言語ゲームと縁起：ウィトゲンシュタインとナーガールジュナの言語批判哲学

メタデータ	言語: Japanese
	出版者:
	公開日: 2019-09-24
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 塚原, 典央
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://fpu.repo.nii.ac.jp/records/39

［研究論文］

言語ゲームと縁起
―ウィトゲンシュタインとナーガールジュナの言語批判哲学―

塚原　典央

はじめに

ドイツの動物行動学者のユクスキュル（1864-1944）は「環世界Umwelt」という概念を用いて、動物は皆一様に世界を捕らえ、活動しているのではなく、生物種はその種ごとに独自の仕方で世界を知覚上分節化し、その運動能力に応じて活動し、その種ごとの「環世界」に住んでいることを明らかにした。そして人間もまた一生物種であり、感覚器官にはいわば一定の性能があり、人間の環世界に生きている。例えば、人間の眼は３種類の電磁波を色として捉えている。あるいは３種類しか捉えることができない。それが光の三原色の赤、青、緑である。また人間は20㌹から20.000㌹までの空気の粗密波を音として感じることができる。あるいはその範囲でしか音として聞き取ることができない。これに対して、犬はもっと高周波の粗密波を耳で聞くことができるので、他の人間にはそれと気付かれずに犬にだけ指示を出す犬笛というものがある[(1)]。

では世界についてのわれわれの知的理解はどうだろうか。われわれの知性は世界を客観的に捉えているのだろうか。世界そのものを捉えているのだろうか。生物種によって異なる環世界を生きているように、知性のありようと相対的に世界理解が成立しているのではないか。そこには絶対的理解、客観的理解といったものはないのではないか。「知性のありよう」を生物学的に考えることもできるであろう。例えばわれわれの脳には構造上の制約や限界があるかもしれない。しかしここでは「言語」を考えたい。われわれは言語で物事を考え、そして考えや知識を言語で表現している。われわれの知的環世界は言語と相対的に成立している。しかし、言語には構造上の制約や限界があるのではないか。この言語の制約や限界を見極めたい。つまり言語批判である。

言語批判を自らの哲学の中心に据えた哲学者にオーストリアのウィトゲンシュタイン（1889-1951）がいる。彼の哲学は大きく前期と後期に分けられる。前期の主著が『論理哲学論考（以下「『論考』」および「TLP」と略記する）』であり、また後期を代表する著作が『哲学探求（以下「『探

受付日　2019.5.7
受理日　2019.6.20
所　属　学術教養センター

求』」及び「PU」と略記する」)』である。ウィトゲンシュタインは哲学観においては前・後期一貫しているが、その言語観は異なっている。あるいは重要な展開を示している。その具体的内容を見る前に、まず一貫している哲学観と、異なっている言語観の概略を示して、見通しをつけておくことにする。

まず彼の哲学観を要約して述べるならば、哲学問題はわれわれがわれわれの言語の論理を誤解することによって生じる、いわば知的な迷いにすぎない。したがって、言語の論理を正しく理解すれば、哲学問題は消えてなくなる。つまり、哲学の目的はわれわれに言語の論理を正しく理解させ、哲学問題を解消し、われわれの知性を迷いから解放すること、ということになる。これに対して、前・後期で異なる言語観を概観しておくと、前期の言語観は分析によって世界と言語の究極の構造を明らかにするというものであり、後期のそれは、われわれの実際の言語使用をよく見て、言語使用についての明確な展望を持つこと、ということになる。

もう一人言語批判の達人がいる。インドの仏教哲学者のナーガールジュナ（漢訳名「龍樹（りゅうじゅ）」150-250頃）である。彼は縁起による空の思想を確立したとされ、彼以降の大乗仏教はみな彼の影響下にあり、そのため日本では「八宗の祖」と呼ばれている。彼の主著は『中論』であり、そこで彼は説一切有部の形而上学的な「法有」の主張を「戯論（けろん）」と断じて、徹底的に批判している。

小論ではウィトゲンシュタインとナーガールジュナの二人の言語批判哲学を見て行く。生きた時代も文化的背景も全く異なる二人であるが、二人の主張は共鳴しているように見える。ウィトゲンシュタインを理解するためにナーガールジュナが、ナーガールジュナを理解するためにウィトゲンシュタインがとても有効だと考えられる。

1：ウィトゲンシュタインの言語批判哲学

○前期ウィトゲンシュタイン：『論理哲学論考』

まず前期ウィトゲンシュタイン哲学における言語批判から見て行くことにする。彼は『論考』の序文で次のように述べている。

> TLP序文（部分）：本書は哲学の諸問題を扱っており、そして本書は――私の信ずるところでは――それらの問題が生じるのは、われわれの言語の論理が誤解されていることに基づいていることを示している。

では、われわれはどのように言語の論理を誤解してしまうのだろうか。「われわれの日常言語のすべての命題は、実際、そのあるがままで、論理的に完全に秩序付けられている（TLP5·5563）。」日常言語の構造自体には問題はない。ただその構造が非常に複雑なのである。

ウィトゲンシュタインは言っている。

TLP4·002：人間は、それぞれの語が何をどのように意味しているのかを全く知らなくても、あらゆる意味を表現できる言語を構成する能力を持っている。――ちょうど人間が、個々の音がどのように発せられるのかを知らなくても、しゃべることができるのと同じである。

日常言語は、人間という有機体の一部であり、他の部分に劣らず複雑である。

日常言語から言語の論理を直接に読み取ることは、人間には不可能である。

思考は言語で偽装する。すなわち、衣装をまとった外形から、内にある思考の形を推測することはできない。なぜなら、その衣装の外形は、身体の形を知らしめるのとは全く異なる目的でつくられているからである。

日常言語を理解するための暗黙の取り決めは、途方もなく込み入っている。

われわれの日常言語そのものは論理的構造に問題はない。ただその構造があまりに複雑すぎて、日常言語そのものからは見て取ることはできない。どのように複雑なのかといえば、例えば次のように言われている。

TLP3·323：日常言語においては、同一の語が異なった仕方で表示を行う――つまり同じ語が異なったシンボルに属する――ことが大変多い。あるいは、異なった仕方で表示を行う二つの語が、外見上は同じ仕方で命題の中で用いられることも大変多い。

たとえば、「・・・である、・・・がある（ist）」という語は、時には繋辞として、時には等号として、あるいは存在の表現として用いられる。「存在する」は「行く」のような自動詞として用いられ、「同一の」は形容詞として用いられ、そしてわれわれは何かあるもの（Etwas）について話し、また何かあること（etwas）が起こることについても話す。

（「緑は緑である」という命題――ここではじめの語［緑］は人名であり、後の語［緑］は形容詞である――において、これらの語は単に異なった意味を持つというだけではなく、異なったシンボルなのである。）[(2)]

TLP3·324：かくして最も基本的な混乱が容易に生じる。（哲学全体が、こうした混乱に満ちている。）

日常言語においては同じ記号（語）が異なるシンボルを表すために用いられる場合がある。つまり「同語異義」となっている場合がある。同様に異なる記号（語）が同じシンボルを表すために使用されることもある。つまり「異語同義」である。これらを正確に識別しないと、誤解

を生むことになる。

ではどのようにしてわれわれの日常言語の論理を正しく理解すればよいのか。言語の論理的構造を明らかにするために、『論考』は「記号言語」の採用を主張する。

TLP3･325：こうした誤謬を避けるために、われわれはそれらを排除する記号言語を用いなければならない。その記号言語は、異なるシンボルに同じ記号が使用されたり、表示の仕方の異なる記号が同じ仕方で使用されているかのような見かけを持っていたりすることのない言語である。したがってそれは論理的文法――論理的構文法――に則っている記号言語に他ならない。
（フレーゲとラッセルの概念記法はそのような言語のひとつであるが、すべての誤りを排除しているわけではない。）

語を有意味に結合して命題を作るための規則が、論理的構文法である。この論理的構文法に従う記号言語には、日常言語のような曖昧さや、多義性はない。しかしウィトゲンシュタインはこの記号言語をさらに分析して行く。

TLP3･2：思考は命題によって表現される。その際、思考を構成する諸対象に命題記号の諸要素が対応する。
TLP3･201：この要素を私は「単純記号」と呼ぶ。そしてこのような命題は「完全に分析されている」と言われる。
TLP3･202：命題記号において用いられた単純記号は、名と呼ばれる。
TLP3･21：命題記号における単純記号の配列は、状況における対象の配列に対応する。

命題は最終的には、「名」と呼ばれる単純記号の配列にまで分析される。そして命題における名の配列は、世界の状況における対象の配列に対応している。『論考』において世界は言語と対応し、世界を構成する諸事実は言語を構成する諸命題と対応し、事実を構成する諸事態は命題を構成する諸要素命題と対応し、そして事態を構成する諸対象は要素命題を構成する諸名と対応している。つまり「対象と名が一対一対応する」という非常に単純な原理が『論考』の根幹をなしているのである。名が対象と一対一対応することによって、諸名からなる命題は、諸対象からなる事実の論理形式を写し取っていることになる。言い換えれば、この原理によって命題は事実の「像」となっている。つまり、世界の論理形式は対象の形式にあり、その対象を命題において名が代理している。したがって、完全に分析された命題は世界の形式を写し取っていることになる。完全に分析された命題は、世界の論理形式そのものを示しているのである。

思考と、思考を表現する言語と、そして世界が「論理形式」を共有していることになる。以上のことを世界の側から見ると「論理的原子論」と呼ばれ、言語の側から見ると、命題が世界の論理的像となっているという意味で「命題の像理論」と呼ばれ、さらに名の意味が対象であることから「意味の対象説」と呼ばれている[(3)]。

そして世界の論理形式を映し持っているすべての命題の「命題の一般形式」が規定される。それは「真理関数の一般形式。$[\bar{p},\ \bar{\xi},\ N(\bar{\xi})]$(TLP6)」という形で与えられる。より具体的には、

> TLP4·5（部分）：人が予見不可能な（すなわち構成不可能な）形式をもつ命題は存在しないということが、一般的な命題形式が存在することを証明している。「事情はかくかくである（Es verhält sich so und so.）」――これが命題の一般形式である。

ウィトゲンシュタインによれば、すべての命題が従う一般形式は、「事情はかくかくである」と規定される。つまり、すべての命題は世界における可能的な事実の記述なのである[(4)]。

では言語の、そして世界の究極の構造が明らかになると、哲学問題はどのように消えてなくなるのだろうか。この点については『論考』の言語の「限界」というものを明らかにしなければならない。ウィトゲンシュタインは先ほど引用した序文の続きにおいて、次のように述べている。

> TLP序文（部分）：本書が全体として持つ意義は、おおよそ次のように要約されよう。およそ語られうることは明晰に語られうる。そして、論じえないことについては、人は沈黙しなければならない。
>
> かくして、本書は思考に――あるいはむしろ、思考にではなく思考されたことの表現に――限界を引こうとする。なぜなら、思考に限界を引くためには、われわれはその限界の両側を思考できなければならない（それゆえ思考不可能なことを思考できるのでなければならない）からである。
>
> したがって限界は言語においてのみ引くことができる。その限界の向こう側は端的にナンセンスなのである。

思考に限界を引くということは、これは思考可能だ、それは思考不可能だ、と思考することになるだろう。しかしそれでは思考不可能なものを思考することになるが、これは不可能である。他方、思考可能なこととは言語表現可能なこと、言い換えればすべての可能な命題に他ならない。そして、思考の表現になっていない、つまり可能的事実の像になっていない、さらに言い換えれば世界と論理形式を共有していない言語表現のようなものは、一見命題のように、言語

表現のように見えても、それが書かれたものであれば「インクの染み」、また述べられたものであれば「雑音」も同然な「ナンセンス」なのである。

ではこのような限界はどのような役割を持つのか。

> 4·003：哲学的なことがらについて書かれてきた命題や問いのほとんどは、誤っているのではなく、ナンセンスなのである。それゆえ、この種の問いに答えを与えることなどおよそ不可能であり、われわれはただそれがナンセンスであることを確かめることしかできない。哲学者たちの発するほとんどの問いと命題は、われわれが自分の言語の論理を理解していないことに基づいている。
>
> （それらは、「善は美とおおむね同一であるのか」といった問題と同類である。）
>
> そして最も深遠な問題が実はいささかも問題ではなかったということは、驚くべきことではない。

われわれは、われわれの言語の論理を理解していないために、それと知らずにわれわれの言語の限界を易々と超えてしまい、インクの染みや雑音も同然なナンセンスな疑似命題に翻弄される。ナンセンスに答えを出すことなど、土台無理なのである。したがって、哲学がなすべきことは、

> 6·53：語りうること以外は何も語らぬこと。自然科学の命題以外は――それゆえ哲学とは関係のないこと以外は――何も語らぬこと。そして誰か形而上学的なことを語ろうとする人がいれば、そのたびに、あなたはその命題のこれこれの記号にいかなる意味も与えていないと指摘する。これが、本来の正しい哲学の方法に他ならない。この方法はその人を満足させないだろう。――彼は哲学を教えられている気がしないだろう。――しかし、これこそが、唯一厳格に正しい方法なのである。

世界と論理形式を共有する命題のみを語り、それ以外はナンセンスとして退ける。形而上学は世界を超えた事柄について述べようとする。そのような事柄は世界の論理形式を共有せず、思考不可能なもの、ナンセンスに過ぎないと、指摘しなければならない。したがって、「すべての哲学は『言語批判』なのである（4·0031）」。哲学は形而上学の言語表現に対する言語批判に他ならない。

確かにウィトゲンシュタインの論理的原子論が示すように、実際に世界が論理形式によって規定され成立しているのならば、これに基づく命題の像理論が成立し、そして形而上学批判としての言語批判も成立することになる。しかし、そもそも論理的原子論自体形而上学的主張ではないのか。この点ウィトゲンシュタインも当然自覚している。『論考』の序文で彼は、「本書

に表された思想が真理であることは侵しがたく決定的であると思われる。それゆえ私は、問題はその本質において最終的に解決されたと考えている」と述べている。『論考』という本は本来語りえない形而上学的内容に満ち溢れている。ただしその内容は「侵しがたく決定的」な「真理」であると、当時のウィトゲンシュタインは信じていた。しかし、かりに真理であったとしても形而上学的主張であり、言語の限界を超えた主張であることに違いはない。そうである以上、最終的には消し去らなければならない。そこで彼は次のように述べて『論考』を終えている。

6·54：私を理解する人は、私の命題を通り抜け――その上に立ち――それを乗り越え、最後にそれがナンセンスであると気づく。そのようにして私の諸命題は解明を行う。（いわば、梯子を上り切った者はその梯子を投げ棄てなければならない。）

私を理解する人は私の諸命題を乗り越えねばならない。そうすれば彼は世界を正しく見るだろう。

7：語りえぬものについては、沈黙しなければならない。

『論考』は、その思想が理解されたならば投げ捨てなければならない「梯子」に他ならない。登り切った後は必ず棄て去らなければならない。棄てなくては世界は正しく見えてこない。そしてウィトゲンシュタインは、哲学については一切口にしないことに決めたのである。彼は『論考』を完成させると、哲学を一切やめ、教員養成学校へ行き、やがて小学校の先生になる。しかし『論考』を完成させて11年後彼は再びケンブリッジに戻って、哲学を再開する。

○後期ウィトゲンシュタイン：『哲学探求』

後期ウィトゲンシュタインの哲学は前期の哲学をある意味で徹底的に批判することで成り立っていると考えられる。前期哲学の形而上学的要素を徹底的に排除しようとしている。先に述べたようにウィトゲンシュタインの哲学観は前・後期一貫して、言語批判である。そしてこの言語批判の目的は、形而上学の排除に他ならない。後期においてはこの哲学観はある意味においてさらに徹底される。「哲学とは、われわれの言語という手段によってわれわれの知性が魔法にかけられていることに対する戦いである（PU§109）。」そして、形而上学を完全に排除するために、前期の「論理的原子論」という形而上学が、そしてこれと連動している「命題の像理論」と「意味の対象説」という言語観が完膚なきまでに否定されている。逆に、前期の思想へのこの徹底した批判こそが、後期哲学の原動力であったのではないだろうか。そして彼は形而上学的な背後の世界を排除し、すべてをわれわれの日常世界であるこの現実の世界において捉えようとするのである。

哲学観とは対照的に、後期の言語観は前期のそれからは一転してしまう。言語は一貫して「言

語ゲーム」において捉えられる。いや、言語のみではなく人間の活動のすべてが言語ゲームとして捉えられる。では言語ゲームとは何だろうか。彼によれば、言語ゲームとは、「言語とそれが織り込まれている行為の全体（PU§7)」であり、「『言語ゲーム』という語は、言葉を話すということは人間の活動の一部である、あるいは生活の形式の一部である、ということを際立たせるためのもの（PU§23)」に他ならない。われわれは言葉を使って、日常生活を、社会的活動を、そして学問研究を営んでいる。そして、言葉は実際に、特定の誰かによって、特定の時間に、特定の場所で具体的に使用されるものである。言葉はこの現実の世界の具体的な状況の中で使用されるものに他ならない。どこかにストックされていて、必要に応じて取り出されるようなものではない。ウィトゲンシュタインは、言語はわれわれがこの現実の世界で活動するために具体的に使用するものであり、その具体的な場面で捉えなければならないことを強調する。したがって「言語ゲーム論」と言っても、「言語ゲーム理論」として何か言語に関する体系的な理論を構築しようとしているのではない。われわれの言語使用のありのままをよく見ることが求められているのである。

しかし例えば、すべての言語ゲームに共通している「本質」といったものがあるのではないか。それはちょうど前期の『論考』における命題の、したがって言語の「一般形式」のようなものである。この点についてウィトゲンシュタインは次のように答えている。

> PU§65（部分）その通りなのである。――われわれが言語ゲームと呼ぶものに共通な何かを述べる代わりに、私は、それらの現象すべてに対して同じ［「言語ゲーム」という］語を使用させるようなそれらの現象に共通なものなど何一つないのであり――それらの現象は相互に多くの様々な仕方で血縁関係にあるのだ、と言っているのである。そしてこの血縁関係あるいは諸血縁関係のために、われわれはこれらの事象すべてを「言語［ゲーム］」と呼んでいる。私はこれからこのことを明らかにしようと思う。

そして、ウィトゲンシュタインは「ゲーム」という語を例にとって議論を展開している。例えば盤ゲームには多種多様な血縁関係がある。次にカードゲームに移る。盤ゲームとの多くの対応物が見出せるが、盤ゲームに共通していたいくつかの特徴は消えている。次にボールゲームに移ると、カードゲームにおいて共通な特徴がいくつか保たれている一方で、多くの特徴が失われている、といった具合に様々なゲームが検討される。しかし、これらすべてのゲームに共通する特徴、本質といったものは見出されない。そして彼は、

> PU§66（部分）今やこれらの考察の成果は次のようになる。種々のゲームを順に見て行くとわれわれはそこに相互に重なり合い交差し合い、また大きかったり小さかったりす

る、様々な類似性の複雑なネットワークを見る。

PU§67（部分）：私はこの類似性を、「家族的類似性（Familienähnlichkeit）」という語による以外、よりよく特徴づける術を知らない。何故なら、家族のメンバーに成り立つ――体格、顔つき、目の色、歩き方、気質、等々における――種々多様な類似性は、当にそのように相互に重なり合い交差し合っているのだから 。――そして、私は「ゲーム」は一つの家族を構成しているのだ、と言おう。

［…中略…］それはちょうど、われわれが糸をよる際に繊維と繊維をより合せるようになのである。そしてここで注目すべきことは、糸の強さは何らかの繊維が全体を貫いて通っていることにあるのではなく、多くの繊維が相互にずれながら重なり合っていることにある、ということに他ならない。

糸の繊維そのものはそれほど長くない。長い糸の両端の繊維はもう直接は接してはいない。短い繊維が何本もずれながらより合されて、長く強い一本の糸ができている。ゲームに対応させれば、糸の繊維の一本一本が「ゲーム」と呼ばれる事例の一つ一つであり、一本の糸は「ゲーム」と呼ばれるものの全体ということになる。ゲームの事例が少ないうちは、お互いばらばらで、類似性も血縁関係も見えてこないかもしれない。しかし、十分な事例が集まれば、より合された一本の糸のように様々な類似性ですべての事例がひとまとまりに見えてくるのである。そして彼は、「ゲームとは何か」ということについての「家族的類似性による説明」を与えている。それは、「まず様々なゲームを記述してみせて、そしてその記述に「これら、そしてこれらに似たものを人は「ゲーム」と呼ぶ」と付け加える（PU§69）」というものである。このようにウィトゲンシュタインは事物の背後に本質といったものを認めない。物事をあくまでもこの現実の世界の中だけで扱おうとしている。

この点は言葉の意味においても一貫している。一見、単なる記号が有意味に使用できるのは、個々の言葉の使用の背後に一定の「意味」なるものがあるからだ、と考えられがちである。形而上学批判としての言語批判を展開するウィトゲンシュタインは、言語を徹底して具体的に扱う。言葉を言語ゲームという実際の状況から切り離して、言葉のみを独立させて考えてはならない。そして彼にとって言葉の意味とは、

PU§43：「意味（Bedeutung）」という語が用いられる――すべての場合ではないにしても――大変多くの場合に、人はこの語を次のように説明することができる。ある語の意味とは、言語ゲームにおけるその語の使用である。

そして人は名前の意味を、時にはその担い手を指示することによって説明する。

言葉は使用されなければ意味を持たない。言葉は実際に使用された状況において、言い換えれば具体的な言語ゲームにおいて意味を持つ。そして、

> PU§560:「語の意味とは、意味についての説明が説明するところのものである。」すなわち、君が「意味」という語の使用を理解しようとするならば、君は人が「意味の説明」と呼ぶものに注意しなければならない[(5)]。

言葉の意味がその言葉の使用であり、そしてその意味は意味についての説明が説明するものである。したがって、言葉の意味は言葉の使用の説明が説明するものということになる。しかし言葉を理解するということは、言葉の意味なるものを知ることなのではないかと言われるだろう。けれども、現実の世界、経験的な世界にはそのような意味なるものは存在しない。「ゲーム」と呼ばれるものすべてが共通して持つ何か、本質といったものは存在しなかった。それ故同様に、「ゲーム」という言葉には固定的な意味なるものは存在しない。そして言葉を理解するということは、実際にその言葉が使えるようになることなのではないか。逆に、言葉の意味が分からないということは、その言葉がうまく使えない、つまりその言葉の使用が分からない、ということなのではないか。

例えば「足す（「+」）」という言葉の意味を理解しているか否かを調べるにはどのようにしたらよいだろうか。その人がどんな観念なり概念を持っているか調べるのだろうか。そもそもそのようなものをどうやって調べればよいのか分からない。そうではなく、「足す」の意味を理解しているか否かを調べるためには、足し算のテストを受けてもらえばよい。つまり、実際に「足す」という語を使用できるかどうかを調べるのである。言葉の意味は、その言葉の使用であり、その言葉の意味の説明が、したがって言葉の使用の説明が説明しているものであり、その説明を理解しているか否かは、したがってその言葉の意味を理解しているか否かは、その言葉を適切に使用できるかどうかによって判断される。

また言語の学習の場面においても同様のことが言える。言葉の学習の目的は、言葉の意味なるものを知ることではない。言葉が使えるようになること、その言葉を使用する言語ゲームを行なえるようになることに他ならない。そして、言葉はその言葉単独で教えられ、習得されるものではない。例えば色彩語を小さな子どもに教える場合を考える。「赤」という一色だけを、教えることはできない。他の色と関係なく、消防自動車を指さして、「この色が『赤』だ」と教えるわけにはいかない。そもそも「色」が何か分からない。そして、指さされた物が「赤」なのか、指さした方向が「赤」なのか、指さしという行為が「赤」なのか、分からない。「赤」は色彩語を使用する言語ゲームにおいて、他の「青」や「黄」といった色彩語との関係において、色彩語全体として学ばれる。「青」でも「黄」でも「白」でも「黒」でもない「赤」であり、「猫」

でも「猿」でも「雉」でもない「犬」なのである。言葉によって表現されるものは、このように言語ゲームの中で他の言葉との関係、意味関係において成立している。

そして言語ゲームがすべてであるということは、言語ゲーム自体は基礎や根拠をもたない、ということである。

PU§654：われわれの誤りは、われわれが事実を「原現象」としなくてはならないところで、つまりわれわれが、「かかる言語ゲームが行われている」と言うべきところで、説明を求めてしまうことである。

PU§655：問題は言語ゲームをわれわれの体験によって説明することではなく、言語ゲームを確認することである。

勿論基礎づけの言語ゲーム、根拠づけの言語ゲームは存在する。しかし、それらの言語ゲームは、この現実の世界の中でつまり言語ゲームの世界の中で行われなければならない。この世界を超越した世界の事柄で基礎づけたり、根拠づけたりしてはならない。それこそが形而上学だからである。この現実の世界の中での基礎づけが終われば、一番の基礎に至れば、それで基礎づけは終わりになる。一番の基礎にはもう基礎は存在しない。最終根拠にはもう根拠はない。ないから最終の根拠なのである。そこでは、何しろ「かかる言語ゲームが行われている」と言う他はない。

以上のように後期ウィトゲンシュタインは、すべてを言語ゲームにおいて捉える。換言すれば、この現実の世界の中ですべてを捉えようとする。そうすることによって、意味なるもの、観念なるもの、概念なるものの世界を、つまり言語ゲームの背後の世界を、したがって現実世界の背後の形而上学的世界を排除する。

2：ナーガールジュナの言語批判哲学

『中論』におけるナーガールジュナの目的は勿論、現実のこの苦しみを、この現実の世界において解消して、心安らかな最高の境地ニルヴァーナ（涅槃）に至る、というゴータマ・ブッダの教えを、正しく広めることにある。その思想は一言でいえば、縁起による空の思想である。そしてナーガールジュナはこの思想を、当時の部派仏教の中でも有力であった説一切有部の形而上学である「法有」の立場を「戯論」と断じて、徹底的に批判するという仕方で展開している。

ブッダは最初の説法（初転法輪）において、「苦諦・集諦・滅諦・道諦」という四つの真理である「四諦」（あるいは「四聖諦」）を説いたとされている[(6)]。苦諦とは迷いの生存は苦であるという真理であり、集諦とは苦の生起についての真理であり、滅諦とは苦の止滅についての真理であり、そして道諦とは苦を止滅する実践についての真理である。ここで見通しを述べ

ておくならば、二つ目の集諦において「縁起」の思想が、そして三つ目の滅諦において「空」の思想が深くかかわっている。

○説一切有部の形而上学とナーガールジュナの実体批判

『中論』の具体的な主張に入る前に、批判の対象となっている説一切有部の「法有」という形而上学を見ておきたい。ブッダが世界のあらゆる物事が生滅変化するのを見て、「一切は無常である」と説いて以来、一切の存在は時々刻々生滅変化するものであって、変化しない常住な実体は存在しないとされてきた。しかし、説一切有部はわれわれが実際に接している経験的な事物はもちろん生滅変化するものであるが、経験的事物をその事物ならしめている本質は生滅変化しない。例えば経験的な事物としての「椅子」は壊れることもありうるし、焼失してしまうこともあるかもしれない、生滅変化するものに他ならない。しかし個々の椅子を椅子としている、椅子という本質は個々の椅子が壊れようが焼失しようが、変わらず存在している。このような本質は「法」と呼ばれ、法は常住するとされる。言い換えれば、法が実体化される。これが説一切有部の「法有（法の実有）」という考え方である。

これに対してナーガールジュナの基本的立場は、一切諸法（すべての事物）は縁起によって成立しており、したがって一切諸法は実体を有さず空であるとする、縁起に基づく空の考えに他ならない。彼の議論は取っ付きにくいが、言葉の背後に本質である実体が存在していると考えてしまうと、物事の関係性が成り立たなくなるということを念頭に置くと理解しやすい。彼の議論の典型だと考えられる、『中論』第二章「運動（去ることととくること）の考察」のはじめの六偈頌（げじゅ）を見ることにする[(7)]。

第二章第一偈頌　まず、すでに去ったもの（已去）は去らない。いまだ去らないもの（未去）も去らない。さらに＜すでに去ったもの＞と＜未だ去らないもの＞とを離れた＜現在去りつつあるもの＞（去時）も去らない。

〔第一詩の後半、「現在の＜去りつつあるもの＞が去らないということはいえないはずではないか」と反対者が第二詩を述べる〕

第二章第二偈頌　動きの存するところには去るはたらきがある。そうしてその動きは＜現在去りつつあるもの＞（去時）に有って、＜すでに去ったもの＞にも＜未だ去らないもの＞にもないが故に、＜現在去りつつあるもの＞のうちに去るはたらきがある。

〔第二詩に対して、ナーガールジュナは答える〕

第二章第三偈頌　＜現在去りつつあるもの＞のうちに、どうして＜去るはたらき＞がありえようか。＜現在去りつつあるもの＞のうちに二つの＜去るはたらき＞はありえないのに。

第二章第四偈頌　＜去りつつあるもの＞に去ること（去法）が有ると考える人には、去り

つつあるものが去るが故に、去るはたらきなくして、しかも＜去りつつあるもの＞が有るという〔誤謬が〕付随して来る。

第二章第五偈頌　＜去りつつあるもの＞に＜去はたらき＞が有るならば、二種類の去るはたらきが付随して来る。〔すなわち〕＜去りつつあるもの＞をあらしめる去るはたらきと、また＜去りつつあるもの＞における去るはたらきとである。

第二章第六偈頌　二つの去るはたらきが付随するならば、〔さらに〕二つの＜去る主体＞（去者）が付随する。何となれば、去る主体を離れては去るはたらきはありえないから。

まず第一偈頌では、過去・現在・未来において運動は存在しないことが主張されている。＜すでに去ったもの＞つまり過去に去ってしまったものは、もう去らない。また＜いまだ去らないもの＞つまり未来に去るだろうものは、まだ去らない。ここまでは常識的である。しかし＜現在去りつつあるもの＞も去らないとは、いったいどういうことなのだろうか。

第二偈頌はこの点を問題にした反対者の言葉である。＜去るはたらき＞つまり＜去ること＞[8]は確かに過去の＜すでに去ったもの＞にはもうないし、未来の＜いまだ去らないもの＞にはまだない。しかし＜現在去りつつあるもの＞には＜去ること＞があるのではないか。

これに対して第三偈頌、第四偈頌でナーガールジュナは反論している。「現在去りつつあるもの」という表現の中にはすでに＜去ること＞が含まれている。「現在去りつつあるものが去る」と表現すれば、＜現在去りつつあるもの＞がさらに＜去る＞ことになり、矛盾する。主語－述語で言えば、「去る」という述語の主語は＜去ること＞を含んでいないものでなければならない。

そして第五偈頌では「現在去りつつあるものが去る」という表現には二種類のあるいは二重の＜去ること＞があることになると指摘されている。一つは＜現在去りつつあるもの＞を現に現在去りつつあるようにする＜去ること＞であり、加えて二つ目は＜現在去りつつあるもの＞が去る＜去ること＞である。

そして第六偈頌では、加えて「現在去りつつあるものが去る」という表現に、二つの＜去ること＞があるならば、その動作を行う主体として二つの＜去る主体＞がなければならないことになる。よって、「現在去りつつあるものが去る」とは言えないことになる。

問題はこの論証が説一切有部の「法の実体化＝法有」をどのように批判しているか、という点にある。説一切有部の立場においては、ある人が去るという行為を自然的事実と捉えるのではなく、＜もの＞も＜こと＞もその背後の形而上学的世界に、＜もの＞ならばそのものをそのものにしている（そのものたらしめている）法（本質）というものが実在していると主張する。例えばAさんならその人をAさんにしている法（本質）が背後の形而上学的世界に実在している。＜こと＞も同様である。去ることを去ることにしている法（本質）が実在している。これにしたがえば、「現在去りつつあるものが去る」という表現は、「現在去りつつあるもの」とい

う表現の中に「現在去りつつあるもの」という＜もの＞に対応する＜もの実体＞1と、このものが「去りつつある」という＜こと＞に対応する＜こと実体＞1が実在し、さらに最後の「･･･が去る」という＜こと＞を行っている＜もの実体＞2と、この＜もの実体＞2が行っている去るという＜こと実体＞2が実在していることになる。

そしてさらに＜もの＞や＜こと＞を実体化して考えるならば、例えば「Aさんが去る」という表現の場合＜A＞という＜もの実体＞と、＜去る＞という＜こと実体＞が結合していることになる。そして＜A＞という実体そのものは去りもせず、息もせず、寝てもいなければ、起きてもいない、何もしていない無限定なもの、いまだいかなる＜こと実体＞とも結びついていない＜もの実体＞のはずである。同様に＜去る＞という実体そのものもAが行うことでも、Bが行うことでも、Cでも、Dでも、だれも行っていない、やはり無限定なもの、いまだいかなる＜もの実体＞とも結びついていない、＜去る＞という＜こと実体＞ということになる。換言すればこの場合、＜もの実体＞とは、如何なる行為もしていない、すべての行為から独立した行為者なるものであり、また＜こと実体＞とは誰によっても行為されていない、すべての行為者から独立した行為なるものに他ならない。しかし、このような＜もの＞や＜こと＞はこの現実世界にはありえるものではない。

この点については、次のように説明すれば理解しやすいだろう。われわれは「主語－述語」という文法を用いて文章を作る。しかし、主語と述語をばらばらな部品、パーツとして捉え、文章を作ることをこれらの部品を結合することだ、としてしまうことが大変危険であることを、上の議論は示しているのではないか。例えば「私が去る」という表現を「私」という主語と「去る」という動詞に分解して、「私」だけ取り出してしまうと、去りもしない、来もしない、寝てもいない、起きてもいない、笑ってもいない、泣いてもいない、何もしていない＜私＞なる存在が想定されてしまわないだろうか。「去る」だけを取り出してしまうと、私によっても、あなたによっても、彼によっても、彼女によっても、だれによっても行われていない＜去る＞という行為なるものが、想定されてしまうのではないか。このように言語には形而上学的な罠が潜んでいる。

そして、ナーガールジュナは言葉の背後に本質実体を想定してしまうと、われわれのこの世界において経験している生滅変化や因果関係などの物事の関係性が説明できなくなると指摘している。例えば、彼は原因と結果つまり因果関係も、実体間の関係としては成り立たないと論じている。

第一五章第一偈頌　＜それ自体＞（自性）が縁と因とによって生じることは可能ではないであろう。因縁より生じた＜それ自体＞は＜作り出されたもの＞（所作のもの）なのであろう。

第一五章第二偈頌　またどうして＜それ自体＞がそもそも＜作り出されたもの＞となるであろうか。何となれば、＜それ自体＞は、＜作り出されたのではないもの＞（無所作のもの）であって、また他のものに依存しないものだからである。

ここで「それ自体」と「自性」は「実体」を意味している。実体は他のものに依存することなく、独立に存在するものである。したがって、実体が原因や条件から生じるということ、あるいは他のものによって作られるということはありえない。そして、

第一五章第八偈頌　もしも本性上、或るものが有であるならば、そのものの無はありえないであろう。何となれば、本性の変化することはけっして成立しえないからである。

第一五章第九偈頌　〔物の〕本性が無であるとき何物の変化することがあろうか。また本性が有なるとき何物の変化することがありえるであろうか。

ここで「本性」とは、実体の「本質」ということであり、「本性上、或るものが有ならば」とは「或るものが実体の本質として存在するならば」ということになる。実体は変化しない本質をもつ、常住なものに他ならない。つまり実体に生滅変化はありえない。それ故、事物の背後に実体の存在を認めてしまうと、物事の変化が説明できなくなるのである。

○集諦：縁起

四諦の話に戻ろう。二つ目の真理である集諦は苦の生起についての真理、つまり苦がどのように生起するのか、苦の原因とは何かを明らかにする真理である。そして苦は、何らかの対象に対する強い執着や欲望である「渇愛」によって生起する。そしてこの苦が渇愛によって生起する仕方が「縁起」と呼ばれる。初期仏教において多くの場合、生老病死といった苦しみの原因を無知（無明）に求める十二支縁起（十二因縁）が縁起説とされたが、ナーガールジュナが『中論』で説いた「縁起」はそれとは異なっている。

中村元はこの『中論』の「縁起」について、第八章第一二偈頌を挙げて、「相依性（相互依存）」という言葉を使って論じている[9]。

第八章第一二偈頌　行為によって行為主体がある。またその行為主体によって行為がはたらく。その他の成立の原因をわれわれは見ない。

説一切有部はある人が行為する、例えば走る場合、その人の背後に行為主体という本質を、そしてその人の行為の背後に行為という本質を実体化して想定した。これに対してナーガールジュナは、行為とは独立に行為主体があるわけではなく、また行為主体から独立に行為がある

わけでもない、他方、行為なくして行為主体があるわけでもなく、行為主体なくして行為があるわけでもないとしている。つまり、行為と行為主体とは相互に依存し合っている。そして、行為と行為者は相互に依存する以外に成立する根拠がない、とこの偈頌は述べている。そして中村は「この相依性、すなわち諸法の相依・相関関係を明らかにするのが実に『中論』の主要目的[(10)]」であり、「一切の法は相依関係において成立している[(11)]」としている。

また梶山雄一も『中論』の「縁起」について「因果関係というと、一般には、時間を異にして存在する二つのものの間にある生成の関係を意味する。ところが縁起はそのような因果関係に限らないで、われわれの言葉でいう、同時的な相互作用や共存の関係、さらには同一性や相対性など論理的関係をも含む。したがって、縁起とは因果関係だというよりも、それは関係一般のことだという方が比較的に正しいといってもよい[(12)]」としている。

このことを＜短い－長い＞と＜父－子＞の例で考えてみる。＜短い＞ということは＜長い＞ということとセットでなくては意味をなさない。＜長い＞がなくて＜短い＞だけが言えるということは考えられない。何故なら、それでは何を＜短い＞と言えばよいのか分からないからである。そして＜短い＞がなくて＜長い＞だけを言うこともできない。同じことを言葉で考えると分かりやすい。「長い」という言葉がなく「短い」という言葉しかない、ということは考えられない。二つのものが比較されて初めて、一方が他方より長い、あるいはこちらの方があちらより短いと言うことができる。他のものとは関係なくそれ自身独立に長いもの、それ自身独立に短いものというものは存在しない。そして「短い」という語の意味の説明には、そしてこの語の使用の説明には必ず「長い」という言葉が使われ、「長い」の説明には必ず「短い」が現れるのである。

また＜父と子＞という関係も同様である。まず独立な存在として＜父＞がいて、そしてまた独立な存在として＜子＞がいる。そして両者が一緒になって親子が成立するわけではない。父は子が生まれてはじめてその子の父になり、子も生まれてはじめてその父の子になる。父がいなければ子はいないのであり、子がいなければ父もいない。父も子も相互に独立な存在なのではなく、意味上相互に依存し合ってはじめて成立する「相依」の関係によって、父は父となり、子は子となる。そして「父」という語の意味の説明には、そしてこの語の使用の説明には必ず「子」が出てくるのであり、また「子」という語の意味の、そして使用の説明には必ず「父」が出てくる。

さらに、「父」、「子」という語の説明には「男－女」や「息子－娘」、「祖父－祖母」、「叔父－叔母」、「先祖」、「孫」、「家族」、「兄弟－姉妹」、「血縁」、「苗字」、「家系」といった言葉が出てくるだろう。これらの語は相互に様々な関係によって結ばれている。言い換えれば、これらの語は意味上のネットワークを形成している。そして言葉はこのような言葉の意味のネットワークの中に位置づけられなくては、意味を持つことができない。先の「長い」という言葉がなくて「短い」と

いう言葉だけがある場合、その「短い」という言葉は、言葉の意味のネットワークの中に位置づけられていないものであり、意味を持ちえないものである。

このように考えることができるならば、ナーガールジュナの縁起の関係は論理的な相関関係、換言すれば、言語における言葉の意味上の関係と考えることができる。つまり、「短い」と「長い」や「父」と「子」は相依関係している、つまり言葉の意味上相互依存している、ということになる。一切はこの縁起によって成立している。言い換えれば、いかなる事物もすべて言語の意味のネットワークの中に位置づけられている。

この世でわれわれが目にするものはすべて移ろいゆく無常なものである。説一切有部はこの無常の世界の背後に、常住な形而上学的な本質の世界を想定した。言い換えれば、言葉の意味の世界を実体化した。これに対してナーガールジュナは、本質や意味の実体化を批判して、縁起を主張する。したがって、縁起は実体化されたものであってはならないし、また縁起によって成立していることも実体化されてはならない。縁起自体も移ろいゆくものであり、縁起によって成立するものも移ろいゆくものに他ならない。言い換えれば、縁起は世界そのものが持つ関係ではない、世界の形式ではないのである。逆にだからこそ、縁起によって成立している煩悩そして苦も移ろい、止滅することが可能になるのである。

〇滅諦：空

一切は縁起している。つまり、すべてのものは言語の意味のネットワークの上で成立している。そして苦は渇愛によって縁起する、つまり生起する。そして渇愛も縁起によって生起している。言い換えれば、「苦」という言葉は言語の意味のネットワークの上で、「渇愛」という言葉と強い関係を持ちながら成立している。また「渇愛」という言葉も同様に意味のネットワークの上で成立している。この縁起の思想を基にして四諦の三つ目である滅諦を考える。滅諦は苦の止滅についての真理であり、したがって渇愛を滅する仕方を示している。ところで、一切が縁起によって成立しているのであるならば、縁起そのものを止滅すれば、一切が止滅し、したがって渇愛も、苦も止滅するのではないか。つまり、一切の言語を捨てるならば、意味のネットワークそのものも解消し、その上で成り立っていたすべての言葉もその言葉の意味も消失し、したがって「渇愛」や「苦」という言葉も言葉の意味も消えてなくなるのではないか。

確かに縁起は煩悩を生起する。これは縁起の否定的側面である。しかし縁起によって、したがって言語によってわれわれは生活を営んでいる、そして生きている。一切の縁起を否定し、止滅させることは、言語それ自体を否定し捨てるということになる。それではわれわれの生活そのものを、人間の生そのものを否定してしまうことになる。そう考えることは、すべてを否定し、消し去るための無の思想であって、『中論』の目指す空の思想ではない。

この点について『中論』の第一八章第五偈頌にそって見て行く。

第一八章第五偈頌　業と煩悩とが滅びてなくなるから、解脱がある。業と煩悩とは分別思考から起こる。ところでそれらの分別思考は形而上学的論議（戯論）から起こる。しかし戯論は空においては滅びる[13]。

無常である世界の事象についての意味上の関係である縁起は、縁起それ自体に必然性もなければ、根拠もない。また縁起によって成立している「事物」にもそうである必然性も根拠もない。そして事象そのものは縁起とはかかわりなく生滅変化する。しかしわれわれはそうであることを知らずに、縁起によって成立している事物の背後に本質を想定し、この本質を実体化して考えてしまう。このような実体化は個々の事象に対する分別によって起こり、分別は戯論という形而上学によって根拠づけられる。例えば、無常ではあるが現在椅子として成立しているこの事物は、その背後にその事象を椅子として分別（判断）させる常住な本質がある。つまりこの事象が椅子とされる根拠が椅子の本質である。そして、本質の実体化を支える（その根拠となる）ものが戯論と呼ばれる形而上学、例えば説一切有部の場合は「法有」という思想、ということになる。

同じことを、「縁起」ではなく「言語の意味のネットワーク」で表現すると次のようになる。しかしわれわれはそうであることを知らずに、言語の意味のネットワークの上に成立している事物の背後に意味という本質を想定し、この意味という本質を実体化して考えてしまう。このような実体化は個々の事象に対する言語上の分節化によって起こり、意味の実在論という形而上学によって根拠づけられる。換言すれば、現在椅子として成立している事物は、その背後にその事象を「椅子」と呼ばせる常住な言葉の意味がある。つまり「椅子」と呼ばれる事物の根拠が「椅子」という言葉の意味である。そして、意味の実体化を支える（その根拠となる）ものが意味の実在論という形而上学ということになる。以上のようであるとすると、次はこの偈頌の最後の部分「しかし戯論は空においては滅びる」が問題となる。つまり縁起と空との関係である。

ナーガールジュナは『中論』第二四章「四つのすぐれた真理の考察」で次のように述べている。

第二四章第一八偈頌　どんな縁起でも、それをわれわれは空と説く。それは仮に設けられたものであって、それはすなわち中道である。

第二四章第一九偈頌　何であろうと縁起して起こったのではないものは存在しないから、いかなる不空なるものも存在しない。

第二四章第二〇偈頌　もしこの一切のものが空でないならば、〔何ものかの〕生起することも無いし、消滅することも無いであろう。〔そうして〕汝にとっては四つの真理が存

在しないということになるであろう。

「どんな縁起でも」とは「どんな意味上の相依・相関関係によって生じたものでも」ということでありさらに「言語の意味のネットワーク上に成立していることは何でも」ということである。そして縁起そのものにも、縁起によって生起していることにも、したがって言語の意味のネットワーク自体にも、このネットワークの上で成り立っているものにも、そうでなければならない必然性も、根拠もない。よって、縁起そのものも変化しうるのであり、この縁起の変化に従ってこれにより生起するものも変化する。言語の意味のネットワーク自体変化可能であり、このネットワークの変化と連動してその上で成立していることも変化する。言い換えれば、必然性も根拠もなく変化しうる縁起は「仮に設けられたもの[(14)]」に他ならない。さらに、一切の縁起が止滅すれば、あるいは言葉の意味のネットワーク全体が解消されれば、縁起によって生起していることも、意味のネットワークの上で成立していることも、すべて消えてなくなる。無となる。

このように縁起とは、したがって言語とは変化しうるものであり、完全になくなることもありうる、仮のものなのである。しかし、仮のものであろうが、暫定的なものであろうが、われわれは現にこのような縁起によって、したがってわれわれの日常言語を使用して生活しており、生きて行かなくてはならない。縁起において、それ故言語において成立している事物は、実在ではない。つまり世界は有ではない。しかしそのようにして成立している事物の世界でわれわれは生きている。よって世界は無でもない。有でも無でもなく、世界は空なのである。「煩悩を含む一切の事物は縁起によって、それ故言語によって成立している。ただし縁起も言語も仮のものであって、必然性も根拠もない。したがって煩悩を含む一切の事物も、実体ではなく仮のものであって、縁起の止滅、言語の解消とともに無となることがありうる」という前提で、この前提に徹して生きるということが、空なる世界を生きる、そしてそのように生きることが「中道」ということになるであろう。

論じることができるのはここまでであろう。そして、哲学にできることは論じることだけである。縁起による空なる世界に生きるということは、目の前にあるコーヒーカップが、縁起によってコーヒーカップとして成立しているのであり、それは空なのだと実際に見えている、ということに他ならない。それ故四諦の最後の真理は、苦を止滅する実践についての、つまり修行についての道諦なのである。

おわりに

以上ウィトゲンシュタインの言語批判哲学と、ナーガールジュナの言語批判哲学を見てきた。二人とも徹底的に実在論的形而上学を批判している。形而上学は形而下の事柄を形而上のもの

で根拠づけようとすることである。換言すれば、この現実の世界の事物を、この世界を超越した事柄によって基礎づけようとすることに他ならない。このように形而上学を徹底的に排除する目的は何か。それはこの現実の世界におけるすべてのことに対して、この現実の世界において対処することにある。この現実の世界をあるがままに捉えなければならない。すべてはこの現実の世界の中で完結しなくてはならない。そしてこの現実の世界をウィトゲンシュタインは「言語ゲームの世界」として捉え、ナーガールジュナは「縁起による空の世界」として捉えたのである。

○文献表（邦訳のあるものは参照させていただきました。ありがとうございました。）

○ L. Wittgenstein
・『論理哲学論考』（『論考』、TLP）：*Tractatus Logico-Philosophicus,* Routledge & Kegan　Paul,　1922. 邦訳：『論理哲学論考』、坂井秀寿訳、法政大学出版局、1968 年；『論理哲学論考』、奥雅博訳、ウィトゲンシュタイン全集１、大修館書店、1975 年；黒崎宏訳・解説、『『論考』『青色本』読解』、産業図書、2001 年；野矢茂樹訳、『論理哲学論考』、岩波書店、2003 年。
・『青色本』（『青色』）：*The Blue and The Brown Books,* Basil Blackwell, 1975. 邦訳：『青色本』、大森荘蔵訳、ウィトゲンシュタイン全集６、大修館書店、1975 年；黒崎宏訳・解説、『『論考』『青色本』読解』、産業図書、2001 年。
・『哲学探求』（『探求』PU、）：*Philosophische Untersuchungen,* ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, tr. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, 1953.　邦訳：『哲学探究』、藤本隆志訳、ウィトゲンシュタイン全集８、大修館書店、1976 年；黒崎宏訳・解説、『ウィトゲンシュタイン『哲学的探求』第Ⅰ部・読解』、産業図書、1994 年；『哲学探究』、丘沢静也訳、岩波書店、2013 年。
○奥住毅、『中論注釈書の研究　チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳』、大蔵出版、1988 年。
○梶山雄一、上山春平、『仏教の思想３　空の論理＜中観＞』、角川書店、1997 年。
○桂紹隆、五島清隆、『龍樹『根本中頌』を読む』、春秋社、2016 年。
○三枝充悳訳注、『中論（上・中・下）――縁起・空・中の思想』、第三文明社、1984 年。
○三枝充悳、『インド仏教思想史』、講談社、2013 年。
○三枝充悳、『仏教入門』、岩波書店、1990 年。
○塚原典央、「『論理哲学論考』における「語る」と「示す」」、『福井県立大学論集』、第 44 号、2015 年。
○中村元、『人類の知的遺産　13　ナーガールジュナ』、講談社、1980 年。
○中村元他編、『岩波 仏教辞典 第二版』、岩波書店、1989 年。
○ユクスキュル、クリサート、日高敏隆・羽田節子訳、『生物から見た世界』、岩波書店、2005 年。

注

（１）ユクスキュルは「主体が知覚するものはすべてその知覚世界（Merkwelt）になり、作用するものはすべてその作用世界（Wirkwelt）になる」。そして「知覚世界と作用世界が連れだって環世界（Umwelt）という一つの完結した全体を作り上げている」としている（ユクスキュル、クリサート、『生物から見た世界』、p.7.）。つまり環世界は、種ごとに異なる知覚能力によって捉えられた世界つまり知覚世界と、種ごとに異なる作用能力によって働きかけられた世界、つまり作用世界の両者からなる。
（２）［・・・］内は塚原挿入。以下同様。
（３）塚原、「『論理哲学論考』における「語る」と「示す」」参照。

（4）「可能的な事実」という言い方には説明が必要である。『論考』においては先に見たように、いくつかの対象が結合して事態が成立し、いくつかの事態が結合して事実が成立し、すべての諸事実が世界を成している。対象は不変であるが、その結合の仕方は様々ありうる。存在する諸対象によって構成されうる可能な事態のうちの一つの事態が実際に成立している。さらに諸事態によって可能な事実のうちの一つが実際に成立している。言語の側から見れば、実際に成立している事実の像になっている命題は「真」であり、可能ではあるが実際には成立していない事実の像になっている命題は「偽」ということになる。

（5）『青色本』にも同様の主張が見られる。ウィトゲンシュタイン、『青色本』、p.1.。

（6）仏教の基本的な考え方については、中村元他編、『岩波仏教辞典第二版』、三枝充悳、『インド仏教思想史』、および三枝充悳、『仏教入門』、を主に参照した。お礼を述べます。ありがとうございました。

（7）『中論』のテキストについては基本的に中村訳（中村元、『ナーガールジュナ』所収）に従った。また、奥住訳（奥住毅、『中論注釈書の研究』所収）、三枝訳（三枝充悳訳注、『中論（上・中・下）』）及び桂訳（桂紹隆、五島清隆、『龍樹『根本中頌』を読む』所収）を適宜参考にした。お礼を述べます。ありがとうございました。

（8）＜もの＞と＜こと＞の対比をとるため、以下では＜去るはたらき＞を＜去ること＞に置き換えて論じる。

（9）中村、『ナーガールジュナ』、p.146.。

（10）中村、『ナーガールジュナ』、p.150.。

（11）中村、『ナーガールジュナ』、p.151.。また三枝も同様に、「あらゆるモノ・コトは、つねに他のモノ・コトと深い相互依存の関係のうえにはじめて、そのモノ・コトとして成立しており、その存在から運動や機能まですべてに、自己同一も単独の自立もあり得ないことを、『中論』は説く（三枝、『仏教入門』、p.163.）」、また「ありとある相対的世界とその構成要素は、縁起（相依性）により一応成立して、わたくしたちはその中に生まれて生き、しかし実体はない（三枝、『仏教入門』、p.167.）」として、縁起を相互依存、相依性の関係だと解釈している。

（12）梶山雄一、上山春平、『空の論理＜中観＞』、p.82.。

（13）ここで「業」とは行為のことである。また「分別思考」の「分別」は現在の日本語では「ものの道理をよくわきまえている」といった良い意味で用いられるが、仏教用語としては、分別とは凡夫が陥ってしまう誤った判断（妄分別）であり、逆に無分別こそが悟りの智慧とされている。

（14）中村が「仮に設けられたもの」と訳したサンスクリット語は prajñapti　であり、中国では「仮名（けみょう）」と訳され、また三枝充悳は「仮説（縁って想定されたもの）」と、奥住毅は「取して施設すること」と、桂紹隆は「概念設定されること（因施設）」と訳している。また仏教辞典の「仮名」の項には「仮の名称. 実体のないものに仮に名称を与えること、あるいは与えられた名称そのものさす」とある。ここでは、「縁起によって仮に設定された事物及びその言語表現である名前」と解した。