーガールジュナ特有の説である。³⁷⁾ 後代のいわ

ゆる arthakriyā 論の先がけともいえるが、ただしこの説もまた、すでに考察した『中論』の第二十四章の趣意をふまえ、それをさらに詳論したものと見ることができるとはまた『廻詮論』のなかの⁽³⁸⁾、

この空が可能である者にはすべてのものが可能である。空が可能でない者にはいかなることも可能ではない。⁽³⁹⁾

と語る最終偈が、先の第二十四章の第十四偈とほぼ同一内容であることにもうかがえよう。右の最終偈に対する注においてナーガールジュナは、空が可能なる者には世間と出世間のすべてのものが可能であるとして、『中論』の第二十四章とまさに同一のテーマを詳論する。つまり空が可能なる者には縁起が可能であり、縁起が可能である者には四種の聖なる真理（四聖諦）が可能である。そして最終的には、世間的なすべての言語習慣が確立される (sarvasaṃnyavaharās ca laukikā vyavasthāpitāḥ) と語っている。ただしこれはまた⁽⁴⁰⁾、

このような仕方では、みずから理解しなければならぬ。言葉によつてはわずかしか述べることはできないのであるから。(傍点筆者)

と付言することも許れてはいないのである。

略号および使用テキスト

BP : *Buddhaphūṭi-mūlamanādhyanakavṛtti*, D No. 3842, P No. 5242.

MK : *Mūlamanādhyanakakārikā*, see PSP.

PP : *Prajñāpratīpa-mūlamanādhyanakavṛtti*, D No. 3853, P No. 5253.

PSP : L. de la Vallée Poussin ed., *Mūlamanādhyanakakārikas (Māhyanīkāsūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Com.*

mentaire de Candrakīrti. (Bibliotheca Buddhica 4), 1903-1913.
VV : E. H. Johnston and A. Kunst ed., "The Vīgrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary", *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 9, 1948-51, pp. 99-152.

注

- (1) 立川武蔵「言語活動の止滅と空—プランパンチャについて—」『仏教学』九・一〇、一九八〇年、一四五—一六三頁(同「中論の思想」法蔵館、一九九四年、八七—一〇五頁所収)、『吉水千鶴子「Upadaya-praṇāpiti に ついて」』成田山仏教研究所紀要』二〇、一九九七年、九五—一五五頁等。
- (2) Ch. Gudmundsen, *Witgenstein and Buddhism*, New York : Harper & Row, 1977; R. Thurman, "Philosophical Nongocentrism in Witgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem", *Philosophy East and West* 30-3, 1980, pp. 321-337; N. Katz, "Nāgārjuna and Wittgenstein on Error", *Buddhist and Western Philosophy*, N. Katz ed., New Delhi : Sterling, 1981, pp. 367-327; T. Anderson, "Witgenstein and Nāgārjuna's Paradox", *Philosophy East and West* 35-2, 1985, pp. 157-169; A. P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship : On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, 1990 etc. の方面の研究概史については Tuck 本 pp. 74-93: Buddhism after Wittgenstein 参照。なお、Nāgārjuna と Wittgenstein の言語観を比較考察する近年の研究は、F. Streng, *Emptiness*, Nashville : Abingdon Press, 1967 (esp. pp. 139-142) を結果として口火を切る格好となった。
- (3) 二諦説に関する研究は略して、近年、ツォンカパの二諦説を包括的に論じた H. Tauscher, *Die Lehre von den Zwei Wirklichkeiten in Tso n kha pas Madhyamaka-werken* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 36), Wien, 1995 が公刊された。二諦説関連の諸研究については、同書の Bibliographie (Sekundärliteratur) が挙げる関連文献の他、塚本啓祥他編『梵語仏典の研究』III (論書篇) 平楽寺書店、一九九〇年、一〇一—一三二頁を参照。
- (4) 吉蔵は「三法」(『中観論疏』(『大正新脩大蔵経』第四十二卷) 150a12-27) と、ツォンカパ (*Rigs pa'i rgya mtsho*, P. Ta 351b5) は don gsum 「三義」と呼ぶ。なお、比較的まとまった形で空の三ポイントを考察した論稿に山口益『般若思想史』(『現代仏教名著全集』第四卷、隆文館、一九七二年、三一—八〇頁所収) 一九—二五頁、瓜生津隆真「中観派における空」(『空』下(仏教思想七) 平楽寺書店、一九八二年、五三—五五七頁)、丹治昭義「中論第二十四章の空」(同『実在と認識』(中観思想研究II) 関西大学出版部、一九九二年、二二—四六頁) がある。山口氏は「三態」と呼んだうえで、識・根・境の相依相待と

いう視点から独自の解釈を披瀝する。瓜生津氏はパーヴェエカとチャンドラキールティの解釈を対比しながら空と有・無との相違という視点から問題を掘り下げる。丹治氏の論稿は第二十四章の文脈のなかで独自の解釈を加えながら考察する。ただしいずれも本稿の結論とは相違する。なお以下では *Sunya* (n.) と *Snya* (n.; adj.) のいずれの語に対しても「空」の訳語をあてゐる。ナーガールジュナにとって名詞としての両語におよぼす意味上の差異がないことについては、例えば第二十四章・第十四偈を参見。

- (5) 第二十四章の『無畏論』と仏護注のテキスト(チベット語訳)はごく一部の異読を除いて同一であるため、以下の引用は仏護注のテキスト(デルゲ(D)、北京(P)(両版))による。
- (6) なお、安慧作『大乘中観釈論』の当該偈の訳文は「諸法無自體 有執非道理 此中佛所説 空故有行相」(『大日本校訂藏経』(正藏経)二十六套一、六十九左下)とあり、他の注釈の所引偈と内容上の隔たりも大きいため、本稿では考察対象から省く。
- (7) *stong pa nyid bstan pa'i dgos pa* (BP D Tsa 270a5, P Tsa 305a8).
- (8) 以何因縁説空(『大正新脩大藏経』第三十卷 32c13)。
- (9) PSP p. 490, l. 15-p. 491, l. 2. *ཅུན་ུཅུམ་ཤེ་ཡ་ཅུན་ུཅུམ་ཤེ་ཡ་* ukram eva tad (p. 490, l. 15) ʘ J. W. de Jong, "Textcritical Notes on the Prāsamapada", *Indo-Iranian Journal* 20, 1978, p. 242, l. 25 *ཅུན་ུཅུམ་ཤེ་ཡ་* ukram etad ʘ 修正して読む。
- (10) *stong pa nyid kyi mtshan nyid gang yin pa* (BP D Tsa 270a5, P Tsa 305a8).
- (11) 云何是空相(『大正新脩大藏経』第三十卷 32c13)。
- (12) PSP p. 491, ll. 4-6.
- (13) 『大正新脩大藏経』第三十卷 32c14.
- (14) *stong pa nyid kyi don gang yin pa* (BP D Tsa 270a5-6, P Tsa 305a8).
- (15) PSP p. 491, ll. 8-16.
- (16) 野沢静証「中論観四諦品第七偈に就いての清弁の解釈」『印度学仏教学研究』二二、一九五三年、三一九-三二二頁。A. Saito, "Bhāvivēka and the *Mādhyā(anta) vibhāṣa / -bhāṣya*", 『印度学仏教学研究』46-2, 1998, pp. 1032-1038.
- (17) *dir stong pa nyid kyi dgos pa ni spros pa thams cad nye bar zhi ba'i mtshan nyid* (= *sarvaprapañcopasamalakṣaṇa) *do* // (PP D Tsha 227b7, P Tsha 286a2).
- (18) *stong pa nyid rtogs pa las spros pa thams cad nye bar zhi ba'i mtshan nyid mya ngan las 'das pa thob pa ni stong pa*

- (29) この偈頌については注釈間に解釈上の相異があるが、ここでは『無畏論』および『般若灯論』の理解にしたがう。See A. Saito, "Problems in Translating the *Mūlamadhyanmakārikā* as Cited in its Commentaries", *Buddhist Translations: Problems and Perspectives*, Delhi: Manohar, 1995, pp. 87-96 (esp. pp. 92-94).
- (30) 西義雄『阿毘達磨仏教の研究』国書刊行会、一九七五年、四六三―四八二頁、坂本幸夫『阿毘達磨の研究』大東出版社、一九八一年、二四八―二四九頁、斎藤明『ナーガールジュナにおける「存在」の両義性』『宗教研究』七十一―四、一九九八年、二〇三―二〇四頁等参照。
- (31) See PSP p. 500, l. 5-p. 501, l. 9; VV p. 150, l. 12-p. 151, l. 12.
- (32) 厳密にいうと、『ブラスアンパター』の所引偈および注釈部分にのみ *śūnyatāyām* のテキストは確認される。偈頌のテキスト語訳はいずれも等しく *stong nyid dgos* とある。『無畏論』・仏護注は注釈内で *stong pa nyid* [stān pa] i dgos pa (see n. 7) と、『般若灯論』は *stong pa nyid kyi dgos pa* (see n. 17) と同じ訳文を置く。なお PSP の注釈内の *śūnyatāyām prayojanam* に対するニマタツ訳もまた *stong pa nyid kyi dgos pa* (PSP D 'a 162b1 etc., P 'a 184a7 etc.) である。したがって注釈間に引用偈のサンスコリット・テキストの *śūnyatāyām prayojanam* に関する相違をあえて推測するには及ばないであろう。
- (33) 注(38)参照。
- (34) 生・滅や蘊・処・界等の教説が「目的」(*dgos pa* = **prayojana*, *kārya*) のために説かれたという点については、『六十頌如理論』第二十一偈 ("dgos pa'i don du") および第二十三偈 ("dgos pa'i dbang du", "kāryavaśāt") 参照。See C. A. Scherrer-Schaub, *Yuktisajikavyūhi. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par la Maitre indien Candrakīrti*, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1991, pp. 61, 74, 251 (n. 487)。『廻難論』の著者としてのナーガールジュナが、「すべては空である」等の言葉 (*vacana*) や、車や布や瓶などの事物 (*bhāva*) が「目的のための作用能力」(*kāryakriyāsamārtha*) をもつと語る点については注(37)所掲の諸論文参照。
- (35) なお PSP の冒頭においてチャンドラキールティは、論典 (*sāstra*) としての「中論」の「関係」(*sāstrasya sambandha*)、後代の仏教論書とくくに注釈文献がしばしば論じる当該論書の *sambandha*, *abhidheya*, *prayojana* 等の意義づけをめぐる諸問題については、一郷正道「著作目的に関するシャーナンタラクシタ、カマラシーラの見解をめぐる」(同「中観莊嚴論の研究―シャーナンタラクシタの思想―」文英堂書店、一九八五年、一一―二頁所収) が詳論する。ただしいまここで検討する *prayojana* の用例は、『中論』という論書の目的とは直接には関係しない。

- (36) VV p. 122, ll. 10-15.
- (37) 丹治昭義「廻譚論の空」(丹治前掲書、四六一八〇頁)、斎藤明「仏教における〈存在⇨機能〉論―脳死問題によせて―」(論集)(三重大学人文学部・哲学・思想学系・教育学部・哲学・倫理学教室)第七号、一九九二年、二二五―一五一頁)一三九―一四二頁参照。
- (38) VV p. 150, ll. 12-15: prabhavati ca śūnyateyaṃ yasya prabhavanī tasya sarvartāḥ / prabhavati na tasya kiṃcin na prabhavati śūntatā yasya //.
- (39) VV p. 150, l. 16-p. 151, l. 11.
- (40) VV p. 151, ll. 11-12: svayam adhigantavyā anayā dīśā kiṃcīc chakyaṃ vacanenopadeṣṭum iti //.