

ゆびらのい計画上場の説明もあはせ。重ねていふと、いわゆる「思想」は必ずしも知識なりといはず思
ひ入る。確乎ゆけ眞面目なまやれの意むけは「もじこみを競う」が (mimicry) 平野。か
くも書の趣。ふりかはせたる筆者と神話の東洋のいゆきは吹きぬけに感。いもも筆者つやふりかは
るの筆者くわくへきくもやく。もじこみを競うの事。まさかの (東洋の趣) 筆者の

考えるということ

—その人間的意義について—

(スー&ホム) 潜伏! おひぞゑいひん! うつ伏せ! (cavum) 腹部! おなか! おなか
をひかる地獄! (地獄) あるありいき地獄! 目盲の地獄は悲惨! てきじごくは悲惨! おなかは
あるやうやうで顛倒! 顛倒は地獄苦の地獄! うつ伏せ! うつ伏せ! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん!
石神 豊

離れて) 潜伏する地獄の間入! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん!
1. 自己喪失としての思考の歴史をさむ。他の学者様、故ある神官おひぞゑいひん
おひぞゑいひんの間入! 潜伏! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん!
アリストテレスは人間を、「理性的動物」(zōon (noētikon)) と定義した。人間は、考える力
(理性、知性) をもつことにおいて他の動物よりも優れているとされる。いきやくを想起
する古くから人間は理性によって宇宙を理解しようとしてきた。そこでは、理性は闇を照
らす光としてみられた。この光に照らされた宇宙とは、暗い混沌したカオス (chaos 混沌)
ではなく、ロゴス (logos 法則的秩序) を伴ったコスモス (cosmos 調和的宇宙) である。この
コスモスを出現させる力こそ理性であるとみられたのである。返事は、「おひぞゑいひん! おひぞゑいひん!
古代ギリシャの学者アナクサゴラスは、宇宙形成以前に無数の「万物の種子」(spermata
スペルマータ)」があり、混沌としていた状態に、「理性」(nous ヌース)」が一撃を与え、秩序
ある宇宙が形成されたと説いた。しかし、ソクラテスはそうしたアナクサゴラスの「理性」が、あくまで自然学的に考えられた原因であることを知り失望したといわれる。

つまり自然学的には、理性とは、なにか宇宙に潜む物質的な力のように考えられてしま
うのである。そう考えられるとき、人間自身もまたそうした物質的なものとみられる
ほかはない。理性とはたんなる物質的力以上のものでなければならない。ソクラテスは
人間の探求者であった。理性とは、人間にとての真の原因を言い当てるものだと考
えたのである。ソクラテスの求めていた真の原因とは、「それがなければ原因が原因たりえ
ないもの」であり、ものごとを真に結びつける力である。それは「善にして正しい力」
である、と彼は考えた。おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん!
そして、ソクラテスはその真の原因を自己の中に求めていく。「汝自身を知れ」とは、
こうした原因性をもった自己を覚知することにほかならず、彼はこうした自己を「魂」
と呼んだ。魂こそ、人間の本質的なものであり、永遠なものである。意味ある思考とは
肺の運動! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん! おひぞゑいひん!

魂そのものを配慮することであり、いいかえれば、考えるとは魂の自己浄化のことである。哲学（philosophia）は「知を愛すること」という意味をもった言葉であるが、ソクラテスにとって哲学とは、魂にかかる真の知を求める行為を意味している。彼の一生はこの哲学（=魂の探求）にかけた一生であったといってよい。（プラトン『パайдン』等、参照）

アリストテレスは「感覚（aisthēsis）」に対して、人間の思考力を「理性（nous ヌース）」と呼んだ。人間にあって、感覚や情念は暗い盲目的なものであるが、「理性」は明るく合理的なものである。ここに、理性こそ、非合理で盲目的な感情に打ち勝つものとする西欧的伝統が形成される端緒が開かれる。さらにアリストテレスは、「理性」に「直覚知（noēsis）」と「分別知（dianoia）」があるとし、この区分が中世（たとえばトマス・アクィナス）において超自然的な認識能力（intellectus 知性）と論証的理性（ratio）とを分ける根拠となっていく。

しかし理性をこのように二つに区分することは、たしかに人間の思考を機能的に分類する面では有効であるが、思考そのものを全体として捉えることをかえって難しくする面がある。考えるということは、機能的に分けられる以前に、人間の全体的営みであるからである。「われ思う、ゆえにわれあり」との命題で有名なデカルトは、「思う」、つまり思考そのものに、とくに機能的な区別を考えなかった。彼は、万人に平等に配分されている真偽を判断する能力である「良識 bon sens」に信頼を置き、これを理性と呼んでいる。

またデカルトの上の命題は、あくまで「われの思惟」という出発点をもっている。つまり、上の命題は、思考とは私自身のものであるという事実のうえに、「われの存在」を推論（あるいは直覚）しているのである。近代的自我といわれるものは、思考するわれであり、この思考はわれ自らの思考である。デカルトにおいて「われ」と「思考」とは、本来切り離されることはできないものであった。

しかし、近代における自然科学の発展とともに、思考は、いわゆる自然科学的理性をモデルとしてとらえられるようになっていく。デカルト以後の近代哲学の流れは、この自然科学的理性の傾向、つまり合理主義的な傾向を強くしていった。自然科学的思考の特徴は、その匿名的性格にある。すなわち、思考とは「われの思考」という個別的なものではなく、むしろ「みんなの思考」である。 $1+1$ が 2 であることは、誰でもがそう考えなければならないものである。

だが、この「誰でもの思考」とは、じつは「誰のものでもない思考」である。この思考の匿名性は、一般化によって無責任を生みだすものともなりえる。そこで、こうした思考の匿名性を支える論拠が、事実と価値の二元的分離に求められた。科学的（合理的）な思考とは、事実のみを問題とし、その構造や成り立ちを要素還元主義的に考察するものである。そこでは、価値の問題は事実的世界とは別の事柄であるとされる。善悪の判

断は非合理的の領域へと移されていくことになる。とりわけ技術の発展は、ものごとが「いかにあるか」を探求の中心としていく。なぜならば、技術とはものの構造的（いかにあるかの）把握なくしてありえないからである。生産技術は、ものを作り出す技術であり、そこに要求される思考とは「いかにして」という思考なのである。こうして近代では、考えるということが「いかにして」を中心として展開していったのである。こうした技術的思考の進行とともに、ソクラテス的問題意識は希薄になったといってよい。

カントは、人間の思考を「悟性（Verstand）」と「理性（Vernunft）」とに区分した。悟性は判断的な思考であり概念にしたがうのであるが、理性は推論的な思考であり理念を実現する、より高位の思考力である。カントは、人間は理念を求めざるをえない（形而上学的な）動物だと考えたといってよい。しかし、理性を理論的に（科学的に）使う場合は、どうしても矛盾に陥り、理念が実現できない（『純粹理性批判』）。理性を実践的に用いることによってのみ実現できるとし、実践理性の優位を説いたのである。実践理性とは、個々人がその具体的な生活において用いる理性である。カントは実践理性のありかたに、内なる道徳法則を見いだし、自律的な人間のありかたを説いた（『実践理性批判』）。

カントはこのように、思考を機能的に分類しながらも、人間の内なる世界をたえず探求した。彼には、明らかにソクラテス的問題意識があったといってよい。だがカント以後も、自然科学的理性重視、認識論重視の傾向は変わらず、思考はますます技術的傾向を強めていったのである。

2 思考とヒューマニズム

私は人間的な営みの基本として思考を位置づけたい。「考える」ことを、たんなる技術的問題であるとか、理論的認識の問題であるとかすべきではないと思う。むしろそれは人間の全体的、あるいは総体的な営みであるとすべきである。思考とは、たんに脳の一機能に過ぎないのでない。また、行為と別にあるものでもない。いいかえれば、人間にとて「考える」とは、人間そのものの全体、すなわち「生きる」ことの別名だということである。そしてここにヒューマニズムの原点を置きたいのである。

「考える」ことにおいてのみ、人間は人間である。この反対、つまり「考えない」状態とは、生きていない状態に相当する。…というと、少々きつい表現のように聞こえるが、実際には人間は生きているのであるから、考えない人間はそもそもありえないといつてもよいだろう。デカルトも、生きているかぎり（たとえ眠っていても）人間は思考するとしているようである。

しかし、それでは何もしなくともよいかというと、そういうことではない。人間にとて、生きるということが他の動物のそれと異なるのは、「よく生きる」という目的、価値をもつところにある。なにか生きる目的や価値を考えざるをえず、またそれゆえにたんなる物質的満足とは違う喜びを得ることができるのである。「考える」ということも同

様である。思考が私たちにとって積極的な意義をもつ場合とは、それによって私たちがよりよい方向へと前進する場合である。この積極的思考こそ、ヒューマニズムの原点としての思考であるといえよう。

積極的思考は、一種の闘争を含んでいる。積極的思考、つまり「人間的思考」とは、「非人間的思考」に対する闘争であるといえよう。つまり「考える」とは、非人間的なものへの闘争なのである。非人間的なものは、人間をして考えさせなくするものにはならない。この非人間的なものは、自己を矮小化し、生きる力を奪う。これは人間にとつて悪と呼ぶべきものであろう。こうした悪なるものに対して戦うところに、人間的思考の真髄があるといつてよい。したがって、この「考える力」を強化、深化することに、ヒューマニズム確立の戦いがあるということができる。(ある意味では、ボケとは、考えない状態ではなく、こうした積極的思考を失った状態だということもできるように思う。)

こうしたヒューマニズムとしての思考という場合、宗教と思考との関係を考える必要がある。ときに宗教は人間の考える力を奪い、権威に従順な人間を作り出すものだという見解がある。たしかに、キリスト教などの歴史をみると、そうした傾向があったことは事実である。それは異教徒や異端者を迫害した歴史をとてみても明らかである。教会的(宗教的?)権威の下に、信徒は従属を余儀なくされたのである。

しかし、こうした見解をもって、一般に宗教すべてを断定することは危険でもあり、誤りでもある。宗教は、マルクスがいうような〈阿片〉であってはならない。現実に対して思考を鈍らせるような宗教は、(ヒューマニズムとしての)宗教の名に値しないというべきである。宗教は本来、人間のためのものであり、その意味においてヒューマニズムこそ現代の宗教の条件であると考えたい。そこから、宗教がヒューマニズムの宗教である証明の一つとして、人間の思考を奪う悪との戦いをどう示すかということが問題となってくる。

この悪なるものはさまざま形をもって現れ、人間を誘惑し、思考力を奪い、生の活力を奪う。宗教の物語では、こうした働きは「悪魔」の作用として語られている。以下ではまず、試論的ではあるが、聖書と仏伝における悪魔への戦いについて、その物語が示すものを検討してみたい。

3 聖書・仏伝における悪魔との戦い

はじめに、新約聖書で語られるイエスへの「悪魔の試練」の話をみてみよう。

「マタイ福音書」や「ルカ福音書」には、イエスが荒野で悪魔の試練を受けた話がのっている。「マタイ福音書」(4:1-11)の語るところをまとめると、次のようになる。

- (1) 断食で空腹になったイエスに、悪魔が「神の子なら、石をパンに変えてみよ」という。これに対しイエスは、「人はパンのみにて生きるにあらず」と答えた。
- (2) 悪魔は神殿の屋根の上にイエスを立たせて、「神の子なら、ここから飛び降りてみ

（3）「汝のよ。天使がおまえを助けるはずだから」という。これに対しイエスは、「主を試してはならない」と答えた。

（3）悪魔はイエスを高い山の上に連れていき、国々の繁栄している姿を見せ、「もし、
私にひれ伏すならば、これらの国々をすべておまえに与えよう」という。これに対
しイエスは、「拝み仕えるのは神にだけである」と答え、悪魔を去らせた。

（1）は肉体的欲望（食欲）への誘惑である。イエスの答えは、そうした欲望だけが人間
の生を決定するものではないというものである。つまり、生を肉体的なものとしてのみ
考えさせようとする力に対して、イエスは戦っている。（2）は狂信や盲信を引き起こす不
純な信仰への誘惑である。飛び降りてみるという行為は、すでに疑いを前提にしている。
イエスは、純粹な思考（宗教的思惟）とはそうした疑いを排するものだと主張する。（3）
は権力欲、支配欲への誘惑である。この誘惑は肉体的欲望への誘惑よりも深く、人間の
思考の内部へと食い込んでくる。しかし、この権力をもつことは悪魔（現世の最高権力）
のもとに従属するという矛盾を含んでいる。他を支配することは、自分がその支配欲に
支配されることである。イエスはこの矛盾を洞察しているのである。

ここで語られる悪魔の誘惑は、すべて人間の弱さにつけ込み、思考を不純化させ、停
止させようとするものであるといってよい。イエスの答えは、こうした「外なる力」に
対しての戦いを意味している。

次に、仏伝のなかから『ブッダチャリタ』（紀元2世紀頃成立。馬鳴作とされ、漢訳では『仏
所行讃』）に語られる悪魔の誘惑の話をみてみよう。釈尊が菩提樹の下で悟りを開かんと
していたとき、悪魔（マーラ）が近づいて誘惑したという設定になっている。仏教文学の
白眉といわれる『ブッダチャリタ』では、まさに劇的な展開がなされているが、ここでの
悪魔の誘惑を次の三点にまとめてみるとこうなる。

（1）悪魔は釈尊に「解脱を求める道を捨て、王族にふさわしい名譽ある仕事をせよ。
それを終わってから天へ到れ」という。釈尊はまったく応じない。

（2）つづいて悪魔は釈尊に心を悩乱させる愛の矢を見せる。「この矢によって発狂する
まえに、ここから離れよ」という。それに対しまったく動じない釈尊を見て、悪魔
は矢を放つ。しかし、釈尊は落ち着いたままじろぐことがなかった。

（3）悪魔は恐ろしい妖怪の軍勢を次々に繰り出して釈尊を威嚇する。精神的、肉体的
苦痛を与えるとする。しかし、釈尊はそれら妖怪たちを、はしゃぐ子供のようにみ
て驚くことはなかった。最後に、ある優れた精霊が現れ、「釈尊の心を動搖させる
ことは不可能であり、汝（悪魔）の力はすべて幻想である」と悪魔に告げた。

（参照：中央公論社『大乗仏典』13）

（1）はこの世の秩序（カースト）を大切にせよという、いわば社会的通念に基づいた誘
惑である。社会の秩序という公のものを大切にすることには、誰にも否定しがたい面が
ある。しかし、この誘惑にのることは自分を社会の下に置くことであり、本来の自分自

身を捨てることになる。社会的身分を越えたところに本来の自分を求めるというのが、もともと釈尊が「出家」した意義であった。

また(2)は、現世の欲望によって狂乱させられることを避けよという、一見もっともらしい誘惑である。「欲望を絶て」という誘惑は、静寂を求める修行者には説得力がありそうである。しかし、釈尊はすでに欲望から来る惱乱（思考の乱れ）を克服していた。ゆえに、欲望を意味する「矢」を受けても動じないのである。

そして(3)は、肉体的、精神的な無数の障礙を受けることであり、あらゆる「外的な力」をもつての脅しである。だが、釈尊の強靭で深い思考は、そうした「外なる力」によつては崩れることはない。ここで精靈が惡魔に語る、「汝の力はすべて幻想（マーサ）である」という言葉は、惡魔の誘惑が本来は存在しないものであることを語っている。つまり、惡魔の誘惑とは考え方の迷誤、錯誤（転倒した考え）を意味するといってよいだろう。「正思」の人、釈尊はこの惡魔の本性を見抜いているのである。

4 己心の悪について

このように、『福音書』や『ブッダチャリタ』の話は、誤った考え方、誤った考え方の本質を語っている。それはすべて人間の正しい考え方を曲げ、「内なる力」を奪い取ろうとするものだといってよい。これに対して、正しい考え方をするものには、豊かな「内なる力」があり、けっして道を踏み外すことがないことを示している。

つまり、ここでの戦いとは、考え方どうしの戦いなのである。そしてこの戦いは、じつは自分自身の中での戦いであるとみることができる。惡魔とは、他のものではなく、自分の中にある不純な考え方、誤った考え方そのものであり、つまり己心の悪だとみることができよう。

カントは、彼の宗教論の中で、人間の心情には惡への性癖が三つあると述べている。それは「もろさ」「不純さ」「惡意あるいは腐敗」であるという。三つ目の性癖のことを「根本惡（das radikale Böse）」と呼ぶが、これは行為にあたって自分の意志を決定する際、感性的動機を道徳的動機の上に置くことを意味する。つまり、道徳よりも欲望を優先するということである。少々難解な文章であるが、その一節を引用しよう。

「惡意、あるいは人間的心情の腐敗は、道徳法則からの動機を他の動機よりも下位に置くという、格率への選択意志の性癖である。それはまた人間的心情の転倒と呼びうる。というのは、自由な選択意志の動機に関する道徳的秩序を転倒するからである。」
（『単なる理性の限界内における宗教』）

要するにここでカントがいうのは、根本惡とは自分の心の内なる秩序を転倒させることだということである。しかし、この心の中の転倒は、つねに人間には可能性として存在するものであり、それゆえたえずこの内なる惡と戦うことが必要である、とカントは述べてもいる。

宗教におけるヒューマニズムの主張は、こうした人間の内にある「転倒=誤った考え方」との戦いを大きな要素とすると思う。ここでは「外なる力」といっても、外から来る物理的暴力ではなく、人間の精神的・肉体的欲望から発する、心の内側に巣くっている暴力である。この暴力は人間すべての中にある「外なる力」であるといえよう。

人間の心のうちにこそ強大な「外なる力」がある。それは、エゴであり、煩悩といわれるものである。こうしたものは考え方を曲げさせ、つまり転倒させ、結局は「内なる力」を弱めるのである。

『マタイ福音書』にこうある。

「体のともし火は目である。目が澄んでいれば、あなたの全身が明るいが、濁っていれば、全身が暗い。」(6:22-23)

「あなたは、兄弟の目にあらおが屑は見えるのに、なぜ自分の目の中の丸太に気づかないのか。」(7:3)

ここでいう「目」を「考える力」ととることができ。考え方方が誤っているときには、すべてが暗くなるということ。また、人の考えの間違いには気づくが、自分の間違いは気づかないということ。それは自分の考え方を振り返ることがないからである。本当の問題は他ではなく、自分のほうにあるのだという指摘であろう。

仏典には心のあり方を説いたものが数多くある。たとえば『ダンマパダ』からいくつかあげてみよう。

「ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも汚れた心で話したり行ったりするならば、苦しみはその人につき従う。」(1)

「心は、捉え難く、軽々とざわめき、欲するがままにおもむく。その心をおさめるこことは善いことである。心をおさめたならば、安樂をもたらす。」(35)

「他人の過失は見やすいけれども、自分の過失は見がたい。人は他人の過失を紛がらのように吹き散らす。しかし自分の過失は隠してしまう。」(252)

(『真理のことば・感興のことば』中村元訳、岩波文庫)

心の汚れ、自分の過失は、気がつかないだけに問題が大きい。また気がついてもそれを隠してしまうというのである。仏教はまさしく、このもっとも難しい、心の問題と取り組んでいる。心に深く巣くう煩悩の問題と戦い、眞の知恵を開拓することを教えたのである。後に仏教では、この問題は「見思惑」「無明惑」等の破惑として精緻に展開されていく。

宗教におけるヒューマニズムは、こうした「外なる力」と戦うヒューマニズムである。人間の内に存在する「外なる力」をうち破ることは、自分にうち勝つことである。こうした「内なる力」をもったときこそ、幻影を幻影と見破る、眞の「考える力」が成就するのである。

文部省小説の脚本）を以て書かれたもので、主に唐宋の文豪（李白、杜甫等）の詩歌である。

5 竜樹『中論』における破惑の論理

龍樹（Nāgārjuna, 150-250頃）は、初期大乗仏教を確立した論師であり、とりわけ空の思想を確立したといわれる。彼の著作のうち『中論』は、当時のアビダルマ哲学（とくに説一切有部）が主張した本体論（現象世界の奥に恒常不变の本体があるとし範疇論的に展開した、一種の範疇实在論の立場）を破折している。アビダルマ哲学が主張する、分別され本体として定立された概念は、虚妄の分別（戲論）であり、成立しないものであることを龍樹は論じる。

彼の論じ方は、本体論の立場に立つとき自己矛盾が生じ、前提の誤りが証明されるという方法である。これを帰謬法といふ。彼の論法を導いている基本的論理は四句分別であり、ある一つの概念（範疇）について四種の分別形を示し、この一つ一つを破すことで不成立を証明する。この破惑の目的はまずもって、言語的分別の自性、つまり固定することへの執着を暴露することにある。

四句分別（テトラレンマ）とは何か。あるものは一般に、①有るということ（有）、②無いということ（無）、③有りかつ無いということ（亦有亦無）、④有りもせず無くもないということ（非有非無）、という四種に区別される。この四句分別は、あるものについての言語表現の可能性、つまりすべての言語空間をカバーするものといえる。

今これをもう少しあかりやすく、「ヒモ」の長短を例に説明してみよう。

- ①「このヒモは長い」
- ②「このヒモは短い」
- ③「このヒモは長く、かつ短い」
- ④「このヒモは長くなく、かつ短くない」

これがヒモの長短に関するすべての言語表現である。

ここで①と②とはいわゆる相対的な関係であるが、仏教ではこれをとくに「相待」という。相待とは、互いに「相手を待って」成立することである。相互依存関係ということができよう。「長い」があるから「短い」があるのである（逆もいえる）。「長い」がなければ「短い」もありえないことになる。したがって、①だけ（あるいは②だけ）を主張することは、このことに反することになる。この主張は、相待の一方に執着することであり、矛盾を含んでいるのである。

そこで③の表現が成立していく。③は「共」ともいわれるが、この立場はたしかに①、②の相待（相互依存性）を把握している。しかし、この③もまた④（「離」といわれる）と相待である。「長く、かつ短い」ということがあれば、「長くなく、かつ短くない」ということが同時に成立している。つまり、③だけ（あるいは④だけ）を主張することは、相待の一方に執着することであり、矛盾を含むのである。つまり、①と②、③と④は、それぞれ相待の関係にあり、一方だけを主張することは

できないのである。論理としてみた場合、③と④は①と②の関係に還元される。つまり四句分別は①と②（二句分別）で代表することが可能であり、この両者が成立しなければ、すべて成立しないということになるのである。「亦有亦無」「非有非無」は、基本的には「有」「無」に還元されるのである。竜樹も、「有」「無」（という二句分別）を破すことで、「亦有亦無」「非有非無」も破したこととしている場合が多い。

『中論』を見てみよう。『観有無品第十五』の中の偈につぎのようなものがある。（以下『中論』からの引用は、鳩摩羅什訳の青目釈『中論』、『国讃一切経』中觀部一による。括弧内は、それに対応するサンスクリット本【中村元訳、『ナーガルジュナ』人間の知的遺産 13、講談社】の文章である。）

「有にして若し成ぜずば、無は云何が成すべけん。
有法有るに因るが故に、有の壞するを名付けて無となす。」（第五偈）

（有がもしも成立しないならば、無もまた成立しない。なぜなら、有の変化することを
人は無とよぶからである。）
「若し人、有と無とを見、自性と他性とを見るならば、
是の如くなればすなわち仏法の真実義を見ず。」（第六偈）
(有と無、それ自体と他のもの自体を見る人々は、ブッダの教えにおける真理を見ない。)

ここで竜樹は有と無の二句分別を用いて、本体論を破折している。第五偈は、「有」が成立しないときには「無」もまた成立しないという論理を述べている。「無」とは「有」の変化（壞）、つまり「有」の否定によって存在するものである。第六偈は、第五偈を受けて思想的な破折（破惑）をしている。世界を「有」と「無」、あるいは「自性」と「他性」という概念で把握する人は、仏法の真理を把握しないことになるという。

「定有といはば則ち常に著し、定無といはば則ち断に著す。
是の故に有智者は、應に、有と無とに著すべからず。」（第十偈）
(有りというものは常住に執着する偏見であり、無しというのは断絶に執する偏見である。故に、賢者は有と無とに執着してはならない。)

竜樹は、正しいものの見方を妨げる二つの見解、つまり常見（一切は常住するという見解）と、斷見（一切は断絶するという見解）をここで退けている。

それは、たとえばこういうことであろう。人間は自分がずっと生き続けるかのように思うことがある。そう思うことによって自分の存在を肯定し、安心したいのである。しかし、人間が死ぬということは事実である。だがまた、人間は死んで何もなくなってしまうのだから、自分は本当は存在していないのではないか、無ではないかという思いにとらわれることがある。しかし、これもまた誤りである。死というものは生があるからがあるのである。

智慧あるものとは、この生死という範疇の相待を知るものである。ここから、生と死それぞれに執着することが誤りだとわかる。有と無への執着を離れることこそ、真理へ

の道である。

はたして、かくして、龍樹は、この「言語と真理」の問題を、その立場から、いかに扱うかが、本論文の中心となる。

6 龍樹における言語と真理

破惑が、たんに言語的矛盾の指摘、あるいは誤った見解の除去に終わるものであるならば、それだけの意味しかないことになる。『中論』がとりわけアビダルマ哲学の本体論を破すところに、大きな意図があったことはおそらく確かである。だが、本来、そこには龍樹自身の立場があるはずである。批判が批判で終わらないためには、本来の立場がなければならない。クリティークは、よって立つ本来の立場からなされるものでなければならない。

四句分別、そして相待をもっての破折（相待破）^{そうだいは}は、主として分別的なものの見方への批判である。分別的な見方が支配しているかぎり、批判が必要である。この分別は言語使用と大きく関わっている。四句分別とは、言語空間の全体を示したものといえる。言語は世界を分別する道具であるが、人間がこの言葉を使用することで、分別にとらわれ、そこに重要な真理を見失ってしまうという面がある。この言語使用における陥りやすい側面を、龍樹は指摘したといえよう。

それでは龍樹の本来の立場とは何か。龍樹は、真理（諦）に二種類あるという。そして仏はこの二種類の真理を説いているという。「観四諦品第二十四」にこうある。

「諸仏は二諦に依って、衆生のために法を説く、
一つは世俗諦を以てし、二には第一義諦なり。」（第八偈）

（二つの真理に依存して、もろもろのブッダは法を説いた。[その二つの真理とは] 世
俗の覆われた立場での真理と、究極の立場から見た真理とである。）

世俗諦、つまり現象世界での真理とは、いわば分別をもって示される真理である。これはもちろん言語によって示される。言語は分別をもって真理を語るのである。しかしそれ、この分別に執着するとなると、先に見たように偏見を生みだすこととなる。したがって、世俗諦を知るには、言語が本来もつところの分別性にとらわれないことが必要である。

第一義諦、つまり仏法上の真実の意義は、一面では言語空間を超越しているとも見られる。たとえば、「諸法実相は、心行言語断じ」（「観法品第十八」第七偈）というように、真実のあり方（実相）は言語表現を超えていとされる。言葉の世界にとらわれているかぎり、真実の世界は見てこないこととなる。

こうした龍樹の所論を見るとき、彼には、言語というものへの深い洞察があることがわかる。「観四諦品」の第十偈はこう述べる。

「若し俗諦に依らざれば、第一義諦を得ず。
第一義を得ざれば、すなわち涅槃を得ず。」

（世俗の表現に依存しないでは、究極の真理を説くことはできない。究極の真理に到達

しないならば、ニルヴァーナを体得することはできない。) 龍樹著「中論」(大乗佛教叢書)

ここで龍樹は、分別的な言語空間をとおして、真実の世界を獲得することができると主張しているのである。しかし獲得された真実の世界は分別を超えた「無分別」の世界である。これは一見矛盾とも思われる、しかし言語とは、本来そうした意義あるいは役割をもつものなのである。つまり、言語（分別）は自身（分別的言語）を超えた世界（無分別）を示しうるのである。してみると、言語それ自体に分別の執着（惑）の責任があるわけではないということが理解されてくる。執着（惑）は、あくまでこちら側、つまり言語使用者の側に責任があるのである。

言語使用者が自己自身の執着（惑）を離れたとき、世俗諦は、その名の如く「諦=真理」なのである。さらにいえば、本来、分別自身が真理なのである。つまり、四句分別とはたんなる言語空間というより、法の顕現する形態なのである。「諸仏の法」は、言語によって、四門（四句分別）として語り出されるのである。

このように見ると、「分別」がじつは法の「展開」の仕方だとする見方が可能となる。ここにはもはや分別への執着はない。ここにあるものは、真実の法の展開だけである。

龍樹がアビダルマ本体論を破折する仕方は、あくまで仮に分別の執着を前提として、その矛盾を指摘するという方法（帰謬法）であった。言語をもって言語的分別性を批判するのであるから、その表現は必然的に否定的表現となる。つまり「有でもない」、「無でもない」という表現となる。そしてこの否定表現の奥に真実の法が存在しているのである。

『中論』全体の序に当たる「觀因縁品第一」の冒頭に、つぎのようにある。

「**不生にして亦た不滅、不常にして亦た不断、**
不一にして亦た不異、不來にして亦た不出なる、
能く是の因縁を説き 善く諸々の戯論を滅したもふ、
我れは稽首して仏に礼す、諸説中第一なりと。」

(〔宇宙においては〕何ものも消滅することなく、何ものもあらたに生ずることなく、
何ものも終末あることなく、何ものも常恒であることなく、何ものもそれ自身と同一
であることなく、何ものもそれ自身において分かたれた別のものであることはなく、
何ものも〔われらに向かって〕来ることもなく、〔われらから〕去ることもない。戯
論の消滅といふことで、縁起のことわりを説いたもうた仏を、もろもろの説法者のう
ちでの最も勝れた人として敬礼する。」

龍樹は、仏が説いたものとは因縁（縁起）であり、このことを知るとき戯論は消滅するといっている。すべてのものは因と縁によって存在するのであり、それ自身が固定した性質（自性）をもつことはないのである。したがって、分別の固定は否定されるのであるが、この否定はそのまま縁起の事実（否定即肯定）を示していることになる。

否定表現にたんなる虚無主義を見るのは誤りである。龍樹はけつしてニヒリストではない。縁起つまり大乗の「空」を主張する立場である。『中論』におけるアビダルマ哲学

批判の裏には、こうした積極的主張があることを忘れてはならないだろう。

おわりに一自己への回帰

2において、考えるということは、非人間的なものへの闘争であると述べた。人間は考えることによって、自らのうちに存在する非人間的なものへの闘争をしている。最も強い敵は、この自己の内なる敵であり、それは自分をして考えさせなくするものにほかならない。したがって、なんとしても私たちは考え方づけなければならないのである。しかし、この思考は自らとの戦いであるかぎり、相当な苦戦をしいられよう。古来、哲学の営為とはこの戦いにあったのだが、次第にそうした意義が見失われてしまった。

その原因は、はじめに述べたように、合理主義的な思考の進展、あるいは事実と価値の二元的分離にもとづくソクラテス的問題意識の希薄化にあるように思う。コンピューター時代の現代が象徴するように、思考はますます技術化している。この思考の技術化の中でどこまでも不問であるもの、それは人間の「自己」である。人間は事実的に存在するものであることはいうまでもないが、「自己」は事実と価値の一致においてのみ存在する。ソクラテスが原因の原因を求め、「汝自身を知れ」と主張したとき、こうした自己への回帰を呼びかけたのであった。

自己へと回帰すること、それは、この回帰を妨げるものとの戦いを意味する。そしてこの戦いは自己の確立であり、つまり価値を創造することでもある。価値は本体論的に存在しているものではない。つねに新たな生に向かって生きることの中に、価値がある。ある価値が本体（実体）的に存在しているとみられる場合、それは真の価値ではなく、したがって、そこには破壊が必要となる。ヨーロッパでは、19世紀後半、ニーチェが価値の転換を叫んだのも、ヨーロッパの歴史に潜む本体的価値を批判せんがためであった。こうした本体的価値は人間をダメにする。価値においてはつねにクリティックが必要である。クリティック（批判）は、破壊において新しい価値を創造する行為である。このクリティックは、たえず成長しようとする生そのものが、自分自身に要求するものであるように思う。

以上、一断面ではあるが、東西の宗教的思索に見られるものを検討してみた。ここに見られるものは、やはり自己の確立という意味であろう。現代、宗教が人間のための宗教である条件の一つとして、こうした自己確立のための積極的思考をうながすことがなければならないといえる。

吉川義久（著者）・吉川義久（いしがみ ゆたか・研究員/創価大学教授）

吉川義久（著者）・吉川義久（いしがみ ゆたか・研究員/創価大学教授）

吉川義久（著者）・吉川義久（いしがみ ゆたか・研究員/創価大学教授）

吉川義久（著者）・吉川義久（いしがみ ゆたか・研究員/創価大学教授）