

『中論』の論理

荻 原 樂

仏教を離れて、論理学、知識論の立場から、「空」あるいは「空観」という考え方は、興味深いものである。「空」とは何かを考える文献としてナーガールジュナ（龍樹 Nāgārjuna およそ 150～250 A. D.）の『中論』あるいは『中論頌』は基本的なものである。『中論』には、サンスクリット原典、漢訳、チベット訳の形でいくつかの註釈が残されている。『中論』本文が今日伝えられておらず、これらの註釈に引用された偈頌から再構成されたものとして扱われることはさておいても、これらの註釈書は『中論』の理解に不可欠である。したがってサンスクリット語、チベット語の知識なしには『中論』の本格的研究は成り立たないのである。筆者はこの両語を知らないので、この小論は文献的に致命的欠陥をもつ。研究ノートとした所以である。

しかし幸いなことに、本文の和訳、漢訳¹⁾、註釈の一部の和訳、漢訳²⁾は与えられている。それらを参考に、知識論一般の視野のもとに、『中論』の論理構造を検討してみた試論がこれである。

(1)

仏教と縁起

仏教思想の中心を縁起におくことはこれまで広く行われてきた。仏教は縁起という見方、枠組みで世界をとらえようとするものになる。しかしそれでは縁起とは何かとなると、その解釈、意味は複雑である。縁起をどのようにとら

えどのようなものとして説明するかによって、原始仏教から部派仏教、大乘仏教に至る様々な学派が成立するともいえる。その中で古くから引用され、縁起の1つの型を示しているのが、「此あるときに彼あり、此生ずるにより彼生ず。此なきとき彼なく、此の滅するにより彼滅す」と表現される彼此縁起とよばれるものである。これを縁起の基本とすれば、この此と彼を具体的に何にするか、そしてその結びつき、関係をどこにおいて、いかにとらえるかにより、縁起の具体的解釈が決まるといえる。ここでいわれていることはさらに一般的にとらえれば、ものあるいはことがらAを説明するのに、Aとは異なるB（例えばAの原因、構造）を立て、Aの生滅をBの生滅で扱おうとするやり方といってよい。

例えば、仏陀の最初の説法であったと伝えられる「四聖諦」をみってみる。四聖諦とは、この世は苦であること（苦諦）、この世が苦であるについては原因があり、それは渴愛であること（集諦）、したがって原因である渴愛を滅すれば苦も滅すること（苦滅諦）、そのためにはいわゆる八正道の実践が必要であること（苦滅道諦）、の4つの真理をさす。ここで苦が渴愛によって分析されており、渴愛の滅が苦の滅であることが示されるのである。1つの縁起説であるといえる。

「十二因縁」についてもそうである。無明、行、識、名色、六入、触、受、愛、取、有、生、老死と12支並べておいて、無明が生ずる故に行が生ずると進み、最後に老死が生ずると原

因結果の連鎖を示したものである。あいだの過程をとばせば、無明が生ずる故に老死が生ずる（順観）、つまり老死を無明に於て説明したうで、無明がなくなれば老死もなくなる（逆観）とするのである。これもまた縁起の型にはまっている。

これらは原始仏教における例であるが、部派仏教、特に説一切有部はまたちがった縁起観をもつ。有部は法の実在をいう。有部でいう法とは、現象を分析していくつかのカテゴリーを立て、それを実体化したものであるとあってよい。様々な法はまず無為法（生滅変化を超えた常住絶対のもの）と有為法（原因、条件によって作られた生滅する事物）に分けられ、有為法がまた色法（物質的なもの）、心王（心の当体）、心所有法（心のはたらき）、心不相応行法（心に伴わないもの）に分けられる。色法には眼、耳、鼻などの感覚器官とそれらの対象である色境、声境他が属し、心所有法には受（感受作用）、想（表象作用）、欲念、信、勤、慚、愧、法逸、不信、無慚、恨（うらみ）、憍、忿（いきどおり）、貪（むさぼり）、疑などあらゆる心の作用がはいる。心不相応行法には、物質とも、心作用ともいえない、命根（寿命）、生（生起）、住（存続）、異（変化）、滅（消滅）、名身（単語）、句身（文章）などが属する。空間と涅槃は無為法とよばれる。以上を五位七十五法とよぶがこういった単に物質現象だけではない様々なカテゴリーが、同等に法として実体化される。法は現象の究極要素であり、現象の変化にかかわらずそれ自体で成立しつづけている本質的なものなのである。

有部によれば、現象世界、つまり我々も含めて我々の周囲の存在、事物は、これらの法の離合集散によって成立する。諸法のある1つの集合（これが現象）は現在の一瞬において生じ、そして滅するから現象としては無常である。しかし法自体はその集合（現象）が生ずる前も後もそれ自体として持続している。三世実有、法体恒有といわれる。さらにいかなる法の集合が現実に生ずるかは、現に集合している法以外の法

によって決まる。これが、因とか縁であるが、今日我々が言う原因より広い概念である。一番広くとれば今集合している法以外はすべてその集合成立の原因と考えうるし（増上縁）、時間的に先立つ因もあれば同時の原因（例えば心とその作用）もある。これらは六因とか四縁として分類される。有部ではこのように現象を法とその集合として説明する。現象の説明を他のものすなわち法によって行っている意味で、これは有部の縁起解釈といってよい。

大乘諸派においても、アーラヤ縁起、法界縁起など、縁起に対するそれぞれの解釈がその学派を特色づける。ここで扱おうとしている『中論』あるいは中観派においても、縁起は特に有部の法実有の立場を批判するかたちで、独特に解釈される。次の帰敬偈によって八不の縁起、不生不滅等の縁起とよばれるものである。

「滅することなく（不滅）、生ずることなく（不生）、断滅ではなく（不断）、常住ではなく（不常）、同一であることなく（不一）、異っていることなく（不異）、来ることなく（不来）、去ることのない（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、ブッダに、もろもろの説法者のなかで最もすぐれた人として私は敬礼する。」（帰敬偈）。⁹⁾

この八不の縁起は現代的には、相依相待、依存性、相依性（相互依存）のことでであると説明される。たとえば『中論』の本文では次のようにいわれる。

「行為者は行為に縁って、また行為はその行為者に縁って起る。それ以外の成立の原因をわれわれは見ない」（8.12）。⁹⁾

「特質（相）が現われ出ないときには、特質づけられるもの（可相）は成り立たない。また特質づけられるものが成り立たないときには、特質もまた生じない」（5.4）。

「これらのものに縁って（結果が）生ずるといわれるとき、これらのものは縁であるといわれる。結果が生じないかぎりにおいてこれらは非縁といわざるを得ない」（1.5）。

しかし相依相待は簡単ではない。一般的に言えば相依相待、互に依存し合うというのは2つあるいは2つ以上のもの間の関係である。それは因果的つながりであったり、長と短の如き論理的关系であったりしよう。いずれであっても、関係はそれを構成する要素を前提とし、そしてそこに生ずるものであるとするのが通常の立場である。しかし関係のこういった説明は、法という自立的存在があり、その上にそれらの関連として現象が生ずるといふ、有部的なものである。これに対して相依相待とはこういうものではないとするのが『中論』の主張の眼目なのである。

『中論』において批判的に扱われるのは、このものを前提としてそして関係が生ずるとされるこの点なのである。それについて代表的な3つの説明をみてみたい。まず安井広済博士²¹⁾は、先にあげた8.12の「作者(行為者)は業(行為)によりて、業は作者に縁りて生起する」の偈をとりあげ、「業によりて作者が生起する」というのは、行為が生じているからそれを原因としてそれに対して、行為の主体を考えるとできるということ、これは旧来から言われていた縁起法である。これに対して龍樹は「作者によって業が生起する」という逆の縁起関係をつけ加える。すなわち「龍樹の相依相待の縁起説は業によりて作者が生起するという一般的縁起説によって、主観の観念である作者(人)の自性を奪うと共に、〈作者によって業が生起する〉という逆の縁起の関係によって、客観的原因である業(法)の自性を奪おうとするものである、と考えられてくる。要するに作者は業に縁り、業は作者に縁りて生起し、したがって作者なる人は業なる法がなければ成立しない無実体な観念であるが、業なる法は、作者なる人がなければ成立しない無実体な存在なのであって、このような人法の二無我を示そうとする体系が、龍樹の相依相待の縁起説にほかならない」とする。

中村元博士²²⁾は、同じ偈を引用し、さらに『プラサンナパダー』を併用しながら、『中論』

の縁起は「相依性のみからなる縁起」であるとす。相依性のみとは、ものAは自ら生じたのでも、他のものBによって生じたのでも、A、Bともに存在するところに生じたのでも、また原因なく生じたのでもなく、相依性という意味での縁起によってのみ成立するの意味である。

さらに梶山雄一博士²³⁾は、「ナーガールジュナは因果関係や論理関係を主張したわけではない。たとえば有部がそれらを説いたような仕方、ナーガールジュナが依存関係があるといったわけではない。実際は彼はそのように有部的に解釈されたこの2つの関係を否定しているのである。彼がいったことは本体を固執する立場では因果関係も論理関係もなりたない、ということである。本体をもったもの間にある依存関係を否定して、関係一般というものは同一とか別異とかの本体をもたないもの間にならなりたない、といっているのである」としている。

これらにおいて述べられているのは、縁起なる依存関係においては、縁起を構成する要素は自性のないもの、あらかじめ生じていたのではないもの、本体をもたないものでなければならぬことである。ここでこの3者は同義語である。自性をもたないものを無自性というから、このコトバで3者を代表させれば、縁起を成立させる要素は無自性でなければならぬ、無自性による縁起というのが、八不の縁起の要点になる。

かくて『中論』の縁起の説明には、自性、無自性なる概念が重要になるが、自性については15.1、15.2で次のように言われている。

「自性がもろもろの縁と因とによって生ずるということは、正しくない。自性が因と縁とによって生じたものならそれはつくられたものである、ということになるであろう」(15.1)。

「さらにまた、どうして、自性がつくられたもの、ということがあるであろうか。なぜならば、自性とは、つくられたものではないものであり、また他に依存しないものなので

あるから」(15.2)。

これによれば、自性は因縁によって生じた(作られた)のでないものであることになる。したがって因縁によって生ずる(作られる)ものが無自性になる。関係(縁起)によって作られたものは無自性であることになる。

さらに縁については次のように言われる。

「およそ縁によって存在しているものは何ものも、すべて自性としては寂滅している。それ故、現に生じつつあるものも、寂滅しており、生そのものもまた同様である」(7.16)。

「もし汝が、もろもろの存在は自性として実在する、と認めるならば、それならば、汝は、もろもろの存在を因縁の無いもの、と見ているのである」(24.16)。

「どのようなもの(法)であろうと、縁起しないで生じたものは、存在しない。それゆえ、実に、どのようなもの(法)であろうと、空でないものは、存在しない」(24.19)。

つまり『中論』の本文にしたがって、①すべてのものは縁起によって生ずる、②縁起によって生じたものは無自性である、がいえる。それに先に述べた縁起の説明として、③縁起とは無自性であるような要素によって成立する相依相待である、がつけ加わる。

こう考えてきてここに1つの疑問が生ずる。②で縁起によって無自性を説明しておいて、その縁起の説明に③の如く無自性を用いるのは循環論法ではなかるうかの点である。もっと一般的にいえば、縁起も相依相待も関係の一種であると仮にして、関係とは通常は要素があってそこに成立することがらである。ところがその要素が、縁起つまり関係によって生ずる(だから無自性)とすることに問題はないだろうかというのである。もしこの疑問が正当であるなら、縁起は関係の一種として要素を前提とするが(有自性)、『中論』の縁起は、縁起でありながら要素を前提としない(無自性)ことになり、字義どおりにとればこれは矛盾である。つまり縁起と無自性は本来両立しないものなのに、『中論』では両立させていることになる。これ

に対して『中論』の縁起はまさしく矛盾を含み、その矛盾的なところが特色であるとする言い方もあろう。しかしこの道はとらずに上の疑問を生かしつつ、整合的に『中論』の縁起を説明する別な方式はないだろうかというのが次節の課題である。⁸⁾

(2)

規約性としての縁起

縁起と無自性は矛盾するようにみえる。そこでこの矛盾をさけるべく縁起の意味をもう一つとらえなおしてみたい。その際中心となるのは自性(svabhāva)の概念である。辞書的意味は、固有の性質、自己存在性であるが、『中論』での意味は他に依存しないでそれ自体で存在するもの、法のことである。『中論』15章は自性についての考察であるが、月称はその註釈で自性を定義して、①作りかえられることのないもの、②以前になくて新たに生成されることのないもの、③長短の如く因と縁に相対していないもの、であるとしている。

『中論』はもとよりこうした自性の存在を認めない。自性は本来成立していないものであると説く。しかしながら、現実には我々は自性を認めて生活している。本来ないにもかかわらず、なぜそれはあるようにみえるのだろうか。15.11に、「およそ自性をもって存在するものが、〈存在しないのではない〉というならば、常住の偏見が、〈以前には存在していたが、いまは存在しない〉というならば、断滅への偏見が誤りとして付随するからである」とあるが、これを註釈して月称は、本来存在しない自性をみるのはたとえば眼病にかかった人が、目の前に幻影である毛髪をみるが、これは眼病にかかっていない人にとっては存在しないものである、との喩をだす。⁹⁾ ここで、毛髪が自性であり、眼病病みは自性の存在を認めている者をさすとして、この眼病とは何であろうか。仏教教にはそれは迷いであろう。迷いとは真実をみないことであり、その原因は執着、煩惱にあ

る。

『中論』18.5には次のようにある。

「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。それらは戯論から起る。しかし戯論は空性において滅せられる」

ここで分別（vikalpa）は、分けること、区別して考えることである。戯論（prapañca）は、コトバのおこるもとである分別が言語の上であられることをさす。戯論はまた「言語的多元性」¹⁰「想定された論義」¹¹「形而上学的論義」¹²などとその意味をとって訳されもする。したがって眼病、迷いは執着、煩惱から、執着、煩惱は分別から、分別は戯論からおこることになる。つまり眼病は分別、戯論からおこる。結局、自性（毛髮）は分別、戯論（眼病）によって、本来ないのにあるようにみえるのである。

ここで仏教を離れて存在（対象）、知識、コトバの関係を一般的に考えれば、我々が存在について何か知った内容が知識で、知識はコトバに写される。¹³ この意味から、この小論の文脈においては、知識とコトバは同じ内容のものと考えてよい。知識の成立の一番基本のところは、（ものを）区別けすること、区別することである。一般には述語化するという。分別とは分けること、区別して考えることであった。したがって知識、コトバ、分別はここでは同義語である。戯論もほぼ同じことをさす。そうだとすると、それでは知識、コトバ、分別、戯論のどの面が特に自性と結びつくのか。知識、コトバには基本的に2つの特性がある。1つはその固定性、もう1つはその規約性である。固定性とは、知識、コトバは区別けから出発するが、我々が特定の知識、コトバを受け入れた以上、その中ではその区別けに一貫性があること、コトバについていえば、そのコトバの中ではそこにおけるいろいろな区別け（述語）は常に同じ意味を保持していることである。一旦できあがった区別けあるいは述語は、他と区別され、基本単位として他に依存せず、途中で作りかえられることなく、出発時から存在しつづける。知

識、コトバのこうした特性を存在（対象）の上で考えれば、ものの自己完結性となり、自性となるのである。知識、コトバにおける、出発点としての区別けとその固定性が自性につながるようになる。

すると『中論』が自性を否定するのは、それを成立させる根拠である、知識、コトバ、分別の固定性の否定であることになる。無自性とは、自性を成立させる枠組み（原因）であるところの知識、コトバ、その中でそれらのもつ固定性の否定であったわけである。しかしながらもう1つの問題は、仮に『中論』の眼目が、この知識、コトバのもつ固定性の否定であったとしたとき、もしそれが知識、コトバ自体の全面的否定を意味するならば、我々がものを知るのは知識、コトバによらざるをえないから、というよりも知識、コトバがすなわち知ることであるから、知識、コトバを否定してしまえば、そこに何も残らないことになる。虚無（主義）である。けれども『中論』的立場から仮に否定されたとしても、現に我々は知識をもち、対象について知っており、したがって身のまわりのものも現に存在しているのである。これは認めざるをえない。この点をどう説明するかである。

この問題を解決するのが、知識、コトバの規約性である。知識、コトバは成立した以上その内部では固定性をもつ。しかしいかなる知識、コトバができあがるか、つまりいかなる区別けをまず行うかには外からの強制はない。そこが出发点で、この意味で規約なのである。これを知識、コトバの規約性とよぶ。ある花をサクラとする、これは規約性である。そのサクラを实体と考えるあるいは实体と結びつける、これが固定性である。実は、『中論』の主張する、知識、コトバの否定は、その2つの特性の中、固定性の否定であったと解釈したい。固定性を否定しても規約性は残る。知識、コトバ、分別、戯論は全面的に否定されたのではない。しかし固定性は否定されるから無自性ではある。

そして『中論』の縁起とは、規約性としての知識、コトバにより成立する世界のあり方のこ

とであるとしたい。そこには知識、コトバが存在するから、それに対応して区分け（述語）は存在する。したがってそこは我々の通常の世界と同じである。しかし固定性が否定されているから、それらの区分け（述語）は自性をもたない。知識、コトバからこの意味の自性性、実体性が落ちれば、知識、コトバを実質的に規定するのは、互いの間の連関だけである。これが相依相待である。これに対して「相依る」、「相待つ」というのは、単に関係があるというだけではなく、「AがなければBがない」という形のむしろ同一といってもよい、要素間の単なる関連以上のものだといわれるかも知れない。しかしたとえば「浄がなければ不浄がない」(23.10)と述べられる場合の浄と不浄は、やはり1つの区分け、線引きであり、2つのものの関連である。ただそれが固定性をもたず、規約的なものだから、いつでも消しうるのである。「浄」が成立しており、「不浄」が成立しているのではなく、「浄不浄」という区分けが、規約性として成立している、そこを相依相待とよぶのである。

このようにして縁起は成立するのだが、ここでは無自性と縁起は矛盾しない。知識、コトバの固定性の否定が無自性で、コトバの規約性にもとづく相依相待が縁起であるが、固定性と規約性は別ものだから、一方の否定は一方の肯定と矛盾関係にはない。また縁起という関係を成立させる要素は規約性として、（実体としてではないが）存在しうるから、関係は要素の間の関係として先に述べた循環論法にも落ちない。さらに知識、コトバの固定性はすてても、規約性は残り、規約ではあってもそれは知識、コトバである。このことによって我々は知識、コトバの全面的否定としての虚無主義を避けることができ、また知識、コトバを通さずに知られるとされる特別な（神秘的な）世界を考えるとなく、知識、コトバを越えた特別な認識能力を認める神秘主義からも自由になる。

虚無主義と神秘主義を認めない以上、この世界は知識、コトバ、分別、戯論による世界であ

る。それ以外にはありえない。しかし一方その世界は固定性でなく規約性による世界である。この戯論による世界が『中論』のいう「世俗諦」であり、それが実は規約性であることが「勝義諦」であると解釈したい。世俗諦はそのまま勝義諦である。次のようにいわれる。

「2つの真理（二諦）にもとづいて、もろもろのブッダの法の説示がなされている。世間の理解としての真理（世俗諦）と、また最高の真実としての真理（勝義諦）とである」(24.8)。

「およそこれら2つの真理（二諦）の区別を知らない人々は、何びとも、ブッダの教えにおける深遠な真実義を、知ることがない」(24.9)。

「言語習慣¹⁴に依拠しなくては、最高の真実は、説き示されない。最高の真実に到達しなくては、ニルヴァーナ（涅槃）は証得されない」(24.10)。

また規約性の世界は「仮設」の世界といってもよい。次の24.18は三諦偈として知られるものであるが、そこには仮、仮名、仮設、施設などと訳される *prajñapti* の語がでてくる。

「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）であり、それはすなわち、中道である」(24.18)。さらに幻とかガンダルヴァ城（鬘気楼によって生ずる幻の城）の喩がでてくる。これは規約性、仮設性を喩えたものといってよい。

「あたかも幻のように、あたかも夢のように、あたかもガンダルヴァ城のように、生はそのようであり、住はそのようであり、滅はそのようである、と説明される」(7.34)。

「もろもろの煩惱も、もろもろの業も、もろもろの身体も、もろもろの行為主体も、もろもろの果報も、ガンダルヴァ城のありかたをしており、陽炎や夢に似ている」(17.33)。我々は、規約の世界、仮設の世界、つまり縁起の世界に住んでいる。それは、固定性の否定された、しかし知識、コトバ、分別、戯論によ

る世界である。くりかえせば、無自性とは、コトバ等の全面的否定ではなく、その固定性の否定であり、縁起とは残された規約性としての世界のあり方のことである。こういった無自性、縁起のあり方をまた「空」とよぶのである。あとはこの枠組みの中で『中論』の本文をどこまで整合的に解釈できるかである。

(3)

『中論』の内容

以上の枠組みのもとで、『中論』の内容を検討したい。扱いたいのは『中論』の各章が何を具体的に主張しているか、そしてその主張を根拠づけるべく用いられている論法である。

『中論』全27章のそれぞれの主張命題は、いくつかの例外を除けば、すべて、ことがらの否定の主張である。しかしこの否定が独特であって、それはあることがらAに対して「not A」というのではない。ここで否定されるのはAではなくて、「A」と「not A」をともに成立させるような分別自体なのである。Aあるいはnot A という区分け(Aを立てれば not A は決まるからAという区分け)を立てること自体の否定なのである。これはたとえば $1+1=3$ を否定するのに、その偽を(つまり否定を)いうのでなく、数学自体を否定するようなものである。このような場合は、否定によって数学自体がなくなってしまうから、その後では $1+1=3$ でもなければ not 「 $1+1=3$ 」でもないことになる。数学がない以上両者について真とも偽ともいえないのである。これを矛盾律の否定とするのは誤解と思うが、表面的にはそのような事態が生ずる。¹⁹⁾

この特別な否定を表すべく、『中論』はまた独特な表現の仕方をする。たとえば20.19に「そもそも、原因と結果が同一であるということも、決して成り立たない。そもそも、原因と結果とが別異であるということも、決して成り立たない」とあるが、同一であることの否定なら、そのときは別異であることになるはずだ

が、別異の方も成り立たないことをつけ加えるのは、それによって、原因、結果という区分け自体の否定を示そうとするからである。つまり「Aでない」と言っておいて、すぐに「not Aでもない」と続けるわけだが、「Aでない」では単にAの否定ととられるから、つづけて「not A」でもないことをいい、「A, not A」なる分別の否定であることを示すのである。

もう1つおさえておくべきは、『中論』の各章はそれぞれ特定の区分けの仕方、分別を否定するのだが、それらはある観点から選び出されて否定されるのではなく、単に分別というものの実例にすぎないことである。『中論』の行っているのは、特定の種類の分別を否定し、特定のものは認めるというのでなしに、否定されるのは分別自体、つまり分別そのものなのである。分別は知識、コトバのことでもあったが、否定されるのは特定の知識、コトバでなく知識、コトバを用いること自体なのである。

それではなぜ分別、知識、コトバは否定されるのか、神秘主義をとらないかぎり、知識、コトバがなくなれば、すべてのものがなくなってしまうはずである。というのはやはりここでも、否定されるのは知識、コトバ自体でなく、知識、コトバ、分別の固定性なのである。固定性としての分別は次節に示すごとくそこに矛盾を含むことによって否定される。しかしそれは固定性に由来する矛盾である。分別の全面否定でなく、固定性としての分別が否定されることによって、逆に規約性としての分別が明るみに出される。規約性としての分別は縁起のことであった。『中論』はこのようにして縁起を説くのである。

かくして『中論』において否定されるのは区分けのもつ自性性、固定性であるが、この区分け、つまり述語には、一般的には2つの種類が区別される。1つは1変項述語つまり概念に対応するものである。これが無自性とは、それらが規約として成立していること、対応する実体が存在しないことである。述語にはもう1つ、多変項述語、一般に関係とよばれるものがある

る。これらも無自性であるが、こちらの無自性をいうには、2つの可能性がある。関係は、個物あるいは概念の組（順序対）に対する区分けである。この区分けが規約である、つまり関係自体が実体として存在することはない、これが第1の言い方である。もう1つは関係を構成する項あるいは要素が無自性ならば、それらによって構成される関係も、無自性になる、このことである。『中論』の各章は「原因と結果」「主体と行為」「薪と火」などの関係を、否定すべきテーマに扱うが、その際の無自性の主張は後者の方である。

以下各章の主張内容を、その類似によっていくつかに分類して示したい。

A群 ものあるいはことがらが、原因によって生ずることはない。これはすでに述べたような意味における否定であるから、この後に「かといって生じない（滅する）こともない」と意味上は続くのである。つまり原因によって生ずるといふ分別の仕方自体の否定なのである。ここは八不でいえば不生不滅の主張にあたる。

1章 すべての存在は、他を原因として、自分自身を原因として、また原因なくして、生ずるものではない。つまり「縁から果が生ずる」という形の分別は成り立たない。

「もろもろの存在は、どこにおいても、どのようなものでも、自身から、また他者から、また両者から、また無因から、生じたものとして存在することは、決してない」(1.1)。

「以上の理由から、結果は縁から成立したものと、また非縁から成立したものとして存在することはない。結果が存在しないのであるから、縁と非縁とはどうして存在するであろうか」(1.14)。

20章 複数の縁の和合によって果が生ずるのではない。また縁と果の結合も成立しない。

「集合によりつくられた結果はない。集合によらないでつくられた結果はない。結果がないのにもろもろの縁の集合が、どうして存在するであろうか」(20.24)。

4章 特に色（物質）について、それは四大

（地水火風）という要素を原因として生ずるものでない。このことは五蘊の他のもの（受想行識つまり精神現象）についてもいえる。

「色がすでに存在している場合には、色の原因は決して成り立たない。色が存在しない場合にも、色の原因は成り立たない」(4.4)

「原因をもたない色は、どのようにしても決して成り立たない。それゆえ色に関してはどのような諸分析的思考をも考えるべきでない」(4.5)。

12章 特に苦について、自から、他から、無因によって生じたものでない。これは他の存在についてもいえる。

「苦が結果であるというのは正しくない」(12.1)。

7章 有為の存在（因縁によって作られた存在）は生じて、その状態に止まって（住）、そして滅する、という3つの特質（相）をもつとされる。しかし3相は成立しない。したがって有為もなく、無為もない。

「生と住と滅とが成立しないがゆえに、つくられたもの（有為）は存在しない。有為が成立しない場合に、どうして、無為が成立するであろうか」(7.33)。

21章 生成と壊滅は成立しない。生存が因果の発生、消滅の連続という考え方は正しくない。

「壊滅は、生成を離れても、共であるにしても、まったく存在しない。生成は、壊滅を離れても、共であるにしても、まったく存在しない」(21.1)。

「生成も壊滅も、空であるものには決して成り立たない。また、生成も壊滅も、空でないものには、決して成り立たない」(21.9)。

B群 前後という区別、その他の序列も成立しない。過去、現在、未来も存在しない。

11章 前後の区別、生と老死、原因、結果、本体と相、受と受者などの区別も成立しない。本際（以前の状態）は存在せず。

「ただ輪廻において前の究極（本際）が存在しないだけでなく、結果と原因と、所相と

相と、感受作用と感受する者と、およそどのようなものであろうと、一切の存在に前の究極は存在しない」(11.7)。

19章 過去、現在、未来さらに上下、数の順序すべて存在しない。また時間は存在しない。

「それ故現在と未来との時もまた存在しない」(19.3)。

C群 任意の行為について、行為を行う主体(作者)、その行為の対象(所作)、行為自体(作法)は存在しない。こういった区分けは勝義には不成立である。2章で代表させればこれらは八不の不去不来にあたる。

2章 去るという行為は成立しない。

「それゆえ、去ること(去)と、また去る主体(去者)と、また去られるべきところ(所去処)とは存在しないのである」(2.25)。

8章 行為主体と行為という分別の否定。

「すでに実在しているこの行為者が、すでに実在している行為をなすことはない。また、まだ実在していない行為者が、まだ実在していない行為を試みるということもない」(8.1)。

3章 見る者、見られる者、見る作用という区分けは成立しない。聞く、嗅ぐ他についても同様である。

「見るはたらきが見るのではない。見るはたらきでないものが見るのでもない」(3.5)。

「見るはたらきを欠いても、また欠いていなくても、見る主体は存在しない。見る主体が存在しないときには、それらの見られるものも、見るはたらきも、どのようにして存在するであろうか」(3.6)。

9章 見る、聞くなどについて、その主体がそれらの作用より先に存在することはない。

「およそ、見るはたらき、聞くはたらきなど、また感受作用(受)などが、或る者(主体)に所属しており、その者はこれらに先行して存在していると、そのように、或る人々(反対者)は主張する」(9.1)。

6章 貪りと貪る者の区別、両者の結合は、成立しない。

「貪りの成立することは、貪る者との結合の場合にも、非結合の場合にも、ない。貪りと同様に、すべてのものの成立することは、結合の場合にも、非結合の場合にもない」(6.10)。

D群 2つのものについて、それらが互に異るとか同一であるとかいうことは成立しない。2つのものは別体でも同体でもない。そしてさらに2つのものの結合は成立しない。八不の不一不異にあたる。

10章 火と薪が結合したところが燃えるであろうが、この火と薪が異なるものとしても、同じものとしても矛盾が生ずる。

「さらに、火は薪ではない。火は薪とは異なる別のところに有るのでもない。火は薪を所有するものではない。また火のなかに薪が有るのではない。薪のなかに火があるのではない」(10.14)。

14章 見る者、見られるもの、見ることは1つの区分けであるが、それらが結合することはない。ものが他のものから異るということは成り立たない。2つのものの結合も成り立たない。

「どのようなものにとっても、どのようなものとも別異であるということは、成り立たない」(14.4)。

「別異であるものがそれとは別異である他のものと結合するということも、正しくない。現に結合しつつあるものも、すでに結合したのものも、また結合するものも、存在しない」(14.8)。

6章 たとえば貪と貪る者の結合は成立しない。一般に結合は成立しない。したがって貪は成立しない。

「このように、貪りの成立することは、貪る者との結合の場合にも、非結合の場合にもない。貪りと同様に、すべての〈もの〉の成立することは、結合の場合にも、非結合の場合にも、ない」(6.10)。

E群 有とは自性をもって存在することである。有の変化が無である。しかし自性、有、無

ずである。なぜなら縁の中に果がなくても果が生ずるとするなら、果は縁でないものからも、何からでも生ずることになってしまう。しかるに縁の中を如何にさがしても、果あるいは果の自性はない。したがって縁から果は生じない。

「もろもろの縁において、部分的にもまた総体的にも、その結果は存在しない。もろもろの縁のなかにおいて存在していないものが、どうして、もろもろの縁から生ずるといふことがあるであろうか」(1.11)。

「しかも、もしそれ(結果)は(縁の中に)存在していないとしても、それらもろもろの縁から現れるというならば、結果はどうして非縁からもまた、現れることがないのであるか」(1.12)。

「実にもろもろの存在の自性は縁などのなかには存在しない」(1.3)。

② 縁と果というが、果であることがらが無自性(固定性として生じていない)なのだから、それに対応する縁も無自性である。

「<これらのものに縁ってそれが生ずる>といわれるとき、これらがその縁であると伝えられている。したがってそれが生じないかぎりにおいて、これらはどうして縁でないものでないのか」(1.5)。

③ もし果がすでに成立しているものだとしたら、すでに成立している果に、成立の原因(縁)をさらに考える必要はない。

「事物が無いときにも、有るときにも縁は妥当しない。なぜなら、事物が無いときは、無である何物にとっての縁なのであるか。また事物がすでに有るときは、その有るものにおいて、あらたに縁をもって、何をなすのか」(1.6)。

④ 果は縁から生ずるとしても、その縁なることがらは本来無自性なものである。

「結果は縁から成立したものであるとしても、またもろもろの縁はそれ自身から成立したものでない。結果が無自性な縁から現われているとするならば、結果はどうして縁から成立したものであろうか」(1.13)。

1章だけで他の章の論法の紹介は省略するが、1, 20, 4の各章は直接、原因結果の関係を問題にし、7, 21の各章は「生ずる」という過程を問題にしている。そしてそこでの論法は、「原因—結果」の関係や「生ずる」ことを認めるとき生ずる不合理(矛盾)を指摘することにより、その不成立を主張する背理法である。さらに、その際導かれる矛盾は同じ型のものに見える。つまり、それは、「別異」と「同一」を同時に主張するところに起る矛盾である。たとえば原因と結果の関係を考えたとき、我々はまず原因と結果を2つのものとして分けて立てる。その上で今度は2つの関係を云々することで、2つを結びつけて考える。「分けて」において「結びつける」のである。分けるというのは、2つを全く無関係な実体として(自性をもつものとして)立てることである。これを別異とよぶことにする。一方結びつけるとは、徹底して考えれば、それらを別異とみないこと、結合の一方の要素がなくなればもう一方も意味を失うようなものとして両者を扱ふことである。つまり、その意味で両者を同一と考えることである。別異も同一もここでは徹底した形で考えられねばならない。そのうえでこの別異と同一の両立は矛盾になる。これを一異の矛盾と名づけることにする。我々の分別は、自性を認めるかぎり、この別異をいわなければならない。そして関係を問題にするかぎり、同一をいわなければならないのである。故にどうしても矛盾に落ちいらざるをえない。したがってその意味での分別を捨てなければならない。一異の矛盾とそれにもとづく背理法が『中論』の論法の中心である。

たとえば①は縁の中に果がなければいけないとするが、これは同一の主張である。縁と果は究極には同じものでなければ、因果という関係は成立しない。しかし縁と果を分ける以上、そのことは成立しない。そこに矛盾がある。②は果がないのだから縁もないと言うが、こうしたことがいえるのは縁と果が関連をもつものとして同一視されるからである。同じものであれば

果に自性のないことは縁に自性のないことである。関係というのは本来そういうものだというのである。③も同じである。今度は果が成立しているのだから、同じものである縁がさらに成立する必要はない。関係は徹底すればそういったものである。にもかかわらず自性をもった原因と結果を区別して立てればそのような関係は成立しなくなる。

一異の矛盾を避けるにはどうしたらよいのか。1つのやり方は一か異かどちらかを消してしまうことである。まず同一の方を消して別異のみ立てれば、ここでは関係は本質的には成立しない。あるのは互に別異なるものいくつかだけになる。唯名論とはこういう立場であろう。個物のみが存在し、基本的なところはそれで終りである。しかし個物には自性があるからこれは仏教ではとらない立場である。反対に別異を消して同一のみ立てることもできる。しかし最初から同一のみで、別異つまり区別がなかったら、知識は何も成立しない。したがって存在もただのっぺらぼうにあるだけになる。それでは別異のもつ固定性を消して規約としての別異だけ残したらどうだろうか。規約としての別異はいわば関係(同一)と両立するような別異である。規約であるからつまり徹底してあくまで別異を主張するわけではない。むしろ、区別を仮設し、関係を成立させるところの別異である。とすれば、一異の矛盾は固定性の世界に起こることで、規約性の世界(縁起の世界)には起らない。『中論』は世界は一異の矛盾を含むものである、つまり世界の矛盾性を述べたのではなく、一異の矛盾の起らないような世界、つまり規約の世界を示したのである。

B群は順序、序列の不成立をいう。まず11章は前後の序列の不成立をいう。

⑤ 始めもなく終りもないものには中もない。そのような場合には前も後も同時に成立しえない(11.1, 11.2)。

⑥ 生と老死を考えたとき、生が前、老死が後なら、こうして区別されて考えられた生は老死を伴わないものになる。しかしそれでは不死

なる人が存在するという不合理に落ちいる。また老死が前で生が後とするなら老死は無因のものになる。生と老死が同時とすれば生じつつあるものが死ぬことになり、生も老死も無因のものになる。故に生と老死という順序は成立しない(11.2~11.5)。

19章は時間が存在しないことをいう。

⑦ まず現在、未来は過去に相待して存在するわけだが、そうだとすると現在、未来は過去時の中になければならない。しかしそのようなことはない。それ故現在、未来の時は成立しない。同じことは過去を現在、未来にいれかえてもいえる。また、上中下、数の順序についてもいえる。

このようにして矛盾が生じたから前、後の順も時間順序も勝義には不成立だというのであるが、ここでも一異の矛盾がきいている。生と老死は1つの関係でその意味で究極的には同一なものだが、前後として分けてしまえば別異になってしまうわけである。⑦は①と同じである。⑧の始めもなく終りもないとは区別が全くないことである。そこに前後の区別はありえない。通常我々は生は老死に至ると関係づけながら、一方では生と老死を固定的に分けている。この両方を徹底させれば矛盾に落ちいるはずである。そこを『中論』は指摘する。

C群は行為主体、行為対象、行為自体の区別の勝義には成立しないことをいう。2章がこの代表的なもので、そこでは去るという行為が分析される。そこにおける論法をいくつかあげてみる。

⑧ 去るという行為があるとすれば、それはすでに去った者、まだ去らない者、現に去りつつある者のどれかに所属する行為のわけだが、すでに去った者が去っていること、未だ去らない者が去っていることはありえない。そしてすでに去った者及び未だ去らない者の他に現に去りつつある者は存在しない(2.1)。

⑨ それでも「去りつつある者が去る」というならば、この去りつつある者ということの中にその者を規定するものとして去るがあり、一

果に自性のないことは縁に自性のないことである。関係というのは本来そういうものなのである。③も同じである。今度は果が成立しているのだから、同じものである縁がさらに成立する必要はない。関係は徹底すればそういったものである。にもかかわらず自性をもった原因と結果を区別して立てればそのような関係は成立しなくなる。

一異の矛盾を避けるにはどうしたらよいか。1つのやり方は一か異かどちらかを消してしまうことである。まず同一の方を消して別異のみ立てれば、ここでは関係は本質的には成立しない。あるのは互に別異なるものいくつかだけになる。唯名論とはこういう立場であろう。個物のみが存在し、基本的なところはそれで終りである。しかし個物には自性性があるからこれは仏教ではとらない立場である。反対に別異を消して同一のみ立てることもできる。しかし最初から同一のみで、別異つまり区分けがなかったら、知識は何も成立しない。したがって存在もただのっぺらぼうにあるだけになる。それでは別異のもつ固定性を消して規約としての別異だけ残したらどうだろうか。規約としての別異はいわば関係(同一)と両立するような別異である。規約であるからつまり徹底してあくまで別異を主張するわけではない。むしろ、区分けを仮設し、関係を成立させるところの別異である。とすれば、一異の矛盾は固定性の世界に起こることで、規約性の世界(縁起の世界)には起らない。『中論』は世界は一異の矛盾を含むものである、つまり世界の矛盾性を述べたのではなく、一異の矛盾の起らないような世界、つまり規約の世界を示したのである。

B群は順序、序列の不成立をいう。まず11章は前後の序列の不成立をいう。

⑤ 始めもなく終りもないものには中もない。そのような場合には前も後も同時に成立しえない(11.1, 11.2)。

⑥ 生と老死を考えたとき、生が前、老死が後なら、こうして区別されて考えられた生は老死を伴わないものになる。しかしそれでは不死

なる人が存在するという不合理に落ちいる。また老死が前で生が後とするなら老死は無因のものになる。生と老死が同時にすれば生じつつあるものが死ぬことになり、生も老死も無因のものになる。故に生と老死という順序は成立しない(11.2~11.5)。

19章は時間が存在しないことをいう。

⑦ まず現在、未来は過去に相待して存在するわけだが、そうだとすると現在、未来は過去時の中になければならない。しかしそのようなことはない。それ故に現在、未来の時は成立しない。同じことは過去を現在、未来にいれかえてもいえる。また、上中下、数の順序についてもいえる。

このようにして矛盾が生じたから前、後の順も時間順序も勝義には不成立だというのであるが、ここでも一異の矛盾がきいている。生と老死は1つの関係でその意味で究極的には同一なものだが、前後として分けてしまえば別異になってしまうわけである。⑦は①と同じである。⑤の始めもなく終りもないとは区別が全くないことである。そこに前後の区別はありえない。通常我々は生は老死に至ると関係づけながら、一方では生と老死を固定的に分けている。この両方を徹底させれば矛盾に落ちいるはずである。そこを『中論』は指摘する。

C群は行為主体、行為対象、行為自体の区別の勝義には成立しないことをいう。2章がこの代表的なもので、そこでは去るという行為が分析される。そこにおける論法をいくつかあげてみる。

⑧ 去るという行為があるとすれば、それはすでに去った者、まだ去らない者、現に去りつつある者のどれかに所属する行為のわけだが、すでに去った者が去っていること、未だ去らない者が去っていることはありえない。そしてすでに去った者及び未だ去らない者の他に現に去りつつある者は存在しない(2.1)。

⑨ それでも「去りつつある者が去る」というならば、この去りつつある者ということの中にその者を規定するものとして去るがあり、一

方その者が去るのだから、こちらにはまた別な去るがあることになる。去るの2重性である。これは不合理である。また別の面からいえば、この場合去りつつある者は去ること以前に存在するから、そこにおいては去ることなしに去ることが成立することになる。これも不合理である。

「現に去りつつある者に、実に、どうして去るはたらきが成り立ち得るであろうか。現に去りつつあるものに二つの去るはたらきは、成り立たないからである」(2.3)。

「現に去りつつあるものに去るはたらきがあるというならば、その人には去ることを離れても、現に去りつつあるものがあるという誤りが付随する。なぜならば現に去りつつあるものが去るというからである」(2.4)。

⑩ 次に去るという行為を去る主体に属するものとして立てるやり方があるが、これも不成立である。⑨と同じく、「去る者が去る」には去る者を成立させる去ると、去る者が去るの去るの2つの去るがあることになる。また去る作用なくして去る主体がすでに成立しているという不合理におちいる。

「去る主体は去ると主張するならば、その人には、去るはたらきが無くても、去る主体があるという誤りが付随することになる。去る主体に去るはたらきがあると主張しているからである」(2.10)。

「さらにまた、もしも去る主体が去るというならば、二つの去るはたらきという誤りが付随することになる。すなわちそれにもとづいて去る主体といわれるものと、去る主体でありつつそれが去るというそれである」(2.11)。

⑪ 去るという行為が去る主体と同じとすれば、主体と行為が同一であるという誤りにおちいる。別とすれば去る主体なしに去ることが、去ることなく去る主体が可能になる。同じとしても異るとしても成立しないこの両者は成立しない(2.18~2.21)。

2章ではこの他に、去るという行為に始まり

がみいだせないこと、止っていることが成立しないから去るも成立しないことをいうが、中心になる論理は、去るの二重性である。「AがBする」というとき、AとBは分けて考えられているから、この点からは別異の立場である。しかしこれはAとBの関連をいうから、同一の立場からはAとBは究極的には同一、少なくとも分離できない。その意味でAを、Bに関連して成立する点からB'と表わしてもよい。この同一の立場からするB'に別異の立場から「Bする」をつけ加えると「B'がBする」となり、B'のBとBするのBと2つのBが成立することになる。同一と別異を両立させたためである。これが⑨⑩の前半である。一方別異の立場からは、AとBは無関係な別物である。その立場からはBから独立にAが成立しうる。Bつまり去るなくしてA(去る主体)がありうる。しかしこのAは同一の立場からは去るに無関係には考えられないところの去る主体である。これが⑨⑩の後半の論理である。⑪は同一とすると別異(ここでは去る主体と去るの別)はでてこず、別異とすると同一(去ると去る主体の結びつき)はでてこないことをいう。これも一異の矛盾である。

D群は2つのものの同一、別異、結合を分析する。10章の火と薪の議論が代表的なものである。

⑫ 薪と火が同じものなら作者と作業が一致する誤りが生ずる。

⑬ 両者が別であるとする、薪なしに火があることになり、火は常に燃えており、因によって生じたものでないことになる。常に燃えているから火をつけること(発起)が不要でしたがつて燃えるという作用のないものになる。常燃の過失である。

「もしもくおよそ薪はすなわち火である>というならば、行為主体と行為とは同一である、ということになるであろう。またもしもくおよそ火は薪とは異って別である>というならば、火は薪を離れても、存在することになるろう」(10.1)。

「火と薪が別とすると火はつねに燃えてい

るものとなるであろうし、また燃える原因を持たないものとなるであろう。あらためて燃え始めることは、無意味になってしまうだろう。そのようであるならば、また火は作用を持たないものである、ということになるであろう」(10.2)。

「他のものに依存することがないから、火は燃える原因を持たないものとなるであろう。つねに燃えているものであり、あらためて燃え始めることは無意味になってしまう、という誤りが付随する」(10.3)。

⑭ 火が薪と異るとき火は薪に達することはできない。したがって火が薪を焼くといういい方はできない。焼くことがないから消えることもなく、したがって火は常に火でありつづける。

「火が薪とは異なる別のものであるなら、火は薪に到達しないことになるであろう。まだ到達しないものは、燃えることはないであろう。さらにまた燃えないならば、消えることはないであろう。また消えないものは、それ自身の特相を持って存続するであろう」(10.5)。

⑮ 火と薪が別体なら、別々の無関係のものだから、逆に火は思いのままに薪に至ることができる。

「もしも火と薪が相互に離れた別のものであるとするならば、火は薪とは異なる別のものであって、しかも火は望みのままに、薪に到達することになるであろう」(10.7)。

⑯ 両者が相待して成立するというなら、どちらが先に成立するのだろうか。もし薪が先で火があるとするなら、すでに成立している火が、そこにおいて再び成立することになり、別の面からいえば薪は火なくしてすでに成立していることにもなる。

「もしも薪に依存して火が有るのであるならば、薪はすでに成立している火をさらに成立させることになるだろう。このようであるならば、火を持たない薪もまた存在することになるであろう」(10.9)。

⑰ 相待関係には次のディレンマが生ずる。

「依存して成立するような、そのような存在はそれがまだ成立していないときには、どうして依存することがあろうか。しかるに、もしもすでに成立しているものが他に依存するとすれば、あらためて他に依存するということは正しくない」(10.11)。

14章は見る主体、見られる対象、見る作用を例に、結合のおこりえないことを言う。

⑱ 乳と水の如く2つのものが全く異ったものであるなら結合するということがいえる。しかしいかなるものも他のものと異なることはありえない。なぜなら、異なるものAはBによって異なるものになるのであって、Bがなければ異ったものでありえない。その意味でAは異ったものとはいえない。

「別異であるもの(A)は、それとは別異である他のもの(B)に縁って、別異の他のものとしてあるのであり、別異であるもの(A)は、それとは別異である他のもの(B)を離れては別異のものでなくなってしまう。しかも、およそ或るもの(A)が、別の或るもの(B)に縁っている場合には、これ(B)がそれ(A)から別異であることは成り立たない」(14.5)。

6章後半も別体と結合について述べる。

⑲ 2つのもの(ここでは貪と貪者)が一体ならさらに合することはありえない。また別体であるなら、別体なのだから合することはない。

⑳ また、別体なるとき合一があるとするなら、貪と貪者が結合している場合、さらにこの2つの別体は如何にして成立するのか。もしこの2つが別々ならば何のために結合を考えるのか。ここに循環論がある。

「もし別異であるときに結合があるとするならば、貪りと貪る者は互いに別異のものであるということが、どうして成立するのであろうか、なぜならそれら両者はすでに結合しているからである」(6.6)。

「あるいはまた、もしも貪りと貪る者とが互いに別異のものとして、すでに成立してい

るとするならば、それら両者の結合を他方で何のために汝は想定するのか」(6.7)。

「互いに別異であるということは成立しないといって、汝はこのような両者の結合を求めている。ところが、結合を成立させるために、汝はさらに両者が別異であることを主張しているのである」(6.8)。

D群には一異の矛盾が端的に現われている。火と薪のある種の関連が燃えることである。これは燃えるというコトバの約束によってそうである。通常そのように使っている。これは同一の立場である。一方火と薪を別異の立場で分けて考えた以上、そこから同一は決してでない。分けた立場では火は常燃であり、火が薪に決して達しないことも、逆に火が薪に自由に到ることも共に可能になる。両者無関係の別体だからである。同一と別異は両立しない。⑩は⑪と類似である。同一の立場からは薪はその中に火を含むものである。それがさらに燃える(火)といわれるなら2つの火が成立することになる。一方「薪が燃える(火)」とき始めて火ができたのなら、先に成立しているこの薪は火と全く無関係なものになる。しかし燃えるものを我々は薪とよぶのである。

⑩⑪は結合つまり同一と別異は本来的に非両立なものであるにもかかわらず、両立させてしまっているところからくる非をいう。

E群は自性性の批判である。これについてはすでに扱ったから、ここでは変化は自性と両立しない点のみとりあげる。13章と15章の内容である。

⑫ AがBに変化する場合、A、Bがそれぞれ自性をもった異ったものなら、AにもBにも変化はありえない。たとえば青年と老人をはっきり区別してしまえば、青年は老いることなく、老人はさらに老いることがない。

「なぜならば青年は老いることがないから。また、老人は老いることがないからである」(13.5)。

⑬ もしもものそのものに変化の性質があるなら、つまり変化がそれ自体によって起るな

ら、乳がそのまま酪(チーズ)であること、あるいは乳以外の任意のもの(たとえば水)がそのまま酪であることが可能になる。

「もしもそのものに変異することがあるならば、乳はそのまま酪であることになるであろう。また乳と異っている何ものかについて、それは酪であるということが、存在することになるであろう」(13.6)。

変化とはAがBになること、つまりAとBが一致することである。Aが自性をもつことはつまりAとBが徹底して区別されることである。変化つまり同一と、区別つまり別異とは矛盾することになる。

F群は、輪廻、繫縛、煩惱、さらに解脱、涅槃が無自性であることをいう。仏教の立場からは重要なところであるが、ここでは省略する。

G群はメタ理論的項目である。無自性、縁起、空、分別、戲論、仮設、世俗諦、勝義諦などがそれである。その中いくつかはすでに扱ってしまった。残った若干をあげる。

「生死の世界にはニルヴァーナと、どのような区別も存在しない。ニルヴァーナには生死の世界とどのような区別も存在しない」(25.19)。

「ニルヴァーナの究極であるものは、生死の世界の究極でもある。両者にはきわめて微細などのような間隙も、存在しない」(25.20)。

「汝が、縁起と空性を破壊するならば、汝はまた、世間における一切の言語習慣を破壊することになる」(24.36)。

これらは世俗諦と勝義諦の一致を述べているとみてよい。生死の世界、言語習慣は世俗である。しかしそれが空性、ニルヴァーナという勝義に一致する。世俗諦は縁起の世界に区分けのあることをいう。勝義諦はそれが固定性でなく規約であることをいう。世俗諦、勝義諦は同じものを別の面から見たものであり、しかも互に他によらずには説明できないものである。

縁起の世界をまた空とよぶ。そこは固定性としての分別が成立しない世界である。その意味でいかなる分別もない。

「ニルヴァーナとは一切の得ることが寂滅し、戲論が寂滅して、吉祥なるものである。ブッダによって、どのような法（教え）も、どのような処でも、だれに対しても、説かれたことはない」（25.24）。

「一切のものは空なのであるから、何が無限であろうか、何が有限であろうか、何が無限であり且つ有限であろうか、何が無限でもなく有限でもないのであろうか」（25.22）。

しかし空の世界は一方、規約性としての分別の世界でもある。すべては規約であり、規約としての分別は成立しているのである。

「およそ、空であることが妥当するものには、一切が妥当する。およそ、空であることが妥当しないものには、一切が妥当しない」（24.14）。

「無常であるものにおいて常であるとする、このような執着がもし顛倒であるならば、空においては無常であるという執着もどうして顛倒でないのか」（23.14）。

以上『中論』の論理を、知識、コトバに固定性と規約性を区別することをテコにみてきた。この2つのコトバの意味をもっとはつきりさせなければならないが、これらは、大きくいえば、世界を実在性のもとにとらえるか、整合性のもとにとらえるか（実在性を落せば残された真理基準は広い意味での整合性しかないから）という、未解決な重要問題の系譜に属するものである。空観は後者にくみするものと考えるが、このつながりに、空観のさらに検討されねばならない、今日的意義があるように思える。

（昭和60年4月20日）

注

- 1) 次の和訳を参照した。
中村元訳、中村元『ナーガールジュナ』講談社、昭和55年、pp. 226-323。
三枝充憲訳、三枝充憲『中論』第三文明社、昭和59年。

平川彰抄訳、中村元編『大乘仏典』筑摩書房、昭和49年、pp. 359-376。

漢訳は青目釈羅什訳『中論』大正蔵経第30巻、書き下し文三枝、前掲書を参照した。

- 2) 注釈としては次を参照した。

月称釈『プラサンナパダー』の和訳として、1章から11章まで山口益訳『月称造中論釈』

(一)、(二)弘文堂、昭和24年。12章から17章まで（未定稿）荻原雲来訳『荻原雲来文集』昭和13年。15章のみ長尾雅人訳『世界の名著2大乘仏典』中央公論社、昭和42年。

清弁『般若灯論』の18章のみの和訳として、梶山雄一訳『世界の名著2大乘仏典』中央公論社、昭和42年。

青目釈『中論』書き下し文三枝、前掲書。

- 3) 『中論頌』本文の引用は、統一の意味から三枝訳を用いた。小論の文脈の関係から若干文字をいれかえたところがある。

- 4) 8.12は『中論』第8章(品)の第12偈の略とする。

以下同じ。

- 5) 参考文献(1)、p. 92。

- 6) 参考文献(3)、p. 147。

- 7) 参考文献(2)、p. 74。

- 8) 先の3者の説明がまちがっているというのではない。同じことをいうにしても、別な道をさぐるうというのがこの小論の意図である。

- 9) 長尾雅人訳、前掲書、p. 273。

- 10) 参考文献(2)。

- 11) 三枝前掲書。

- 12) 参考文献(3)。

- 13) これらの点については拙稿「論理、矛盾、弁証法」（『国際商科大学論叢—商学部編』31号）を参照。なおこの拙稿の続きとして、この小論を読んでいただければ幸いである。

- 14) vyavahāra, 俗, 言説, 参考文献(1)、p. 152 参照。

- 15) 清弁における定立的否定、非定立的否定はこれに関連するよう思える。江島恵教『中観思想の展開』春秋社、昭和55年、p. 113 以下、あるいは同「自立論証派—パーヴェヴィヴェーカの空思想表現」参考文献(7)所載参照。

- 16) 代表的論証を以下通し番号であげる。

参考文献（空観についての一般論を含むもの）

- (1) 安井広済『中観思想の研究』法蔵館，昭和36年。
- (2) 梶山雄一・上山春平『空の論理〈中観〉』（仏教の思想3）角川書店，昭和44年。
- (3) 中村元『ナーガールジュナ』（人類の知的遺産13）講談社，昭和55年。
- (4) 山口益『般若思想史』法蔵館，昭和26年。
- (5) 上田義文『大乘仏教思想の根本構造』百華苑，昭和32年。
- (6) 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店，昭和53年。
- (7) 平川他編『講座・大乘仏教7—中観思想』春秋社，昭和57年。
- (8) 矢島羊吉『空の哲学』日本放送出版協会，昭和58年。
- (9) 雑誌『理想 No. 610—特集空の思想』理想社，昭和59年3月号。
- (10) 梶山雄一「空の世界」上山・梶山編『仏教の思想』中公新書，昭和49年，所載。
- (11) 梶山雄一「中論における無我の論理」中村元編『自我と無我』平楽寺書店，昭和38年，所載。
- (12) 仏教思想研究会編『空』（上），（下）平楽寺書店，昭和56年。