

東洋の思想と宗教 第39号 令和4年(2022)3月 抜刷

# 龍樹における存在と言語—羅什の視點から—

桂 紹 隆

## 龍樹における存在と言語—羅什の視点から—

桂 紹 隆

### 0. 問題意識「龍樹によると、(諸) 佛は法を説いたのか、説かなかったのか？」

近年の我が国における中観佛教研究の最大の成果は、丹治昭義先生（1932-）が2019年に大藏出版「新國譯大藏經」シリーズの「中観部1・2」として公刊された『中論（上）（下）』でありましょう。鳩摩羅什（4-5世紀）譯『中論』全體の頭注がついた書き下しに、詳細な「補注」が付され、そこには『根本中頌』（丹治先生は『中の頌』と呼ばれます）に對する、チベット語譯でのみ残されている『無畏注』の全譯が含まれています。これは『中論』が『無畏注』の翻譯と言つていいほど深く関わっているのではないかという丹治先生の假説を検證するためであります。

さらに「解題」として、上卷では、龍樹（2世紀頃）の『根本中頌』を第26章と第27章からなる初期と第1章から第25章までの後期に分けて、その詳細な内容分析をされ、下卷では、羅什、佛護（5-6世紀）、清辨（5-6世紀）、月稱（7世紀）の『根本中頌』理解とその特徴を的確に論じられています。下卷「解説」は、次のような極めて強烈な言葉で締めくくられています。

「惟うに龍樹は佛護等のインドのすべての後繼者によって、初めて一切法の實有・自性を否定した空・中道思想の第一人者として佛のように讃仰されたが、自性の否定は彼の思想の表層にすぎず、彼の思想の眞意である眞實在が沈黙と教説、説と不説が同時同事であることは取り上げられることはなかった。換言すれば、後繼者の誰一人として彼の思想の實相を理解する者はいなかった。そういう意味では龍樹は悲劇的な思想家であった。」

(『中論下』 p.562)

丹治先生がここで羅什の名前をあげられないことは、羅什の「諸法實相論」を積極的に評價しておられるのでしょうか。「自性の否定が龍樹の思想の表層にすぎない」という理解には簡単に與することはできませんが、龍樹の「自性の否定」の先に、思惟分別や言語表現を超えた何らかの「實在」(おそらく「實在」という名前すらつけるべきではないのでしょうか)を龍樹は認めていたのではないかと私自身も理解しています。

本講演では、そのような前提に立って、「龍樹における存在と言語」の問題を、羅什譯の『中論』を主たる資料として、つまり、羅什の視點から、考えてみたいと思っています。これは早稻田大學の東洋哲學會のメンバーは漢文資料を使われる方が多數だと思うからです。その點ご理解賜りますようお願い申し上げます。

## 1. 『根本中頌』 歸敬偈、第 27 章第 30 偈、第 25 章第 24 偈

私がこの問題に関心を持ったきっかけは、『根本中頌』の冒頭の歸敬偈と末尾の歸敬偈に於いて、龍樹は、ブッダは「緣起／因緣」あるいは「正法／法」(これは「緣起」のことですが)を説いたと明言するにもかかわらず、丹治先生が言う所の後期『根本中頌』の末尾の偈(第 25 章第 24 偈)では、ブッダは如何なる法も説くことはなかったと言うのに、ある種の「矛盾」を感じたからであります。とりあえず、この三偈を引用しておきます。

不生にして亦た不滅 不常にして亦た不斷  
不一にして亦た不異 不來にして亦た不出なる  
能く是の因緣を説き 善く諸の戲論を滅したまう  
我れ稽首して佛に禮す 諸説中の第一なりと(歸敬偈)<sup>1</sup>

1 丹治『中論上』 p.35

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。  
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸説中第一。

瞿曇大聖主は 憐愍して是の法を説き

悉く一切の見を斷ぜり 我れ今稽首して禮す（第27章第30偈）<sup>2</sup>

諸法は不可得にして 一切の戲論を滅す

人も無く亦た處も無く 佛も亦た所説無し（第25章第24偈）<sup>3</sup>

『根本中頌』の冒頭と末尾の歸敬偈は、ガウタマ・ブツダが「緣起」という「法」を説いた、と明言しているのに對して、第25章第24偈の羅什譯は「佛も亦た所説無し」と言います。ここに「法」という語は言及されませんが、梵語原典から偈の後半を譯すと、「ブツダは、何處においても、誰に對しても、いかなる法も説かれたことはないのである」とありますから、「佛も亦た所説（の法）無し」と理解することができるでしょう。<sup>4</sup>『根本中頌』が第1章で「四緣」を否定し、第3章・第4章・第5章でそれぞれ「十二處」「五蘊」「六界」を否定することは、「ブツダはいかなる法も説かれなかった」という第25章第24偈の見解と一致します。

2 瞿曇大聖主，憐愍説是法，悉斷一切見，我今稽首禮。

青目注：一切の見とは、略説すれば則ち五見、廣説すれば則ち六十二見なり。是の諸見を斷ぜんが爲の故に、法を説く。大聖主瞿曇は是れ無量無邊なる不可思議の智慧者なり。是の故に、我れは稽首して禮す。（『中論下』p.176）

3 諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所説。

青目注：是くの如き等の六十二の邪見は、畢竟空の中に於いて皆不可得なり。諸の有所得は皆息み、戲論は皆滅す。戲論の滅するが故に、諸法實相に通達して、安穩道を得。因緣品より來（このかた）、諸法を分別し推求するに、有も亦た無く、無も亦た無く、有無も亦た無く、非有非無も亦た無し。是れを諸法實相と名づけ、亦た如、法性、實際、涅槃と名づく。是の故に、如來は、人の爲に涅槃の定相を説く時も無く、處も無し。是の故に「諸の有所得は皆息み、戲論は皆滅す」と説く。（『中論下』pp.152-153）

4 グライラマ1世（14-15世紀）の解釋は、「涅槃が自性として無なら、涅槃を得るために法を説くことは無意味になる」と言うなら、ブツダは、いかなる處でも、いかなる人にも、自性として有なる法を何も説かなかった。というのも、かのブツダは、相を把握する一切の認識が寂滅し、戲論が寂滅している涅槃に住しているからである。」ツルティム・ケサン、三木治子譯『根本中論「般若」の語義釋論・寶鬘』山喜房佛書林2019, p.337。「自性として有なる法」と限定しているのは、「自性として無、すなわち自性空なる法」は説いたと理解できる。

## 2. 『根本中頌』 第 24 章

一方、『根本中頌』第 25 章に先行する第 24 章の冒頭（第 1 偈から第 6 偈）では、「もし一切が空であれば、生もなく、滅もない。そうすると、苦集滅道からなる四聖諦もない。四聖諦がなければ、見苦・斷集・證滅・修道もない。その結果、四道果がないから、四向・四果からなる八賢聖もない。したがって、僧寶もない。四聖諦がないから、法寶もない。そうすると、佛寶もないから、佛・法・僧からなる三寶がないことになってしまう。空の教えは、因果や罪福の業、そして一切の世俗の法（營み）を否定する」という對論者の空性批判が提示されます。<sup>5</sup>

これに對して龍樹は、第 7 偈で、對論者は、「空」と「空の因緣（=目的）」と「空の義（=意味）」を理解していないと答えます。<sup>6</sup> この三項目について、羅什は一切説明しませんが、清辨や月稱は説明を加えます。特に「空の義」に關してそれぞれ異なる解釋を提示していることは、丹治先生の『中論 下』pp.126-127 の頭注七に詳しく論じられていますので、そちらを参照してください。

この後、龍樹は、第 8 偈で、諸佛は世俗諦と第一義諦（=勝義諦）によって「法を説く」と明言します。この二諦論については、後で詳しく論じることになります。龍樹は、引き続き第 11 偈<sup>7</sup> から第 12 偈で、空の法は甚深微妙であ

---

5 若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。

以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。

以是事無故，則無四道果，無有四果故，得向者亦無。

若無八賢聖，則無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。

以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。

6 汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。

7 正しく空を觀ずること能わざれば 鈍根は則ち自ら害す

善からざる呪術 善く捉えられざる毒蛇の如し（觀四諦品 24.11）

若し人が鈍根にして善く空法を解せずば、空に於いて失有りて而も邪見を生ず。利の爲めに毒蛇を捉うること能わずして、反つて爲に害せらるるが如し。又た呪術にて所作有らんと欲するも、善く成ずること能わずば、則ち還つて自ら害するが如し。鈍根が空法を觀ずるも亦た是くの如し。（『中論 下』p.130）なお五島清隆氏の私信によると「悪く捉えられた蛇」の比喩は、Majjhima-nikāya 22「蛇喩經」に出る。

り、鈍根の者は誤解して身を滅ぼしてしまうから、ブッダはそれを説こうとしなかったのだと言います。<sup>8</sup> いわゆる「ブッダの沈黙」であります。しかし、空の教えは誤解される恐れがあるからブッダは説かなかった、ということは、ブッダが教えをまったく説かなかったということにはなりません。実際、第13偈では、第24章冒頭の對論者の空性批判が空の教えには当たらないことを述べ、<sup>9</sup> 第14偈では、空においてこそ一切が成立すると言います。

空義有るを以っての故に 一切法は成ずることを得

若し空義無くば 一切は則ち成ぜず（第24章第14偈）<sup>10</sup>

青目注に言う「世間の法」とは、先に對論者によって言及された「因果」「業報」「世間の營み」であり、「出世間の法」とは、同じく「四聖諦」から「三寶」までの佛教の基本的教えであります。<sup>11</sup> 龍樹は、明言しませんが、これらの法をブッダや諸佛が説くことを彼は否定しないでありましょう。

### 3. 『根本中頌』第18章 「諸法實相」

以上のように、ブッダが「緣起」（これは、おそらく、無明から始まり老病死で終わる十二支緣起のことですが）を中心として、四聖諦、四向・四輩、三寶などの佛教の基本的な教義を説いたことを龍樹は認める一方、ブッダはいかなる法も説かなかった、と結論づけるのは、一見するところ矛盾しているようであ

---

Cf. 大聖が空の法を説けるは 諸の見を離れんが爲めの故なり

若し復た空有りと見ば 諸佛の化せざる所なり（觀行品 13.9）

大聖は六十二の諸見、及び無明、愛等の煩惱を破せんが爲めの故に、空を説く。若し人が空に於いて復た見を生ぜば、是の人は化す可からず。（『中論上』 p.157）

8 不能正觀空，鈍根則自害，如不善呪術，不善捉毒蛇。

世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。

9 汝謂我著空，而爲我生過，汝今所說過，於空則無有。

10 以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。

青目注：空義有るを以っての故に、一切の世間と出世間との法は皆悉く成就す。若し空義無くば、則ち皆成就せず。（『中論下』 pp.131-132）

11 第24章第20-39偈では、同章冒頭の對論者の批判に直接答えて、一切が空でなければ、出世間の法も世間の法も成立しないことが詳述される。

り、少なくとも一種の「パラドックス」を提示していると言えます。このパラドックスは、世俗諦と勝義諦という二諦論によって解決されるのでありますが、その前に、龍樹が諸佛の教説について熱く語る『根本中頌』第18章（おそらく、『根本中頌』の中でももっとも重要な章であります）の數偈を引用することにします。

諸佛は或いは我を説き 或いは無我を説く

諸法實相の中には 我無く非我無し<sup>12</sup>（第18章第6偈）

諸法實相は 心行と言語とを斷じ

無生にして亦た無滅 寂滅なること涅槃の如し（第7偈）

一切は實なり非實なり 亦實亦非實なり

非實非非實なり 是れを諸佛の法と名づく（第8偈）

自ら知りて他に随わず 寂滅にして戲論無く

異無く分別無き 是れを則ち實相と名づく（第9偈）

若し法が縁より生ぜば 因に即せず異ならず

是の故に實相と名づく 不斷にして亦た不常なり（第10偈）

不一にして亦た不異 不常にして亦た不斷

是れを諸の世尊の 教化の甘露味と名づく（第11偈）<sup>13</sup>

ここで「諸法實相」或いは「實相」という語が四度登場することに注目する必要があります。第6偈の「諸法實相」に相當する表現は、梵語テキストにはありません。青目注では「眞實の中に於いては」と言い換えられています。

12 青目注引用では「諸佛は有我を説き、亦た無我を説く。若し眞實の中に於いては我と非我とを説かず」とある。（『中論下』p.64）

13 丹治『中論下』pp.57-58。

諸佛或説我，或説於無我，諸法實相中，無我無非我。  
諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。  
一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。  
自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。  
若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。  
不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。

第10偈の「實相」に相當する表現も、梵語テキストにはありません。

第7偈の「諸法實相」に相當するのは、通常「法性」と漢譯される dharmatā であります。「諸法實相」は、羅什の造語だとされますが、「諸存在の眞實の姿」という意味だとすると、dharmatā（法性）の譯語として適切だと思います。

第9偈の「實相」に相當するのは、「眞實／實在の特徴」とでも譯される tattvasya lakṣaṇam であり、「實相」という漢譯はその直譯と言えるでしょう。『根本中頌』において「眞實」という意味での tattva はあと3回現れますが、そのうち二度（第15章第6偈<sup>14</sup>、第24章第9偈<sup>15</sup>）いずれも「佛法」（佛の教え、buddha-sāsana）における「眞實義」と羅什は翻譯しています。残りの一度（第26章第8偈＝梵文第10偈）では羅什は tattva を譯していません。<sup>16</sup>

それでは、「諸法實相」を龍樹自身はどのように提示しているのか、羅什譯を通して見てみましょう。第7偈では、諸法實相は、「心の働きも言葉も斷じる」つまり、認識されることもなく、言語的に表現されることもない、と言われます。さらに、「涅槃のように、不生・不滅であり、寂滅している」と言われます。これは『根本中頌』冒頭の歸敬偈の「不生・不滅にして、戲論寂滅した因縁＝緣起」を容易に想起させますから、「諸法實相」＝「法性」＝「緣起」という等式が想定されるであります。

次に、第9偈では、（諸法）實相は、「自ら知って、他者に随わない」つまり、「自内證」されるべきものであり、「寂滅して、戲論が無く」つまり、戲論寂滅し、「異＝多様でなく、分別されない」と言われます。

これらをまとめると、諸法の實相は、戲論＝多元性（多様性）<sup>17</sup>を超越して

14 若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法眞實義。

15 若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義。

16 是謂爲生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不爲。

17 「戲論」（prapañca）とは何かについては、多くの研究があるが、シュミットハウゼン教授（1939-）によると、プラパンチャには、主観的な心的活動と客観的な産物（＝多様な顯現を伴う世界）という二義性があるという。龍樹に關して、筆者は、梶山雄一教授（1925-2004）の「言語的多元性」という理解に、現代のチョムスキー派言語學者であるスティーブン・ピンカー（1954-）の「言語本能」という考えを加えて、「私たちが心の中に潜在的に持つ言語的多元性」と理解している。



いて、それ故、認識され、分別され、言語的に表現されることはなく、ただ自内證されるべきものであり、涅槃のように不生・不滅のものだということになります。龍樹によると、これが諸法の「眞實／實在の特徴」であります。ここで、「眞實」（羅什譯では「實」）の原語である tattva には、「眞實在」（reality）という意味が想定され得ます。おそらくこの點を捉えて、丹治先生は、龍樹の「思想の眞意である眞實在」と言われたのであろうと想像致します。そして、私もまた、この第 18 章第 9 偈によって、龍樹は「諸法無自性・空」という否定の先に、何らかの「實在」を認めていた、と考えるものであります。そして、それは戲論寂滅しているが故に、言語表現することはできません。その意味で、龍樹は「ブツダはいかなる法も説かれることはなかった」と第 25 章第 24 偈で述べたのだと思います。諸法の實相、眞實在は言葉の對象とはならないから、ブツダは沈黙を守るしかなかったのであります。

それにもかかわらず、龍樹は、第 18 章でブツダの教説について述べています。則ち、第 6 偈では、ブツダは「我は存在する」とも「我は存在しない」とも説いたが、本當のところは、我も存在せず、我でないものも存在しないのだ、と言います。また第 8 偈では、ブツダは「一切は眞實である」「一切は眞實ではない」「一切は眞實でもあり、非眞實でもある」「一切は眞實でもなく、非眞實でもない」と説かれた、と四句分別でブツダの教説を提示しています。さらに、第 11 偈では、「不一、不異、不常、不斷」が諸佛の教説の「甘露味」（最高のエッセンス）であると言います。ここでもまた『根本中頌』冒頭の歸敬偈が思い起こされます。「緣起」こそブツダの教えの最高のエッセンスであることが示唆されているのでしょう。第 24 章と同様に、第 18 章でも、ブツダの「沈黙」と「教説」とがアンビヴァレントな形で共存しているのが見て取れます。

#### 4. 諸佛の説法は二諦に依る。

龍樹は、「沈黙」と「教説」の間のアンビヴァレンスを解消する道をちゃんと示しています。それは、すでに觸れた「二諦論」であります。まず、『根本中頌』第 24 章で二諦を論じる三偈を引用しておきます。

龍樹における存在と言語（桂）

諸佛は二諦に依りて 衆生の爲に法を説く  
一には世俗諦を以ってし、二には第一義諦なり  
若し人 二諦を分別することを知らず  
即ち深佛法に於いて 眞實義を知らず（第24章第8-9偈）<sup>18</sup>  
若し俗諦に依らずば 第一義を得ず  
第一義を得ずば 即ち涅槃を得ず（第24章第10偈）<sup>19</sup>

「世俗諦」と「勝義諦／第一義諦」という考えは、龍樹の獨創ではありません。ブッダが残した様々な教説を整理し、體系化することを迫られた初期の佛教徒たちは、その試みを「阿毘達磨／アビダルマ」という形で「三藏」の一部として残しています。そこには諸法の中の「包攝關係」(samgraha)や「因果關係」、心的諸法の中の「連合關係」(samprayoga)の分析など一貫した方法論が見出されます。アビダルマの論師たちは、龍樹と同じように、ブッダの教説には、世俗諦と勝義諦とがあると考えていました。つまり、ブッダは、世間一般の人々が理解できる日常語を用いて説法をした一方で、入門した出家者たちには「五蘊」「十二處」「十八界」など彼の教えに特有の「術語」を用いて説法した、と彼らは考えたのであります。言い換えると、ブッダは、日常語と「佛教語」という二つの言語を用いて説法したことになります。佛教語のポキャプラーは「法」(ダルマ)と呼ばれ、アビダルマの論師たちは、諸法を分析することにより、一定数の法からなる、例えば、説一切有部の「五位七十五法」のような、「法の體系」を構築していったのであります。

18 諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義。

青目注：世俗諦とは、一切法は性が空なるも、而も世間は轉倒の故に虚妄の法を生ず。世間に於いて是れ實なり。諸の賢聖は眞に轉倒性なりと知るが故に、一切法は皆空にして無生なりと知る。聖人に於いてはこれ第一義諦にして、名づけて實と爲す。諸佛は是の二諦に依りて、而して衆生の爲に法を説く。(後略) (『中論下』p.128)

19 若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

青目注：第一義は皆言説に因る。言説は是れ世俗なり。是の故に、若し世俗に依らずば、第一義は即ち説く可からず。若し第一義を得ずば、如何んが涅槃に至ることを得ん。是の故に、諸法は無生業と雖も、而も二諦有り。(『中論下』pp.129-130)

ここで、「世俗諦・勝義諦」の「諦」という語の原語について注意しておきたいと思います。梵語の原語は「サティヤ」(satya)です。例えば、「四聖諦」の「諦」の原語も「サティヤ」であります。近年、榎本文雄氏が指摘されているように、この「諦」は、「眞理」(truth)という意味ではなく、「事實」(fact) 或いは「現實／眞實」reality という意味です。<sup>20</sup> しかし、「二諦」の場合は、「眞理」と理解しても問題はないと思います。それというのも、「世俗諦・勝義諦」はブッダの教説であり、言葉のことだからです。インドにおける「眞理観」の原則／大前提は「言明 (vacana) は、事實／存在 (sat) と一対一対応する場合に限り、眞 (satya) である」ということに盡きると私は考えています。<sup>21</sup> そして、『マハーバーラタ』の「ナラ王物語」で王女ダマヤンティーが、求婚を迫る神々の前で「眞實にかけて」ナラ王との結婚を誓うとそれが實現するように、「眞實の言葉」(satya-vacana) は現實化するとも考えられます。既に八木徹氏が明らかにしているように、「眞實語」の思想は、古典インド世界全體に見られます。<sup>22</sup>

「二諦」に話を戻しますと、具體的な典據としては、世親の『俱舍論』第6章第4偈<sup>23</sup>しか挙げられないのですが、壺のようにハンマーで壊してしまえば「壺」という觀念がなくなるもの、水のように「地・水・火・風」の諸元素に知的に分析すれば「水」という觀念がなくなるものは、「世俗有」(世間一般の人々が存在と認めるもの)であり、それらについての「正しい言明」、例えば、目の前に壺が存在するときの「壺が有る」という言明が「世俗諦」と言われます。世俗有以外のもの、則ち、物理的に破壊しても、知的に分析しても、

20 「『四聖諦』の原意とインド佛教における「聖」」『印度哲學佛教學』2, 2009.

21 タルスキーの有名な「眞」の定義、“Snow is white” is true if, and only if, snow is white.”を想起させる。

22 「Saccakiriya」『東方學』104, 2002; “Once again on the Forms of Oath in Classical India (I),” *Indian Linguistic Studies: Festschrift in Honor of George Cardona*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2002; “Ditto (II),” *Zinbun* 104 (2003); “Ditto (III),” 『大阪學院大學人文自然論叢』43・44, 2001.

23 玄奘 (602-664) 譯 T1558, 116b13-14 彼覺破便無 慧析餘亦爾 如瓶水世俗 異此名勝義。眞諦 (499-569) 譯 T1559, 268c10-11 若破無彼智 由智除餘爾 俗諦如瓶水 異此名眞諦。

その概念がなくなならないもの、つまり究極的に存在するものである「勝義有」（アビダルマの教理からすると「法」（ダルマ））についての「正しい言明」が「勝義諦」であります。つまり、「世俗有」に關する眞なる言明が「世俗諦」、「勝義有」に關する眞なる言明が「勝義諦」ということになります。ここでも「一対一對應」の原理が働いています。従って、ブッダは、「壺」や「水」などの日常語を使って説法することもあれば、「四元素」或いは「五蘊」などの佛教語、或いは「ダルマ語」を用いて説法することもあった、とブッダの後継者たちは、理解したのであります。<sup>24</sup>

そのような理解に對して、強い異議申し立てをしたのが、龍樹であります。彼は、第 24 章第 9 偈で、「二諦を正しく分別することができなければ、佛法の眞實義 (tattva) を理解できない」と明言します。つまり、彼はアビダルマ的な二諦理解を否定しているのです。しかしながら、龍樹自身は、何が世俗諦であり、何が勝義諦であるか、一切説明することがありません。従って、彼の後継者たちは、いくつかの異なる解釋を提示することになります。今は、私自身の理解を申し上げますと、龍樹にとって、「日常語」も諸法をボキャブラリーとする「佛教語」も言葉である以上は、「世俗諦」に過ぎません。そして、すでに述べたように、「諸法實相」が言葉で言い表せないとすれば、「勝義諦」とは、「維摩の一黙」のような「沈黙」に他ならないでしょう。それをあえて言葉で表すとすれば、「諸法實相は言葉で表せない」という、「嘘つきのパラドックス」のように、パラドクシカルな表現になってしまうのであります。そして、マーク・シデリッツ教授が提案した、中觀派にとって、勝義諦は存在しないというのが勝義諦である、というパラドックスになるのであります。<sup>25</sup>

もっとも、龍樹は、世俗諦の價値、言い換えれば「言葉」の價値を否定するわけではありません。第 24 章第 10 偈によると、世俗諦 = 言葉 = 日常語 + 佛教語なしには、第一義 = 勝義 (= 眞實義 tattva) を得ることはできない、とされ

24 大森莊藏 (1921-1997) 「色即是空の實在論」(『現代思想』21 (11), 青土社, 1993, p.195) の「科學言語は日常言語を時間的空間的により精密にした言語」という理解は、諸法をボキャブラリーとする「佛教語」と「日常語」の間の關係とバラレルである。

25 *Buddhism as Philosophy*, Hackett Publ. Co., 2007, p. 202.

ます。そして、勝義を得ることがなければ、究極の目的である涅槃に到達することもできないのであります。ここで、言葉の世界と眞實在の世界、さらにその上の宗教的實在の世界が峻別されていることが注目されると思います。

中觀派の二諦論について、一言付け加えておくと、龍樹はおそらくアビダルマの傳統に従って、「世俗有・勝義有」と「世俗諦・勝義諦」を區別しただろうと思われませんが、彼の後繼者たちは、おそらく意圖的にその區別を無視する傾向が見られます。彼らにとって「世俗(有) = 世俗諦」であり「勝義(有) = 勝義諦」と理解されていたのだと、私は考えていますが、これは今後しっかりと検証する必要があります。

## 5. 「対象言語」と「メタ言語」

「世俗諦」と「勝義諦」が、「日常語」と「佛教語」という二つの言語に對應するという理解から、私が思い出したのは、意味論や論理學に登場する「対象言語」と「メタ言語」という考えです。「対象言語」(Object Language)とは、この世界に存在する様々な事物について語るために使用される「日常言語」(ordinary language) 或いは「自然言語」(natural language) のことであり、「メタ言語」(Meta Language)とは対象言語に登場する文や語などの諸要素を分析し、記述するために、言語學者や論理學者によって用いられる「人工言語」(artificial language) のことでもあります。ただし、「メタ言語」の概念は、言語に關わる全ての理論に適用可能であり、例えば、英語を「対象言語」として、日本語で書かれた文法書の場合、日本語(という自然言語)が「メタ言語」として機能する場合もあるわけです。もちろん、そこには日常語とは言えない英文法特有の術語が使用されることは言うまでもありません。<sup>26</sup>

「メタ言語」の理論は、20世紀に活躍したタルスキー<sup>27</sup>やカルナップ<sup>28</sup>に

26 対象言語とメタ言語について、詳しくは、飯田隆『言語哲學大全 IV 眞理と意味』(勁草書房 2002) 第3章、同「言語とメタ言語」『現代思想』(26 (1), 1998)を参照。

27 Alfred Tarski (1901 / 1902-1983)『日本大百科全書』より：ポーランド生まれのアメリカの論理學者。ワルシャワ大學で、レスニエウスキー Stanisław Leśniewski (1886-1939)、

よって發展させられたと言われます。対象言語とメタ言語の區別を知るための手がかりとして、言葉の「使用」(use)と「言及」(mention)の區別<sup>29</sup>について、實例をあげてみます。

(1) てん子は、私の孫です。

(2) てん子は、私の孫の名前です。

(1)において、「てん子」という言葉は、実際に存在する小學一年生の女の子を指して「使用」されています。一方、(2)において「てん子」という言葉は、それ自身を指して使用されているのであり、言い換えると、「てん子」という言葉自身に「言及」しているのであります。通常、

---

ルカシェービチに学ぶ。1945年アメリカに歸化、カリフォルニア大學教授を長く務めた。モデル理論の創始者であり、とくにアメリカに移って以後、この方面で弟子を多数養成し、西海岸論理學界の大御所的存在になったが、若いときの彼を國際的に有名にしたのは、1931年に出版の『形式的言語における眞理概念』である。この論文で、彼は、昔から有名だった「うそつきのパラドックス」を扱い、アリストテレス的な「表現と事態の一致」という眞理概念を使う限り、メタ（高次）言語と対象言語を區別しなくては、このパラドックスを解決することはできないことを示した。決定可能性の問題、集合論の公理の關連の問題、とくに、到達不能數の問題、代數學の論理學への應用の問題など、彼が手がけて論文の形で業績を残している問題は數多い。著書に、若いころの成果を集めた『論理・意味論・メタ數學』（1956）などがある。〔吉田夏彦 2015年10月20日〕

28 Rudolf Carnap (1891-1970) 『日本大百科全書』より：ドイツ出身で、アメリカに歸化した哲學者。ウィーン學團の一員であり、1931年プラハのドイツ大學助教授、1935年渡米し、シカゴ大學、カリフォルニア大學教授を歴任する。現代論理學の成果を哲學に應用することに一生を捧（ささ）げた。若いとき、論理主義者フレーゲやラッセルの論理學・哲學上の仕事から強く影響されたが、同時に、形式主義數學基礎論の考え方もよく理解していたように思われる。その結果、哲學上の問題の大部分は、メタ論理學の問題の變装したものにすぎないと論じ、論理實證主義が流行していた1930-1940年代は、とくにアングロ・サクソンの哲學界に多大の影響を與えた。その後、1950年代以降、いわゆる日常言語學派の勢いが盛んになってからは、過去の哲學者とみなされることも多くなった。しかしこの批判は、かならずしも妥當なものではない。カルナップは、明確に、かつ、わかりやすく本を書くという長所をもっていたために、難解な表現しかできない「怠け者の哲學者」ほどには深みがあるようにみえないが、その提唱のなかにはいまなお意義のある部分がある。〔吉田夏彦 2018年6月19日〕

29 飯田隆氏は、W.V. Quineが *Mathematical Logic* (1951) で最初に提唱したのだらうと言われる。

(3) 「てん子」は、私の孫の名前です。

というように、引用符號を用いて、言葉への「言及」を表します。このように自然言語である日本語の一部である「てん子」という名前に「言及」することは、メタ言語もどきの振る舞いではありますが、そうだといって、(3) はメタ言語ではありません。飯田隆氏 (1948-) が指摘されるように「意味論や文法記述といった理論的文脈を離れては、対象言語とメタ言語という區別はそもそも意味をなさない」のであります。<sup>30</sup>

(1) については、タルスキーやカルナップの大先輩であるフレーゲ<sup>31</sup>の「Sinn (意義/指示対象)」と「Bedeutung (意味/意義)」の區別を指摘することができます。フレーゲは、「明けの明星」(Morning Star) と「宵の明星」(Evening Star) という二つの表現が、金星という同一の対象を指示するが、その文字通りの「意味/意義」は「明け方に輝く星」と「夕方に輝く星」というように違うことを指摘して、論理の意味論の先駆けとなった数学者であります。私の孫はてん子一人しかいませんから、(1) の「てん子」も「私の孫」も指示対象は同じですが、その文字通りの意味はそれぞれ異なっているわけです。

---

30 飯田隆『言語哲学大全 IV 真理と意味』p. 120。

31 Gottlob Frege (1848-1925)『日本大百科全書』ドイツの哲学者、数学者。現代の記號論理学の創始者である。その『概念文字』Begriffsschrift (1879) は、數學的證明の嚴密な形式化がそのなかで遂行できる言語を提出したが、そこで初めて使用された變項と量子子による文の分析は、現代論理學をそれ以前の論理學から區別するものである。この形式言語を算術に適用する試みから、算術が自ら體系化した論理學から導出できることをみいだした。この発見を、ほとんど記號を用いずに展開したのが『算術の基礎』Die Grundlagen der Arithmetik (1884) である。この著作は、數に關するそれまでの哲學的所說に對する批判の鋭さと、その哲學的含蓄の深さからいって、古典的な價值をもつ。ついで、形式的體系のなかで算術を論理學から導出することに着手するが、その前に、その形式的體系の基礎についての考察をいくつかの論文の形で公開している。これらの論文で展開された考えの多くは、いまなお言語哲学の中心問題をなすものである。論理學からの算術の導出を實際に遂行すべき彼の名著『算術の基本法則』Grundgesetze der Arithmetik は、第1巻が1893年に、第2巻が1903年に出版された。ところが、第2巻の出版直前に、自分の體系が自己矛盾を含むことをラッセルからの手紙によって知らされた。以後、矛盾を回避する方策を探したが、ついには論理學からの算術の導出という基本思想を放棄するに至り、失意のうちに没した。〔飯田隆〕

## 6. インド文法學における「メタ言語」

少し脱線しすぎましたから、西洋哲學の世界から古典インドの世界へ視線を移しますと、そこでは早くから「メタ言語」が実際に機能していたことがわかります。そのことに比較的早い時期に注目したのが、Hartmut Scharfe 教授です。彼は Pāṇini's Metalanguage's Metalanguage (American Philosophical Society, Philadelphia, 1971) というモノグラフを出版しています。彼は、『ミーマーンサー・パーシャ』に登場する無名の注釋家 Vṛttikāra が、二種の言語の存在を認めていたと報告します。つまり、

(1) 自然で、作られたものではない永遠の言語。ヴェーダの言語、および日常的コミュニケーションの言語。

(2) 人工言語。例えば、パーニニの文法マニュアルやピンガラのヴェーダ韻律のマニュアルの言語。

Vṛttikār は、パーニニ（前4-5世紀）の人工言語の一例として、Aṣṭādhyāyī 1.1.1: vṛddhir ād-aic を挙げます。ここで vṛddhi という語は、通常の「増大・繁榮」などの意味で使われてはいません。梵語の母音には三つの階梯があって、母音 /i/ の guṇa は /e/（長音）、vṛddhi は /ai/、同じく母音 /u/ の guṇa は /o/（長音）、vṛddhi は /au/、そして、母音 /a/ は guṇa、その vṛddhi は /ā/ です。（/a/ 音の弱韻は存在しません。つまり「ゼロ」です。） /i /- /e/- /ai/, /u/- /o/- /au/, zero- /a/- /ā/ と發音すれば、口がだんだん開かれていくのが分かります。

従って、A 1.1.1 の vṛddhi は母音の第三階梯を意味する文法學の術語であり、自然言語の vṛddhi とは區別されなければなりません。次に、ād-aic は、āT と aiC の複合語であり、āT は母音の /ā/（T は自然言語の /ā/ と區別するためにつけられる付票 (it)）であります。また、aiC は、複合母音の /ai/ と /au/ を表す省略記號であり、それは梵語の音韻表である「シヴァ・ストラ」<sup>32</sup> の四番

32 1. a i u Ṇ | 2. ṛ | K | 3. e o Ṇ | 4. ai au C | 5. ha ya va ra Ṭ | 6. 1 lĀṆ | 7. ña ma ña na na M | 8. jha bha Ṇ | 9. ja ba ga da da Ś | 10. gha dha dha Ṣ | 11. kha pha cha ṭha tha ca ṭa ta V | 12. ka



目 ai-au-C によって正當化されます。かくして、A 1.1.1 は「母音の第三階梯 vṛddhi は、/ā/ /ai/ /au/ 音から構成される」という意味になるでしょう。私がパーニニ文法を習ったインド人の先生から、A 1.1.1 で被定義項である vṛddhi は文末に来るべきであるが、これから著す典籍の完成を願って、「繁榮」の意味を持つこの語が敢えて文頭におかれたのである、とパタンジャリ（2世紀）が言うという説明を受けた記憶があります。いずれにせよ、A 1.1.1 は自然言語である梵語の一文としては全く意味をなしません。文法學者たちが梵語という対象言語を記述するために作り上げた人工言語・メタ言語の一文として初めて意味を持つのであります。

Aṣṭādhyāyī（パーニニ文典）は、約 4000 弱の文法規則が 8 章 32 節にまとめられています。その中には、A 1.1.1 のように vṛddhi という術語 (samjñā) を定義する「術語規則」、A 1.4.2「二つの文法規則の間に矛盾・対立がある場合には、後續する規則が優先的に適用されるべきである」(vipratishedhe paraṃ kāryam) のように、文法規則そのものを対象とし、「メタ規則」ともよぶべき「解釋規則」(paribhāṣā) などが存在します。<sup>33</sup> パーニニ自身が、Aṣṭādhyāyī の言語は、自然言語である梵語とは違うと意識していた證據は、同書の末尾を飾る規則、A 8.4.68「ここまで用いられてきた開いた (vivṛta) 母音 /a/ は、閉じた (samvṛta) 母音 /a/ によって置換／代置される」(a<sup>GEN</sup> a<sup>NOM</sup>) にあります。パーニニは、彼の文典を終わるにあたって、そこまで彼が用いてきた發音をやめて、通常の日常言語としての梵語の發音に戻ることを讀者に示唆しているのであります。

Scharfe 教授に續いて、インドにおける「メタ言語」に関する論考を公表したのは、Frits Staal 教授（1930-2012）です。<sup>34</sup> 彼は、『リグ・ヴェーダ』、『シュ

---

pa Y | 13. śa ṣa sa R | 14. ha L |

33 Frits Staal, “The Concept of Metalanguage and its Indian Background”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 3, 1975, p. 330 参照。

例えば、文法規則中で、Genitive Case で終わる語は置換されるべき要素、Nominative Case で終わる語は置換する要素を表し、Ablative Case で終わる語は文法規則適用の先行要素、Locative Case で終わる語は同じく後續要素を表す、などの「解釋規則」が存在する。

ラウタ・ストラ』などにおけるメタ言語的現象を論じたのち、文法學の分野における同様の現象を扱っています。<sup>35</sup> 梵語には、iti という、語もしくは文の引用を示す不變化詞があります。例えば、tasya Devadatta **iti** nāma kṛtam を直譯すれば「彼には“デーヴァダッタ”という名前が付けられた」という意味で、iti は「デーヴァダッタ」という名前に「言及」しています。ところが、Staal 教授によると、A 1.1.44: 「vibhāṣā という術語は、“いや、または／むしろ” (na vā) という (iti) 選擇 (option) の意味で用いられる」 na veti vibhāṣā (=na vā **iti** vibhāṣā) において、iti は na とか vā という語に言及しているわけではありません。「いや、または／もしくは」という意味に言及しているのです。Staal 教授は、パーニニが iti という不變化詞の用法を通常の梵語の用法とは逆轉させていると言われます。つまり、通常の梵語では、iti は言葉に「言及」する際に用いられるのに對して、パーニニ文法では言葉を「使用」する際に用いられ、言葉或いは語形に「言及」する場合には用いないということです。ここにも、パーニニ文法の言語が、その対象言語である梵語と異なることは明らかであります。

Staal 教授は、John Brough 教授 (1917-1984) の研究<sup>36</sup> に従って、A 1.1.68 「文法規則における語 (śabda) は、術語名稱 (śabda-samjñā) でない限り、それ自身の (指示対象／意味 śabdārtha ではなく) 語形 (śabda-svarūpa) を指示する」 (svaṃ rūpaṃ śabdasyāśabdasamjñā) に基づいて、パーニニ文法の言語 (メタ言語) の用法が通常の梵語 (対象言語) のそれと逆轉していて、両者が峻別されると論じています。例えば、A 4.2.33 「agni という語の後に、taddhita 接尾辭 dhak (=eya) が“アグニを神とする者／アグニ神信者”の意味で付け加えられる」 (anger dhak) という文法規則では、術語名稱ではない agni という語は、その

34 脚注 33 参照。

35 文法學の後、密教文獻におけるメタ言語と、さらなる展開を論じたのち、インドと西洋のメタ言語概念の比較を行っている。

36 “Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians”, *Transactions of the Philological Society* 50, pp. 27-46, 1951.

なお、インド文法學に關しては、廣島大學川村悠人准教授のご教示を得た。ここに感謝の意を表す。

語形そのものに言及しているのであって、「火／火神」の意味で使用されているのではありません。agni という語の後に eya が加わり、さらにその結果語頭の /a/ 音が vṛddhi 化して、āgneya という語形が形成され、「アグニ神信者」という意味となります。一方、先にあげた Aṣṭādhyāyī 1.1.1: vṛddhir ād-aic の場合、術語名称である vṛddhi は、その語形 vṛddhi に言及しているのではなくて、母音の第3階梯という意味で使用されているのであります。このように、パーニニの文法學において、語の「使用」と「言及」は明らかに峻別されていることがわかります。

パーニニ文法學は、古典期インドが産んだ最高の「文化遺産」です。かつて Staal 教授が *Euclid and Pāṇini (Philosophy East and West, Vol. 15, No. 2, 1965)* で宣言したように、ギリシャ的、そしてヨーロッパ的思考の根幹にユークリッドの(幾何學)『原論』の公理主義的思考があるように、インド的思考の根幹にはパーニニの文法學とその方法論があります。そこには、20世紀のヨーロッパの數學者や哲學者が辿り着いた語の「使用」と「言及」の區別、「對象言語」と「メタ言語」の區別などが先取りされていることは、驚くべきことだと思います。パーニニ文法學を學ぶことなくしてインド人の學術的營みを眞に理解することはできない、と言うのは過激に過ぎるかもしれませんが、私の信念であります。

## 7. 結論

最後に、「對象言語」と「メタ言語」の區別を佛教の二諦論の解釋に適用したいと思います。もちろん、アビダルマの論師たちや龍樹が、インド文法家のように「對象言語」と「メタ言語」をはっきり意識していたとは言えませんし、現代の論理學者や言語學者のように「メタ言語」を構築しようと考えていたわけでもありません。しかし、少なくとも彼らがブツダの説法の中に、二つのレベルを理解していたことは間違いありません。

とりあえず、對象世界の存在を想定しましょう。そこにおける個物や事象について語る「日常言語」があります。例えば、「デーヴァダッタ」という固有名や「人」という普通名詞や「赤・青」など物の性質を表す語や「歩く・動

く」などの行爲を表す語など、さらに「デーヴァダッタが歩く」のような文もこのレベルに属すでしょう。これらをアビダルマの論師たちは、「世俗有」を表す言語表現であると捉えます。そして、それらが対象世界と一対一対応するなら、「世俗諦」とみなすことになります。

次に、アビダルマの論師達は、「世俗有」とみなされる日常的な諸存在をブツダの教えに従って分析すると一定数の「存在要素」（ダルマ）が抽出されると考えます。例えば、「人」と呼ばれる存在を分析すれば、「色・受・想・行・識」の五つのダルマに分析され、それらのダルマは「勝義有」（實在）であると考え、「五蘊の上に“人”という概念／言葉が設定される」（因施設）というような命題、或いは「ダルマ A はダルマ B に包攝される」「ダルマ A はダルマ B の原因である」「ダルマ A はダルマ B と相應／連合する」そして「諸法は縁起している」などは、「勝義諦」であると考えたのでありましょう。このダルマをポキャブラリーとする「佛教語」は、日常言語に對して「メタ言語」に似た位置を占めているというのが私の解釋であります。

これに對して、龍樹は、「ダルマもまた世俗有に過ぎない」と考えるのでしよう。従って、ダルマに關する様々な命題や言説も「世俗諦」に過ぎない、ということになります。このようにダルマをポキャブラリーとし、メタ言語である「佛教語」を「対象言語」として、「諸法は不生・不滅などである」「諸法は無自性・空である」「諸法は戲論寂滅している」などという龍樹の主張は、一種の「メタメタ言語」として機能していると言えるでしょう。

ところで、のちに「三諦偈」などと呼ばれるようになり、『根本中頌』中でもっとも重要な偈頌とみなされる第 24 章第 18 偈があります。<sup>37</sup> 第 19 偈と一緒に引用します。

衆因緣生法 我れは則ち是れ無（→空？）と説く  
亦た是れ假名と爲す 亦た是れ中道の義なり  
未だ曾て一法も 因緣より生ぜざるもの有らず

37 例えば、Jacques May, “On Mādhyamika Philosophy”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 6, 1978, pp. 233-241 参照。

是の故に一切法は 是れ空ならざる者無し (第 24 章第 18-19 偈)<sup>38</sup>

第 18 偈では、「衆因緣生法」「空」「假名」「中道」が等置されています。梵文では「緣起」「空性」「因施設＝假名」「中道」に相當します。従って、「緣起」や「因施設」「中道」も「空性」と同じレベルの言葉と言うこともできるでしょう。メタ言語に含まれる「緣起」(そして、「緣起」の認識論的・言語的表出である「因施設」)がメタメタ言語に含まれるのに違和感を感じられると思います。私は、龍樹にとって「緣起」は諸法の間の関係を記述するメタ言語的側面と「空性」と等置されるメタメタ言語的側面を持っているのだと思います。そして、龍樹自身は承認しないでしょうが、メタ言語レベルの「佛教語」が「世俗諦」とされるなら、メタメタ言語レベルの「佛教語」(「空性」そして「緣起」も)は「勝義諦」と呼ぶことも可能だと思っています。これは「三性説」を唱えた瑜伽行派の考えに限りなく近づくことになります。

龍樹は、もちろん既に述べたように、勝義諦あるいは勝義がいかにしても言語的に表現されないという立場を取るでしょうから、メタメタ言語レベルの「佛教語」に對しても「戲論寂滅」(それ自體が「言葉」である點に自己矛盾を抱えているのではありますが)と言うでしょうし、「勝義とは何か」と聞かれれば、維摩と同じように沈黙を守つただろうと想像します。

以上述べたことを圖示すれば、次のようになります。

38 衆因緣生法、我說即是無、亦爲是假名、亦是中道義。

未曾有一法、不從因緣生、是故一切法、無不是空者。

青目注：衆因緣生法、我れは則ち是れ空と説く。何を以つての故に。衆緣具足し和合して而して物は生ず。是の物は衆因緣に屬するが故に、自性無し。自性無きが故に空なり。空も亦復た空なり。但だ衆生を引導せんが爲の故に、假名を以つて説くのみ。有と無との二邊を離るるが故に、名づけて中道と爲す。是の法は性無きが故に、有と有つことを得ず。亦た空無きが故に、無と有つことを得ず。若し法に性相有らば、則ち衆緣を待たずして而も有り。若し衆緣を待たずば、則ち法無し。是の故に空ならざる法有ること無し。(『中論下』 pp.133-134)

龍樹における存在と言語（桂）

No Language 「戲論寂滅」沈黙



Metameta-Language レベル 「縁起」「空性」「假名」「中道」「不生・不滅」 etc.



Meta Language レベル 「ダルマ」「縁起」「相應」「包攝」 etc.



Object Language レベル 「ひと」「壺」「赤・青」「歩く」 etc.



Objects / Reality / tattva / (諸法) 實(相)

これは、かつて久間泰賢氏が紹介した、後期瑜伽行派ジュニャーナシュリーミトラ（10-11世紀）の、鏡に映る自分の姿を別人と認識する幼児のレベルから、常識、他學派の教理、部派佛教の認識のレベルなどを経て、最終的に瑜伽行派の「自己認識・唯識」のレベルへと向上していく多層的な「二諦論」を想起させるものであります。<sup>39</sup>

以上で、本日の講演をおわらせていただきます。ご静聴ありがとうございました。

〈キーワード〉 龍樹、羅什、諸法實相、メタ言語、二諦

---

39 「後期瑜伽行派の思想」『シリーズ大乘佛教 7 唯識と瑜伽行』春秋社 2012。