

智慧の主体とは誰か

中 島 志 郎
(花 園 大 学)

1 問題の所在

智慧の主体とは誰か、という設問は仏教の思想からは疑問の余地もあろう。しかし覚者の智慧は、まさに仏陀が、縁起の理法を見出した如く、自然的存在としての人間(凡夫)と「覚者」は截然と区別される。かくして仏教の真理を実現する智慧は、覚者という智慧の主体に於いて実現されるが、その真理は、『中論』「観四諦品」24-10に、「言語慣習に依存しなければ勝義は説き示されない」、⁽¹⁾「勝義に達せずして涅槃の悟りは得られない」というように、勝義諦の意味に係わる。そして、その勝義諦は言葉の処遇をめぐって構成される二諦説の一方をなすことも周知のところである。本稿は、仏教の真理を実現する「智慧の主体」の存在性格、存在様態について、智慧、主体、言語はいかなる配置にあるかを考える。

2 全一無常の縁起

先ず『中論』「帰敬偈」を手がかりに、勝義諦の意味するところを考えてみよう。

『中論』「帰敬偈」は「不生亦不滅、不常亦不断、不一亦不異、不来亦不

出（漢訳）」に始まり「戲論が寂滅しており、吉祥である、そのような縁起を説示された、正しく覚った者に…私は敬礼する⁽¹⁾」といい、「戲論寂滅の縁起」として知られる。さてこの、いわゆる「八不」は、「戲論（プラバンチャ＝言語論的展開）の止滅（である⁽²⁾）」と共に「縁起」に係ると理解できるなら、『中論』「帰敬偈」の全体は勝義諦（の縁起）を指示すると理解できる。

即ち、全一無常の縁起は、法に分化できない縁起の全体であるから「～である」という法（名辞）による述定が不可能である。八不は全一無常の縁起が、「～ではない」ことの全体として表出する他ないことの意である。ここでは法が解体されて縁起の連関に解消されるのではない、全一無常の縁起（勝義諦）を法（名辞）の縁起として仮設（説）せざるを得ない（世俗諦）という二諦関係の逆転が含意される。（あるいはそこに『中論』の論理の基本的方向として勝義諦（言表不可能）から世俗諦（言表）へという言説の戦略が看取できるが、今後の課題とする）。

「不生不滅以下、否定でしか指示できない、しかも戲論が寂滅した縁起」が、勝義諦の縁起であり、勝義諦の立場の提示として、それを「全一無常の縁起」と呼ぶことにする。全一無常の縁起は、無常にして非同一である縁起の連関と運動の全体であるという意味だが、その全体は、法（名辞）の縁起（縁生）の全体でもなく、況んや言語を超絶した絶対者を指すでもないと言う意味で、言表が不可能なのである。それは諸法の成立以前で、「あるもの」という分節を持たない、「あるものの変化」という認識ができない（「縁生は不生」、「縁起は生滅を離れている」）という意味で言語の形式を超えている。しかし、その名辞の否定、判断の否定は「言語」の否定ではない。否定表現は、言表の不可能を意味するのであり、「言語の止滅」を目標とするのではない。

この言表の不可能が勝義諦（全一無常）の縁起であり、そのような勝義諦の言語的分節化による了解が世俗諦である。世俗諦縁起は勝義諦（言表不可能＝名づけ得ないもの）の言語的表現だが、認識は諸法（名辞＝言語的分節化）を立てざるを得ないから、いわゆる俗諦の縁起（無自性な法の相依的縁起）である。

かくして「八不」は、一切の否定を通して勝義諦の所在を指示する。その勝義諦とは言語の形式で表出できない「全一無常の縁起」の全体であり、そのように観取された縁起の実相を真理値として承認することである。「言語の形式で表出できない（言表の不可能）」とは、何よりも人間の認識形式が言語の法則に従っているゆえに避けられない限界であり、さらにその言語による表現の限界でもあると云う意味である（後述）。

山内得立は、『中論』18-8「一切は真実なるものであるか、真実ではない（ものである）か、真実であり非真実なるものであるか、真実でもなく非真実でもない（ものである）」

を採りあげて四句分別（テトラ・レンマ）の典型といい、テトラ・レンマの前二つのレンマは世俗諦、後の二つは勝義のレンマとも分類している⁽³⁾。山内にとって、中とはロゴスではなくレンマの論理であり、「排中律」の否定（真実でもなく非真実でもない）が実現されていることに『中論』の論理の最大の意味がある。上記の如きはその典型であるが、しかし、それは「八不即中道」の典型として、吉蔵三論教学の理解する中道説（非有非無即中即真）の範囲内にあるとはいえる。山内説では、中論の所説は各所で二諦が容易に交錯しつつ論議が展開されるのであり、しかも、それは結局、勝義諦をいかに言表するか、勝義諦からの言語展開（下降法）としての世俗諦という二諦の関係が龍樹の立場ということになる。しかし勝義諦を中道として定立しては勝義諦の真義からは外れてしまうだろう。この点を

「中道」を軸に考えてみたい。

3 同一律の揺らぎ

『中論』「観四諦品」24-18は、「何であれ縁起なるもの、そのものをわたしたちは空と説く。それは仮名（プラジニャプティ prajñapti）である。それは中の実践である。（漢訳 衆因縁生法 我說即是無 亦為是假名 亦是中道義（T30-33b）と「縁起」を「空・仮・中」で説いて、『中論』の中でも思想的な中心とされる。⁽⁴⁾

すでに『中論』「観四諦品」24-8, 9では、諸仏が二諦を以て法を説いたといい、24-10に「言語慣習に依存しなければ勝義は説き示されない」しかも、「勝義に達せずして涅槃の悟りは得られない」と、二諦の関係を示している。かくして世俗諦は言語の世界であるが、勝義諦の「全一無常の縁起」を言語によって表現しようとする意味で、即ち仮設、仮名である。『中論』「不生不滅」の八不に代表される「絶対否定（第三のレンマ）」も何よりもまず勝義諦の世俗諦からする言表であると読まれるべきだが、『中論』が意図する二諦の根本的な関係も、言表の不可能（全一無常の縁起）と尚かつ言表においてのみ認識は成立する（法の縁起）という点にある。

『中論』「観四諦品」24-18の「空・仮・中」である縁起も、法の無自性縁起を説くのであり、その法（あるもの）が縁生であるとは、やはり世俗諦の理法である。それはことばの世界であるゆえに、縁生は生成に根本的な矛盾を抱える。それは法の空を見ること、勝義諦に解消されることで解決を見るような関係である。法（仮有）は縁生である、従って法は空である。しかし、空なるものは縁起の内で法（仮有）として立ち現れる、この二諦が交替する運動、揺らぎ続ける同一律、それが中である。

世俗諦はいわば人間の根本的な認識形式である言語を以て縁起を了解するの意味であるが、一方の全一無常の縁起である勝義諦を世俗諦の形式に言表化する作業（仮説）は、言表の限界を露呈する。法の縁起が仮説に過ぎない全一無常の縁起の実相は言表できない。八不で示された如く、そもそも形式論理には収まらない、排中律を犯す言表になるのである。

即ち言表化の場面で真俗二諦の交徹（空仮中）が不可避だが、それは結局、まったく異なる真俗二諦の存在観（空仮）の連結なのであり、全一無常の縁起と縁起の全体が分節化されたところに成り立つ法（名辭の同一律）を結ぶ永遠の運動が「中」と理解できるのである。勝義と世俗、空仮の交徹、法の縁生、空と名辭、それらはむしろ今現在も空仮の動態としてある中として、「法（あるもの）」の「同一律の揺らぎ」を表す。空・仮・中の三諦は「法（名辭）」の同一律 $A=A$ がいかに虚ろであるかを示す。中道とは、法の理解（存在観）が真俗の二重性（交徹）の内にあることの意であり、同一律はかくして永遠に揺らぎ続けるのである。

「中」をいかに理解するか

冒頭『中論』帰敬偈からは、勝義諦「空（無）」、世俗諦「仮名」、それに真俗二諦、空仮の交徹としての「中」という理解が導ける。従来の縁起理解では「法」の縁生を世俗諦縁起とまでは云えても、勝義諦の縁起は、不可言説の「何か」として括出してしまった。「中」の理解にあっても、例えば、吉蔵の「八不中道」理解は、『法華玄論』巻一「欲示中道離二辺相故說是經。」(T34-366c)「本性寂然無所依倚名為中道。中道即是妙法。」(T34-635c)といった把握に見える「離有無二辺」は二項否定の解釈だが、吉蔵はここを「無所得正観、不二中道」の立場とする。吉蔵の二諦説は「離有無二辺故名為中道」(T30-33b)という青目積を承けて「離二辺」の

二項否定が中道＝真理（勝義諦）となる（中仮説）である。「八不中道」もこの論理の拡張といえる。しかし、中道を「離二辺」の「真理」として定立する、「中仮の論理」（中から仮へ）では「離二辺」の両否定が別の第三項（中道）として自存化する静態的な理解になってしまうのである。この点、天台智顛の三諦円融の論理では、従仮入空観、従空入仮観、中道正観、（従仮入空、従空入仮、中道第一義諦）とあって、円融三諦、一心三観（即空即仮即中の観）が唱えられるが、吉蔵に比して「中」の理解がはるかに動態的で、「中」の本義に迫ると思われるが、しかし依然として空仮不二即中観の側面を残し、空（三蔵、通教）仮（別教）中（円教）といった論理に配置されるのも真俗二諦を往来する「中」の動態性に徹しておらず、第三項「中」を「空仮の運動」という真理として、優位性を認める理解が見られる。従ってその限りでは真俗二諦の存在観（空仮）の決定的な断絶を曖昧にし、法が〈空仮の運動としての「中」〉という交徹する動態性の上にしか成立しないことを隠す静態的な真理観にしまっている。真俗二諦とは今いうところの全一無常の縁起の実相と言語（的分節）の間の永遠の交徹運動であると理解できる。それは四句分別（山内『ロゴスとレンマ』p. 88）というより、「法」をめぐる真俗二諦の交徹（永遠の否定運動）である「中」の運動を導出する基本形の提示なのだとして理解できる。

4 智慧の主体とは

世俗諦の縁起（諸法の縁生）と区別される勝義諦の縁起は戲論寂滅の「全一無常の縁起」である。ただ「全一無常の縁起」も「八不中道」の如くまさに第三項の「何か」として自存化しているのではないか、という疑問は当然あり得る。

しかしすでに二諦説に言語の矛盾した存在性格を見たように、八不で指示される言表の不可能性そのものを、仮に「全一無常の縁起」と呼んだのである。それは世俗諦が言語の領域であるのに対し、言語的分節化によって意味の同一性を持った「法（名辭）」の縁起が成立する以前のところ、あるいは『大智度論』が「諸法実相を知る智慧が般若波羅蜜（T25-109）」であり、それは「縁起を見る智慧」であるというように、「見る智慧」に対峙している縁起する無常世界の一挙全体である。「全一無常の縁起」が指示するところは、当然、自存化された一なる「何か」なのではない。

この場合の言語の処遇をめぐる、即ち言語表現の不可能について中村元氏は、『中論』「観法品」18-7「心の境地が減したときには、言語の対象もなくなる。真理は不生不滅であり、実にニルヴァーナのごとくである。」（中村『龍樹』p. 364, 440）を解釈して云う。即ち、『中論』の「八不」は絶対否定であり、（八不は）変化の否定である。絶対の否定で指示される真理は言語表現できない。〈真理〉とは縁起のことであり、即ち縁起は言語表現できない。その縁起とは相依性であり空である。（中村『龍樹』p. 440-42）大略、このような主旨が示されるが、しかし相依性であり空である縁起は言表できないだろうか。ここが解釈の分岐点であるが、相依性であり空である縁起は依然として世俗諦の縁起であり、帰敬偈「八不」の「絶対否定」（中村）で指示される縁起を意味するだろうか（私見ではそれは勝義諦を指すと理解する）。中村説では相依性の縁起（世俗諦）が変化の否定と理解されるが、世俗諦の縁起は法の縁起であると理解するなら、それは変化を否定するだろうか。或るいは不生不滅等の八不や、ニルヴァーナを「変化の否定」と理解するのは妥当であるか。八不や、ニルヴァーナの「絶対否定」は勝義諦を指示して、相依性の縁起を指していないとすれば、たしかにそれは「あるものの、変化の否定」である。逆に「絶対否定」が

指示する勝義諦（全一無常の縁起）はそもそも法の同一性が成り立たない非同一（変化）そのものであって、人間の認識形式を超えている、即ち言語の形式では把握不可能なために言表できない（戲論寂滅）と理解できるのではないか。すでに考えたように勝義諦の縁起は法（個物）の縁生即ち、名辞を付与された個物が縁起の関係に入るのではない。逆に全一無常の縁起を分節化された個物の連鎖（法と法の縁起）と仮説するところに法の縁起が成立するのである。従って勝義諦では法（個物）を主語とする述定（～は～である）の体系が成立しないのである。この言表不可能は決して神秘や非合理性を指すのではない。文字通り人間の認識の形式を超えた事象そのもの（変化の当体）、人間の認識形式（言語的展開）の寂滅、即ち、法＝名辞を解きほぐしたところに顕れる事象そのものの、全一無常、非同一の縁起を観ることである。

戲論寂滅の様子がかくあるとして、さらに問題を主体と言語の関係にまで敷衍するなら、依然として一方の問題が残る。言表不可能な〈真理〉に対峙している智慧の主体の存在性格である。この「名辞（言語的分節化＝同一性）以前の世界の全体」という人間の認識形式の限界に臨んでいる主体の存在性格とはいかなるものであるか。

「心の境地が減じた」としても、「戲論寂滅」した勝義諦の実相は言語の形式には取まらない（言表不可能）として、しかし「全一無常の縁起」を観る主体が認識主体としての統御を解体させては認識にならない。当然だが、認識を成立させる統一性のある主体の存在が条件であり、それは言語的展開（世俗諦）の成立と別ではない。即ち認識の成立は、言語的な同一律を条件とし、言語的な構築であるという意味で、変化（無常）に対し同一性（不易）を保った認識の主体の存在が不可欠の条件となるだろう。

そのような主体が智慧の主体であり、その認識形式は言語的理解に回収

されるのである。それは我々の経験に照しても言語が途絶するような事態はあるが、しかし我々の人格が崩壊するわけではなく、最終的には言語的了解（この場合は意識）に回収されると類比的である。

人間はそのような智慧の主体の可能的存在であるが、依然として言語という形式の限界が認識と思考の限界でもある。翻って否定表現がいかに『中論』に溢れていても、『中論』の否定表現は、言語の否定を唱えているのではない。言語の存在性格から云って、「認識」であるからには、主体の解体や言語の終焉を意味するわけではない。しかし世俗諦がそうあるとして、『中論』の勝義諦（全一無常の縁起）が人間の認識形式（言語的了解）を越えていると云うことは可能である。人間の認識形式に収まらない勝義諦は言表できないが、否定表現はそのような勝義諦の「言語的」表現（世俗諦）即ち仮説である、それが『中論』二諦説の構造として指摘できるだろう。

「智慧の主体」とは誰か

冒頭に記したように、縁起は主格を排除すると云われる。「誰が受けるか」は否定され、「何の縁によって受があるか」（『雑阿含』巻12⁽⁵⁾）が問われる。それは、人間（誰）ではなく、非人称的な言語だけが主体として存在するという認識を示唆して興味深い。仏教は勝義諦の意味するところを真理として承認し、勝義諦に向けて人間存在を解消して行く運動である。自然的存在としての人間（凡夫）の克服過程が、そのまま法（全一無常の縁起でありその言表である法）への一致である。それが言表不可能な勝義諦を言表する世俗諦の言語（二諦の不可分）という関係に重なる。

人間を全一無常の縁起（空）に向かって解消させる「実践」の主体はすでに〈私〉の自己否定であり、私の一切の属性の排除を実行した主体は、

自然存在の人間、凡夫の顛倒知ではない。いわば純粋に言語的な判断の主体、純粋に言語体系上の抽象的な主体（主語）であって、それは身体性の〈私〉を脱却した、つまり誰彼の人称性を脱した言語主体と言語活動である。それが真理の主体、智慧の主体である。

すでに和辻哲郎は、「解脱は……「さとりを開く」という仏教特有の表語が示しているように、それはあくまで認識である。しかも自然的立場を全然止揚して生活全体を変容することを意味する認識である」（『原始仏教の実践哲学』p. 167）とか、「法を観ずるとは無明すなわち自然的立場そのものを滅すること」（同p. 169）であると続けているが、その意は解脱とは単なる体験ではなく智慧の変容である。凡夫の認識と価値の体系が、新たな認識と価値の体系に変容し組み替えられる、智慧とはその連鎖の全体であり、つまりそのような語活動の全体であると云える。

仏教の真理（最終的目的）とは、勝義諦（非言語的な全一無常の縁起）への人間存在の解消（真理との一致）である。「全一無常の縁起」を指す真理命題（真理概念としての実相・真如・涅槃・法界・法身・戯論寂滅等仏教の最高価値）へ向かって人間を解体解消し到達することだと一応は云えよう。それは人間の諸条件を無明、煩惱と規定して、その克服を通して、最終的には人間の認識形式、人間という形式の克服に至る、つまり真理と言語が対応するところ、言語的な主体が人間の身体性の克服を指向するとも云えるだろう。

5 結論 「縁起」を生きる

言語と身体の関係如何という一般的構図からは、有意味的な行為とは言語（意味）へ身体（行為）を解消することであると云える。この点では、

仏教も言語（真理値）に身体（実践）が動員される、という共通の構図を持つ。ただ仏教の「真理値」とは、事象のあり方（全一無常の縁起）を人間（言語）が真俗二諦の關係に於いて承認することである。言語の形式で言表できない「全一無常の縁起」の全体を、「人間（言語）が……承認する」とは、「全一無常の縁起」を真理（勝義諦）として承認し言表（世俗諦）にもたらずということである。

「全一無常の縁起」を「観る（観想）」ことを仏教の勝義真理（空）とする一方、観る主体の側は認識の主体として、勝義諦の真理（空）を世俗諦の真理（仮）に変換する、法の縁生という意味では中を実践する言語主体としてある。

そのとき、勝義諦は世俗諦に於いて言語化（概念化）せざるを得ないが、勝義諦の概念化は仏教の最も抽象的な真理概念に重なる。実相、空、如如、涅槃、真如などを到達点とするとは、それら概念に向かって人間存在（身体）を解消することであり、それが「全一無常の縁起」への到達、事象への解消、そして真理の概念を生きるということである。

ただその言表をなす主体は、私という人称的な主体とは区別される、非人称的な言語主体（言語体系の中の主語）であり、言語活動そのものと化した言語の世界である。

人称性とは区別される言語主体は、言語にとっての真理（必自然的な妥当性）によって、事象そのものを生きるということを選択してしまう。そして言語能力（智慧）そのものとしての主体（の存在性格）と仏教的真理値（真如・涅槃……といった概念）との一致を目指すところに、言語理性そのものの要請に従って自然的存在である凡夫としての「人間」が超克される。それがつまり人間という形式の克服、人間の脱化である。

言表不可能な全一無常の縁起（勝義諦）に対峙するのは非人称的な言語

の能力（世俗諦）だけである。それが二諦の関係であるが、それは言語化そのものに矛盾を抱えた、人間の認識形式の限界でもある。そしてその行為の当体である智慧の主体とは、自然的存在である人間（凡夫）を克服せんとする言語と言語活動という非人称的な主体の意味である。

だがしかし依然として、人間を超越した精神（言語的主体）と精神の基礎である身体（煩惱の主体）は分裂しつつ結合したままであると云う疑念は残るかもしれない。言語的主体は身体から離反しつつしかも絶対に身体から脱却できず、身体に回帰する他ない存在（有余涅槃）であるからだ。

智慧の主体には「言語と身体の関係」問題が依然として残る。その場合、身体は最終的には全一無常の縁起に解消されるのに対し、智慧の主体は非人称的な「言語的」主体として全一無常の縁起に対峙し、それを言語化する関係にあること、仏教とはそのような勝義諦に向かって人間自身を解体してゆく運動であり、煩惱を脱却するとは、身体を脱却することであるが、それが勝義諦に言語主体が帰一して行くという言語主体自身の自己回帰、自家撞着の運動に他ならないことを、本稿のひとまずの結論とする。それはありていに云えば、自然の摂理を人間が受容して行くことと軌を一にする指向なのだが、何よりその前提として、自然や人間の概念を一層厳密に解体する試みである。本稿は詳論の構築に向けてその概要を提示したに留まる。

注

- (1) 現代語訳は三枝充恵『中論』三卷本（レグルス文庫 1984）を参照した。
同氏「龍樹の帰敬偈」『龍樹・親鸞ノート』（法蔵館 1997）p. 172も参照
- (2) 立川武蔵「空と言語活動の止滅」（『中論の思想』法蔵館 1994）pp. 87-105参照
- (3) 山内得立『ロゴスとレンマ』（岩波書店 1974）p. 70. pp. 101-3参照

- (4) 中村元『龍樹』（講談社学術文庫 2002）pp. 208-217, 瓜生津隆真『龍樹空の論理と菩薩の道』（法蔵館 2004）p. 128等参照
- (5) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（全集第五巻 岩波書店 1962）p. 176参照

付記

「全一無常の縁起」という鍵語の意味するところは、拙稿「全一無常の縁起」『禅学研究』第86号（2008年1月刊行）を参照されたい。

