

パルメニデスとナーガールジュナ

山 川 偉 也*

I

原子論者デモクリトスの有名な言葉に「ひとの習わしで (νόμος) 甘さ, ひとの習わしで辛さ, ひとの習わしで温かさ, ひとの習わしで色, しかし真実には (ἐτεή) アトマと空虚」(断片125¹⁾) というものがある。

「習わし」(νόμος)と「真実」(ἐτεή=φύσις)の対比の下に語られるデモクリトスのこの言葉の背景には, 前5世紀を中心にギリシア思想界を席捲した《ノモスとフュシス》をめぐる激しい論争の歴史がある²⁾。その端緒をつくった者を特定する試みのなかで, カール・ラインハルトはその古典的名著 *Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie* のなかで, エレア学派の祖パルメニデス (Parmenides, 515-430B.C.頃) の名を挙げ, 彼が立てた「思惑」(δόξα)と「真理」(ἀλήθεια)の間の根本的境界設定こそは, その重要な一契機をなすものであったという説を立てた³⁾。のみならず, ラインハルトはまた, その行論のなかで, 「第三の道」にかかわるパルメニデスの思惟のあり方をヴェーダ哲学に定位するインド的思惟に比定することをさえた⁴⁾。

ラインハルトの説が正鵠を射るものであったか否かはともかくとして,

*本学文学部

キーワード: パルメニデス, ナーガールジュナ, 真理 (アレーテイア) と思惑 (ドクサ), 世俗と勝義, 時間

「ノモスとフュシス」をめぐるギリシア思想界の論争の経緯が、インドにおける所謂部派仏教と興隆しつつあった大乘仏教間での論争と酷似する様相を見せたこと、さらに、その論争の第一の大きなうねりの波頭に相当するものがイオニア地方に興った自然哲学に対するパルメニデスの挑戦にあったこと、そして、それはちょうど大乘仏教興隆期にあつて般若の空思想に依拠しつつナーガールジュナ (Nāgārjuna 竜樹150-250A.D.頃) が部派仏教に投げつけた厳しい批判とパラレルなものであったこと、それは疑いのないところである。

パルメニデスはその著『ペリ・フュセオース』(Περὶ φύσεως 自然本性について)の断片2において、探求すべき道としてただ二つのものがあると主張した。その一つは「ある、そしてあらぬことはありえない」とする道で、これは「真理」に従う「説得」の道であるのに対し、他は「あらぬ、そしてあらぬことがまさに正当である」とするもので、「教える」ことも「知る」ことも「指し示す」こともできない道であるとした。注目すべきは、これら二つの道が「中」を排除する根本的選言関係にあるという事実である。この事実は、これら二つのもの以外の「第三の道」が探求の道として設定されることを峻拒するはずである。にもかかわらず、実際には、第6断片にいたって啓示の女神は、若者パルメニデスに対して次のような警告の言葉を発し、「逆向きの道」のうえをあたかも「^{みみしひ}蠶」や「^{めしひ}盲」のように横行する「なにひとつ知ることなき青人草ども、^{うごう}烏合の衆」がいるが、その者たちとおまえは行をともにしてはならぬ、と命令する。

「有—有り」と語りかつ思惟するこそ、正当なれ。何となれば、有はあるも

無はあらぬゆゑ。此を汝に吾は命ずるぞ、すべからく熟考すべし、と。
けだし、まづは汝を、この〔無の〕探究の道より 〈吾は遠ざくる〉ゆゑ。

されどまた、吾は汝を遠ざけむ、なにひとつ知ることなき青人草

双つ頭ども うろつき歩む かの道からも。げに、そは、よるべなき非
 力の
 かのもの
 彼者どもが胸にありて、導ければなり 彷徨へる思惟を。その弄ばれ運
 ばれゆくや
 みみしひ めしひ
 聾ぞ盲ぞ これは、茫然として己を失ひ、ことわり知らぬ 烏合の
 衆。

思はるるのだ このものどもには、「有ル」と「有ラヌ」は同じくして
 かつ同じくせず、なべてにつきて逆向きの道これあり、と。

χρή το λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω> .
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
 κού ταύτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστι κέλευθος.

ここにでてくる「逆向きの道」(παλίντροπος κέλευθος) とは、「あり・かつ
 ・あらぬ」を原理とする道ならぬ道である。それは「なにひとつ知ることな
 き青人草」(βροτοὶ εἰδότες οὐδέν) が「道」であるとして設定したものではあ
 るが、その実、死へと通ずる「蛇の道」であるにすぎない⁵⁾。ラインハルト
 はこの「逆向きの道」を、「ある」「あらぬ」二道に並ぶ「第三の道」(der
 dritte Weg) と認め、「ある」「あらぬ」「ありかつあらぬ」という三つの道
 を存在論的にも認識論的にも同次元に並ぶものであると認定した。しかし、
 その判断は正しくない。「第三の道」は、「ある」と「あらぬ」という本来交
 わるべくもなかったはずの二つの道を根源的真理に対する錯迷のゆえに結び

合せた結果うみだされたところの虚妄・イリュージョンであって、「虚仮」と呼ばれてしかるべきものであった。したがって「思惑」が定位する「第三の道」に対応するものを求めるならば、インド仏教における「勝義」に対する「世俗」をこそ想起すべきであろう。

ところで、問題の「第三の道」が他の二つの道、特に「真理の道」と呼ばれる第一の道とレベルを異にする迷妄の道であるということについては、実のところ、『ペリ・フェセオース』の序歌において予告されていたことなのである。しかも、その「真理」(ἀλήθεια)と「思惑」(δόξα)の区別のありようは、初期大乘仏教最大の論師ナーガールジュナが『中論』(Mādhyamika-kārikā, 24, 8-9)において説いた「世俗」と「勝義」という二種類の諦(真理)の区別にそっくり対応するものでさえあった⁹⁾。

世諦に「世俗」と「勝義」の二諦を区別することは、中阿含においてすでに見られるところであって、ナーガールジュナをもって嚆矢とするわけではない。しかし、物事の真実性を覆い隠すものとしての「世俗」(sāmyrti)と「他を縁として知るのではなく、寂靜にして、戲論によって戲論せられず、無分別であり、不異義である」(『中論』第18第9偈)ところの「勝義」(paramārtha)を区別することにより、諸存在者のすべてがそれによって生じてくる相依相待関係を「空」へと無化し、そのことを通じて「法」(bhāva=dharma)を根拠づけるという画期的な論を立てたのは、ナーガールジュナを始祖とする中観派(Mādhyamika)であった。ナーガールジュナは『中論』第24第8-9頌において

二種類の真理に基づき諸仏は法を説いた。

世俗諦と勝義諦によって。

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadesanā
lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramāthataḥ

この二種類の真理の区別を知らない人は、

仏教の深遠な真実を知らない。

ye 'nayorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhasāśane

と述べ、二種類の真理を区別し知ることの重要性を説いた。これら二種類の真理の区別は、一般的には小乗經典と大乘經典の区別、あるいは大乘經典のなかの世俗諦に基づく部分と勝義諦に基づく部分との区別に対応するものと見られるが、いっそう特定して言えば初期仏教、特にアビダルマ哲学の「法」思想が説く真理と般若經の空思想が説く真理の区別に対応するものであった。そして、それらは『觀四諦品』第21偈の言う「以有空義故，一切法得成」，すなわち世俗諦として見出される一切の法（bhava）はすべてを空ずる一切智（勝義諦）によって根拠づけられてはじめて成るという関係にあった⁷⁾。換言すれば、世俗諦はそれを否定する「空」の論理を根拠としてはじめて、世俗としてのかぎりにおける世俗の諦（真理）たりうるとされた⁸⁾。

その事情は、ちょうどパルメニデスが、イオニアの自然哲学者たちが構想した宇宙論の諸原理（アルカイ）と学的方法を批判し、彼らの学説のもつ「真理性」をロゴスの判定にかけて「虚偽」の位相へと逆転せしめたのに比較されうる事柄であった。パルメニデスに先行するイオニアの自然哲学者たちの宇宙論は、神々による世界秩序の形成というヘシオドス神話の伝統的図式に負うものであった。イオニア宇宙論は、世界秩序が「どこから、どのようにして成ったか」と問い、アルケーからの世界秩序の漸次的生成・発展を、したがってまた消滅を説かざるをえなかった。「生成」「消滅」はイオニア宇宙論の本質的契機であった。これに対しパルメニデスはイオニア宇宙論の「アルケー」の位置に自らの「エオン」（あるもの）を立てたのであったが、そのことによって直ちに生成・消滅が一切不可能事となってしまった。そればかりか、「真理」であったはずのイオニア宇宙論が一挙に「虚偽」の体系となってしまふということが起こったのである。ここに、「思惑」（イオニア宇宙論の体系）が主張する真理と、それを批判し根拠づける「有」の真理（パルメニデスの体系）を包摂するところの、いっそう広域的な学の領域が

形成されるにいたったのである⁹⁾。

このように、パルメニデスにおける「思惑」と「真理」という二つの道の関係は、否定されるべき「虚偽」とそれを否定する根拠という側面をもつが、単にそれだけではない。ナーガールジュナにおける「世俗」と「勝義」が基礎づけられるべき「法」の立場と基礎づけを与える立場とに相当する関係にあり、「世俗」諦は完全に捨て去られるのではなく「中」の立場へと止揚され保持されたように、パルメニデスにあっても「思惑」の道は捨て去られて顧みられなかったのでは決してない。事態がもしそうであったのであれば、パルメニデスは虚偽であることが分かっている学説のために多言を費やすというまったく無駄なことをしたということになるであろう。「真理の道」の叙述のために費やされた詩行の数に対し、「思惑の道」の叙述のために費やされた行数は4倍強であった。その全叙述が「虚偽」の一語で葬り去られるとすれば、『ペリ・フェセオース』とはいったい何であったのか。まったくの不可解に帰するであろう。

「思惑の道」でパルメニデスが意図したのは、結局、プラトンがアカデメイアの学芸員たちへの指針とした「現象の救済」($\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$)に類比することであったと思われる。その証拠は現存断片のうちに見出される。

パルメニデスは序歌において「真理」と「思惑」双方の道を知悉する必要について説いている(断片1, 28-32)。すなわち、啓示の女神はパルメニデスに教えて言う、「思惑」の道には本当の意味で人を確信させる真理はない。それが示すのは、「死すべき者ども」(プロトイ)が真理だと信じこんでいるものにすぎない(断片8, 39)。しかしながら、「すべてのことを、おまえは聞いて知るのでなければならぬ」、「まんまるい真理の不動心」がどこにあるかも、「死すべき者どもがもつ思惑」がなぜ生じてきたのかも。この思惑には、ロゴスで判定するならば、真にひとを確信させるに足る何物もないけれども、「それでもなおかつ」、これらについても、これら思惑に対する「私のほうから語られる論争に充ちた反論」(断片7, 5-6)を聞きつつ、おまえ

は学ばねばならないのだ、「いったい、どうして」それら死すべき人間、両頭の怪物どもによって「思いなされることども」が、「なにからなにまで一切合切ひっくるめて」「真にこれらこそはある」(δοκίμως εἶναι) などということにならざるをえなかったのであるかを》(断片1, 28-32), と。

女神は「思惑」の道に肩入れし、それを「真理の道」に比肩するものとしてもちあげているのではない。弾劾しているのである。しかしその弾劾は、パルメニデスに対する教導の意味をももつ。《迷いの道から遠ざかるためには、迷いが迷いたるゆえんを知らなければならない。真理を非真理から隔絶する道は、非真理のなかを通り抜け、非真理の真理としてのみかけの存立がいかなる点において成立するのか、その根拠を明らかにするのだからなければならない》、と。女神が「思惑の道」において展開するコスモロジーは、プラトンの『パルメニデス』篇第2部が若きソクラテスに対してもったと同様の意味をもつものと見ることができであろう。女神が展開してみせるコスモロジーは「学的真理」の装いをもつ虚妄であるにすぎない¹⁰⁾。しかし、どこにその虚妄が成り立つのか、その前提、前提から導出される帰結、諸帰結同士が結びあう結節点、それら結節点の一つ一つが作り出す「みかけのうえでの全世界構造」(断片8, 60)を明らかにし、ロゴスのうえでこれを吟味する仕方を心得ておこなうならば、「死すべき者どものいかなる見解といえども、おまえを凌駕することは決してないであろう」(断片8, 61), と。

以上に見てきたパルメニデスによる「真理」と「思惑」の区別、ナーガールジュナによる「世俗」と「勝義」二諦の区別は、注目すべきパラレリズムを示している。そしてその事実は、彼らが置かれた思想史の状況に結局は由来するところの、両者の「思惟動機」(Denkmotiv)の類同性に起因するものと考えることができる。

II

エレア学派と中観派の二重真理説に見られる思惟動機の類同性は、それぞれの側における思惟形態(Denkform)のあり方にまで及んでいる。そのこ

とを以下には両者の時間論を中心に見届けておくこととしたい。

パルメニデスの『ペリ・フュセオース』は「序歌」「真理の道」「臆見の道」の三部構成からなる。そのうち序歌が『ペリ・フュセオース』全体の構成をあらかじめ告知するものであることは確かであるが、「真理の道」と「臆見の道」が相互にいかなる連関のうちにあるか、またその連関の要となるキーコンセプトが何であるかは、長いあいだ謎とされてきた。しかし、私見によれば、その連関を貫く重要なモチーフは「時」なのである。

そのことは、序歌においてすでに十分に予告されていたことでもある。序歌が描き出す若者（秘儀にいうクーロス）パルメニデスの旅が、「昼」と「夜」の対立が一に帰する超越的場所へのそれであることに注目しよう。「昼」と「夜」の交替が印すもの、それは、生きとし生ける者の生活にみられる日常のリズム、睡眠や覚醒、生や死がそれによって根底から支配されるコスミックな時間の推移である。その「時間」を超えた彼方へとパルメニデスは旅する。しかも、その旅は序歌冒頭の詩句が明かすように、サイクリックなそれである。パルメニデスは「時間」の国から「時の彼方」へと旅し、ふたたび「時間」が徹頭徹尾支配する人間界へと帰ってくる。

『ペリ・フュセオース』には「二つ」の時の秩序、すなわち《有》（エオン）の完全性・連続性・一性がそこにおいて顕わとなる「今現在」（断片 8・5）の秩序と、「双頭の怪物」に比せられる人間どもが思惑するままに描き出す「偽りの全世界構造」（断片 8, 53-61）の根底をなす時間の秩序が見出される。それら二つの時の秩序は、「根源の時」とそこから派生する時、「つねに同一に留まる」時と「二であることを本性とする」時という関係にある。

根源の時が「つねに同一に留まる」時であることについては、《有》のありようとして、「同一のものとして同一なるもののうちに自性を保ちつつ横たわり、かくてそこにしかと留まる」（断片 8, 29-30）ということが言われ、《有》の「於いてある」「そこ」（ $\alpha\upsilon\theta\iota\varsigma$ ）が、断片 8, 5-6において絶対現在ないしは根源的同時性を表すものとしての「ニューン」（ $\nu\upsilon\nu$ ）で置き換えら

れ、「ありしもあらむも絶えてなし、なんとなれば、そは今現在に (vûv) すべて一様、一にして連続せるものとしてあるなればなり」と言われていることから明らかである。

その「今現在」に止住する《有》の完全性・連続性・一性が区分・区別・差異化の原理としての「あらぬ」に依拠するプロトス（死すべき人間）どもの「命名作用」という原行為によって相対化され破られたとき、おのずと、「まどかなる球」（断片 8, 43-44）にもたぐえられる《有》の根源性と完結性は見えなくなり、「ものが生まれてき、現にあり、生長し、死んでゆくであろう」世界（断片 19）、すなわち「つねに二であることを本性とする」時の徹底的な支配下にある世界が立ち現れてくる。

その決定的な契機となったのは、青人草どもによる命名行為である。「名目」(ὄνομα) が「時間」を創設し、過去・現在・未来が律する世界、「三世」を仮設するのである。説一切有部、ヴァイシェーシカ、サーンキヤ学派の人々が、言葉にはかならず実体が対応すると説いたように、パルメニデスに先行するギリシアの自然哲学者たちもまた、「世界秩序」を構想するなかで、「概念」や「名目」によって導かれ、それらの寸法に合せて裁断された「偽りの全世界構造」を架設する。

パルメニデスはその次第を次のように描き出す。すなわち死すべき輩は自分たちの「もっともらしい世界秩序」を創りあげるに際し、その原理として、知覚しうる二つのかたち、一方ではいたるところそれ自身に同一であるが他のものには同一でない火の輝きたつ炎（光＝昼）と、他方ではこれに対立する濃密な姿かたちをし重く暗い夜、要するに反対な姿形をもつものを区分し、これらに各自独立の徴^{しるし}を賦与し、万物に「名を与えよう」と決心するにいたった（断片 8, 53-59）、と。

ここでパルメニデスが述べている事柄が「時一問」の概念的起原にかかわる根源的事態であることに注目すべきである。「昼」と「夜」という互いに反対対立する二つの姿形を区別し、それらを「互いに別々なものとして徴を定める」（断片 8, 55）とは、「昼」を「昼」として徴づけることによって

「昼」を「夜」から区別することにほかならない。その区別はしかし、継起的ではなく同時になされたはずである。「昼」が「昼」自身と同一である時とは、自身と対立する「夜」とは同一であらぬ時にほかならない。しかも「昼」と「夜」は非同時的にのみ現前する。「昼」と「夜」は継起するからである。そして、そうすることによってのみ、「昼」と「夜」はそれぞれの役割を果しうる。「昼」があるところ「夜」はあらず、「夜」があるところ「昼」はあらず。一方の現前は他方のそれを排除する。しかもその事態は「昼」と「夜」の同時的区別を根本前提とするのである。

こうして、「昼」と「夜」の継起を通じて形成されるところの「時-間」概念は、それ自身のうちに充足理由をもっていないことが分かる。「時-間」は自性をもたぬ相待概念である。それは、自らが存立するために、「時ならぬ時」の存在を前提しなければならない。何故なら、「先-後」の区別なくしては「過去-未来」の区別もありえず、したがってまた、二つの時点が印す隔たりを予想してはじめて成り立つ「時-間」もまたありえないということになるが、先-後の区別そのもの、したがってまた過去-未来の区別そのものは同時的になされざるをえないからである¹¹⁾。そして、その事態は「時ならぬ時」、「絶対現在」の存在を予想することなくしては「時間」の存在について語るができない、ということの意味する。というのも、先-後や過去-未来の差異・区別が生じていない以上、時間は未だ生まれておらず、しかもその区別が同時的であらざるをえないという事態は、その同時性を「時間」と同じレベルにはない、いま一つの時、「絶対現在」という「時ならぬ時」として徴づけざるをえないからである。

こうして、一方で「時ならぬ時」と、他方で「時ならぬ時」によって根拠づけられることなくしては存在しえない「時間」という、「二重」になった時の秩序が立ち現れてくるにいたった。

III

ナーガールジュナの思惟形態との比較という観点から特に注目すべきなの

は、上に関説した「時間」概念の起原にかかわるパルメニデスの言説のなかに、「昼」と「夜」を互いに相依相待の概念であるとして捉える思惟が働いていることである。

互いに「反対対立しあう」二つのもの「昼」と「夜」は、各自の存在を「他に依る」仕方で負いつつ、互いに否定しあうという関係にある。すなわち一方は他方に依り、他方は一方に依って成立しているだけではなく、一方と他方は互いの否定に自己存在成立の根拠を置いているのである。しかも、その相互間での否定的関係性そのものが、「昼」および「夜」の自体性とみえるものを成り立たせている。ここでは、相互否定が各自の肯定であり、しかも、その肯定は相互間での依存関係を元とした相互排除によるところのそれである。両者の存在と見えるものは両者間での肯定と否定が織りなす複雑な関係性の網によって構成されたものであって、それら自身だけで独立して存在するものではないのである。

青人草の「思惑」を描き出すパルメニデスの論法は、ナーガールジュナが『中論』において「縁起」説に依拠しつつ駆使した「相依相待」の論法ときわめてよく似たなにものかである。実際、ナーガールジュナは『中論』第14章第5～7頌において「自」と「他」をめぐる弁証法を展開し、自は他に、他は自に依るという相互依存の関係にあるだけではなく、相互排除の関係にあって互いに他を否定し、そのことによって自性らしきものを保つメカニズムを闡明している。

パルメニデスの『ペリ・フェセオース』が論難の書という側面をもっていたように、ナーガールジュナの『中論』もまた論難の書であるという側面をもつ。その全章は「ダルマ」(法)を実体視した部派仏教の批判に当てられている。ナーガールジュナは、部派仏教の「自性」(svabhāva)概念に狙いを定め、部派仏教が実体(dravya)化した諸法を徹底的に批判した。そして、それらが言語活動によって固定され仮設されたところの無自性(niḥsvabhāva)なものであり、空(śūnyatā)であることを、独特の「縁起」(相依相待)の論理を駆使して明らかにした。自と他、原因と結果、運動と変化、同一と

別異、認識主体とその客体、ことばと対象等々をめぐるナーガールジュナの批判的言説は、相依相待の縁起の交錯のなかで産みだされた「法」を空じ、そのことによって自在な縁起と実践修行の地平を回復することを企図するものであった¹²⁾。ナーガールジュナの時間論は、そのような企図の一環をなすものであった。

『中論』第19章は「時の考察」となっている。この章においてナーガールジュナは、「時間」が無自性であり空であるゆえんを次のように述べている¹³⁾。

第1頌 現在と未来がもし過去と相待ってあるとすれば、
現在と未来は過去時においてあることになろう。
pratyutpanno 'nāgataśca yadyatītamapekṣya hi
pratyutpanno 'nāgatasca kale 'tite bhaviṣyatah

第2頌 また、もし現在と未来が過去にないとすれば、
現在と未来は、どうしてそれに相待してあるのか。
pratyutpanno 'nāgataśca na stastatra punaryadi
pratyutpanno 'nāgataśca syātāṃ kathamapekṣya tam

第3頌 さらに、過去に相待せずしては現在と未来は成り立たない。
それゆえ、現在と未来は認められない。
anapekṣya punah siddhirnātītaṃ vidyate tayoh
pratyutpanno 'nāgataśca tasmātkālo na vidyate

第4頌 この次第によって、残りの二時を取りかえて理解すべし。
また、上・中・下等や個々のものを知るべきである。
etenaiṅvāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau
uttamādhama madhyādīneka tvādīṃśca lakṣayet

第5頌 留まることない時間は把捉されない。留まる時間は把捉されうるであろうが、そのような時間は存在しない。
しかして、把捉されない時間が、いかにして示されえようか。

nāsthito gr̥hyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate
yo gr̥hyetāgr̥hitasca kālaḥ prajñapyate katham

第6頌 存在者に縁って時間があるとすれば、存在者を離れて時間がどこ
にあらう。しかるに、いかなる存在者も（実体としては）存在し
ない。どこに時間があるらうか。

bhāvaṃ pratītya kālaścetkālo bhāvādṛte kutaḥ
na ca kaścana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati

この章の議論は大きく3つの部類に分かたれる。第1頌から第4頌までと第5頌がそれぞれ一つの部類をなし、第6頌は時間の非実在を結論づける。結論冒頭における「存在者に縁って (bhāvaṃ pratītya) 時間があるとするならば」云々の句は、この章における時間の非実在の論証が縁起説に立脚するものであることを明白に告げている。ナーガールジュナの時間論は、第7章「有為の考察」16頌が言うところの、「いかなるものも、縁りて (pratītya) 存在するもの (bhāvati) は、自性として (svabhāvatas) 寂滅 (śānta) である」ことを示そうとする。「自性として (svabhāvatas)」という限定句を付することが重要である。諸法の非実在を述べるナーガールジュナの否定的論証はすべて「自性としては (svabhāvatas)……存在しない（生じない、実在しない）」という限定を付する¹⁴⁾。したがって、この章における第1頌から第4頌までで展開される過去・現在・未来三世のそれぞれについての否定的論証もまた、縁起説に拠って過去・現在・未来の各自が自性をもつ実在であるとするのは間違っていると述べるものであって、それらの各自がたんに相互に相対的存在であるという事実に基づいて、それらの非実在を結論づけるものではない。相依相待ということから、そのような結論を引き出すことは不可能である。AとBが互いに「相対的」であるという事実のみから、AとB双方の端的な「非実在」を結論づけるなどということは曲芸師か魔術師のやることで、合理的思考の持ち主にはとうてい及びもつかない業である。そして、ナーガールジュナもまた、たしかに魔術師ではなかった¹⁵⁾。

ナーガールジュナの矛先は伝統的部派仏教の時間実在論に向けられており、これを空観思想の観点から却下することが彼の意図であった。伝統的部派仏教は概して実在論的であったが、そのうち長老派の「上座部」と呼ばれる派に属する人々の思想は一貫して実在論的であった。前2世紀頃に上座部から分派独立し、インド仏教四大学派（有部・経量部・中観派・瑜伽行派）の一つに数えられるにいたる「説一切有部」（「有部」）はとりわけ実在論的で、諸現象の本体は過去・現在・未来にわたって恒存する、と主張した。有部は独自の律と経典を伝承したが、とくにそのアビダルマ（阿毘達磨）は小乗仏教のみならず大乘仏教に対しても基礎理論を提供することとなった。彼ら是一切の現象を瞬間的なものと捉え、仏陀の根本的教説である「無常」を徹底させるとともに、他方では瞬間瞬間に生滅する存在の背後には三世にわたって恒存する本体があるとする「三世実有」説を唱えた。そこに「五位七十五法」と呼ばれる範疇体系が生まれた。これは75の存在要素を物質的存在（色）・心・心所有法・心不相応行・無為の五種の下に分類するものである¹⁶⁾。

有部は、これら75法は過去・現在・未来にわたって恒存する実在であるとされた。この考えの根底には、現象そのものは刹那刹那に生滅するにしても三世そのものは実在するという独特の時間論がひかえていた。同じような傾向は、有部とほぼ同時代のヴァイシエーシカ学派（勝論学派）にも見られる。特に注目されるのは、これらの人々が、実体・属性・運動・普遍・特殊・内属のカテゴリーのうち「実体」を構成する9種のうちの一つとして「時間」を挙げていることである。

要するに、伝統的部派仏教にあっては「時間」はなんらかの仕方で存在するもの、「存在者」（法）そのものであるか、「存在者」（法）に付帯するものであるか、五蘊を体として成立するものであるか等々と見られていた。この大勢に抗して、ナーガールジュナは「存在者を離れて時間はない。いかなる存在者も（実体としては）存在しない。ゆえに時間はない」と主張したのである。この論証そのものは形式的に妥当であるが、その根本前提である「あるものはあらぬ」という命題そのものは、クワインが「プラトンのあごひげ」

¹⁷⁾と呼んだところの、あの名うてのギリシア版パラドクス「あらぬものがある」に負けず劣らず、どんな鋭い剃刀の刃をもボロボロにしてしまいかねないパラドクスを内包しているとも見られる。何故なら、法実在論者の主張を却下しようとする者は、ちょうどペガサス（天馬）の存在を否定しようとして「ペガサスは実在しない」と発言し、そのことによって論敵に揚げ足を取られ、「もしもペガサスが実在しないのならば、『ペガサスは実在しない』というきみの主張そのものが無意味となる。したがって、ペガサスは実在する」と逆襲される者と同じ立場に立たされる恐れが多分にあるからである。

にもかかわらずナーガールジュナは、般若経の神秘思想家たちの驥尾に付し、敢然と「あるものは（その実）あらぬ（それは虚仮の有であるにすぎない）」と主張する「一切皆空」の道を進んだ。「一切皆空」説は「縁起」（*pratītyasamutpāda*）説を最極端にまで発展させたものであった。縁起説によれば、一切のものは無数の原因（*hetu*）や条件（縁 *pratyaya*）が相互に関係しあって成立する。その相依相待の関係を除いて、ものはすべてそれ自身の本性（自性）を持つことはない、という。この考えを究極まで徹底させると、個体の実体性は完全に解消されてしまうであろう。そしてこれは、西洋論理思想の基本をなすアリストテレス的な考え方とはおよそ対照的なものだといえる。アリストテレスにあっては、「主語となって述語とならぬもの」（*οὐσία* 実体）を核として、そのまわりに述語諸存在の階層構造が形成される。そこで例えば $f(x)$ とか $g(f)$ とかが主張されうることになる。その基本はあくまで個体にある。ところが、空観の思想家たちは全然別なふうを考える。 x （個体）は実質的に空であるところの f や g や h や i といった *dharma* が依り集まってできる仮現象（虚仮）であって、その実質は空である、と主張する。つまり

$$\text{個体 } x = f \wedge g \wedge h \wedge i \wedge \dots = 0 = \text{空}$$

すなわち一切皆空ということになる。

では、何故、「存在者」は「ある」ものとして現れてくるのか。それは凡夫の分別と名づけによる迷妄（無明）に起因する、と般若経の思想家はいう。

『八千頌般若経』は真の悟りを知らない凡夫を非難して次のように言っている。

「彼らはあるもしない一切法を分別する。……分別しては二個の極端な判断に執着する。その執着に起因する固定的な概念把握を基礎として過去の法を分別し、未来の法を分別し、現在の法を分別する。このように彼らは分別して現象界の名称・かたち (nāma・rūpa) に執着し……三世界に所属するものから離脱することができず、究極の真理を悟らない。」

IV

しかしながら、有無常断の二辺に囚われるのは単に学僧のみではない。人間一般の通弊である。ここで思い起こされるのはパルメニデスが第六断片においてプロトイ（死すべき人間＝青人草）に投げつけた激しい弾劾の言葉である。その断片において青人草は「双つ頭ども」(δίκρανοι)と同定され、激しい嘲罵の対象とされた。δίκρανοιという語は、「二つに」「双方に」を意味する副詞 δίς と「頭」「頭蓋骨」を意味する κρανιον から合成された名詞である。δίκρανοι という語によってパルメニデスは「二つに」裂けて惑う死すべき人間どもの「頭」、その迷妄、その無知、その不決断、その混乱、その非論理ぶりを、揶揄し、嘲り、批判したのである。というのも、「二つ」の「かたち」の分別とそれらの「命名」という事態こそは、パルメニデスにとっては、死すべき人間どもが陥った根源的迷妄 (πλάνη) の大元であったからである。そして、その根源的迷妄はドクサ界をあまねく支配する「時間」という根源現象とともに立ち現れてきたのである。「2個の極端な判断に執着」し「現象界の名称・かたち (nāma・rūpa) に執着し」「三世界（過去・現在・未来）に所属するものから離脱すること」ができない凡夫への論難と、「二つ」の「かたち」を分別・命名することによって究極の真理の道から逸れてしまった「双つ頭ども」への激しい非難。ここには議論のタイプのうえでの著しい類似性が認められる。

ここにもし般若経の思想家たちとパルメニデスのモチーフの間になんらかの共通性が認められるとするならば、いま少し位相をずらせて、般若経の空観思想を擁護しようとしたナーガールジュナとパルメニデスを擁護しようとしたゼノンの間にも、なんらかのバラレリズムを看取しうるのではあるまいか。実際、そうしたバラレリズムがナーガールジュナとゼノンの間に認められるように思われる。

さて、さきほど読んだナーガールジュナの「時間の考察」第5頌は「留まることない時間は把捉されない。留まる時間は把捉されうるであろうが、そのような時間は存在しない。しかして、把捉されない時間が、いかにして示されえようか」となっていた。その主旨は次のようなことであろう。例えば時間を計測する場合を考えてみよう。人々はさまざまな手段を用いて月を数え、日を数え、分を数え、秒を数える。その場合、人々は時間を固定量として扱っている。だが、とナーガールジュナは言う、時間は本来「留まることない」ものであって、固定量として扱われる時間は時間そのものではない、と。

ナーガールジュナのこの主張は、ベルクソンのそれにきわめて近い。ベルクソンによれば計測される時間は真の時間ではなく、空間に投影された「同時性」にすぎない。

「空間の観念になじんでいて、それに取りつかれてさえいるわれわれは、それと意識しないで、純粹の継起を思い浮かべる際に空間を導入してしまう。われわれは意識の諸状態を、もはやそれらの状態相互の中ではなく、並び合うものとして、同時に知覚できるような具合に並置する。要するに、空間の中に時間を投影し、持続を延長としてあらわすので、継起とはわれわれにとって、各部分が相互に浸透することなしに隣接しているような、持続した線とか鎖の形をもつものとなる。このようなイメージはもはや継起的ではなく同時的な後、先の知覚を含んでいる……。したがって諸項は多数的、同時的で、区別のあるものとして認められているのである。一言でいえば、それらは並置されているのであ

て、継起のうちに順序が定められているのは、継起が同時性となり、空間内に投影されているからである。¹⁸⁾

このベルクソンの言説はゼノンの本来的主張と響きあうものである¹⁹⁾。ということは、ゼノンとナーガールジュナの間にも共通の接点が求められうるということである。実際、その接点は、「2つの点」に集約される量化された「時」の観念の否定に見出されうるように思われる。ゼノンは第1・第2・第4運動逆理において、「時間」を構成する2つの今そして「距離」を構成する2つの点が仮に認められるとしても運動は不可能（不合理）であると立論したのであるが、そのやり方は「2つ」の「かたち」を分別・命名することに対するパルメニデスの論難を踏襲するものであった²⁰⁾。

では、時間は、量的に把捉されえないものとしては実在するのであろうか。例えばベルクソンのいう「純粹持続」のようなものとして。ゼノンがこの問いに答えなかったように、ナーガールジュナもまたこの問いに直接に答えない。その代わりに、彼は先に見たように過去・現在・未来の相依相待性を暴露する第1頌、第2頌、第3頌、第4頌を唱えた。ナーガールジュナのその議論は純粹に縁起説に基づくもので、一見したところゼノンの議論の仕方に似ても似つかないもののように思われる。が、必ずしもそうではない。彼の時間論は運動否定論と密接に関係するものであった。

『中論』第2章は「去来の考察」となっている。その第1頌は、「すでに去ったものが《去る》ということはない。未だ去らないものが《去る》ということもない。しかし、すでに去ったものと未だ去らないものを抜きにして《まさに去りつつあるもの》は理解されない」となっている。「すでに去ったもの」を「過去」、「未だ去らないもの」を「未来」、「まさに去りつつあるもの」を「現在」と読み替えるなら、第一頌は過去・現在・未来の相依・相待関係を述べたものと見ることができるであろう²¹⁾。

しかし、「去来の考察」を「動」の分析として読むならば、その議論はゼノンの運動否定論に著しく類似したものとなる。ゼノンの真正の断片として伝えられているものに、「動くものは、それがあつ場所においても、あらぬ

場所においても、動かない」(DK, B4) というものがある。エピファニオスの伝えるこれの異伝は、「動くものは、それがあつ場所において動くか、あつ場所において動くかである。しかるにそれは、それがあつ場所においても、あつ場所においても、動かない。したがつて、それは決して動かない」(Lee, 18), となつてゐる。

ここに、動くものが「あつ」場所とは、動体が現に今、瞬時にあつとされる場所の謂であり、「あつ」場所とは動体が現に今あつ一切の場所のことである。換言すれば、一切の過去と一切の未来が包含すると想定されうるすべての場所のことである。それらいずれの場所にあつても、動体は動かない、とゼノンはいふ。《動》は、それがすでに完了しおえてゐる場合(過去)にも、それが未だ起こつてゐない場合(未来)にも現にありえず、かといつて今現在の《動》も、その現在が広がりをもたない「点」のようなものと解され、かつてあつた(過去)ところの、また、まさにあつとする(将来)ところの場所との連続関係を断たれ切り離されるならば、不合理となつてしまふのである。要するにゼノンの議論にあつても、《動》の論駁にあつて、過去・現在・未来の相依相待関係という図式が暗黙のうちに(実は論敵の仮設する前提として)前もつて設定されてゐるのである。そしてそのことは、アリストテレスが『自然学』第6巻9章において報告するゼノンの有名な4つの運動逆理についても、同じように言えることである²²⁾。

たしかに、ナーガールジュナとゼノンとでは、《動》を却下するやり方が違ふ。ゼノンは排中の選言三段論法ないし帰謬法を武器として事柄に対し存在論的に迫る。ナーガールジュナは縁起説に拠るテトラ・レンマを駆使して言語分析的に迫る²³⁾。が、いずれも、過去・現在・未来における《動》の存在を、それが名前あるいは概念によつて仮設された非実在であると見る点では共通してゐるのである。そして、その観点は

……このもの[有]にこそ すべて名前は与へられけれ、
青人草の まことと信じ定めしかぎりの。

生まれくること・滅びゆくこと，あり・かつ・あらぬてふことも，
場所を変へては移りゆき，輝ける色，とりかへることも

..... τῶι πάντ ὀνόμασθαι,
ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

(断片 8, 38-41)

と歌ったパルメニデスにも共通するものだったのである。

付記 本稿はかつて共同プロジェクト「ことばと論理」研究会（金沢）において「エレア学派と中観派の哲学——パルメニデスとナーガールジュナの時間論——」と題して口頭発表したものに改稿の手を加えて成ったものである。藤沢道郎教授退任記念号に献呈させていただくには、いささか手軽にすぎるとはかもしれないが、御海容をお願いする。

注

- 1) Sext. Adv. Math. VII 135 Δ. δὲ ὅτῃ μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὐσίς ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν 'νόμοι' γὰρ φησι 'γλυκύ, [καὶ] νόμοι πικρόν, νόμοι θερμόν, νόμοι ψυχρόν, νόμοι χροῖή, ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν' [= B 125] (ὄπερ <ἔστι> νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ' ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν).
- 2) Felix Heinemann, *Nomos und Physis*, herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel, 1945. 広川・玉井・矢内訳『ノモスとピュシス——ギリシア思想におけるその起原と意味——』みすず書房
- 3) K. Reinhardt, *Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, 82ff; Frankfurt am Main (Zweite Auflage, 1959, 64ff)
- 4) K. Reinhardt, 'Wir haben bereits erkannt, daß die drei Wege der

Untersuchung” das natürliche Ergebnis einer Fragestellung sind und daß der dritte Weg, derselbe, auf dem die Doppelköpfe wandeln, ebenso notwendig in das System hineingehört wie die beiden ändern. Wem dafür der Nachweis, den wir hauptsächlich aus Gorgias *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* zu führen suchten, noch nicht genug ist, mag sich vielleicht lieber durch die in der belehren lassen: Māndūkya-kārikā 4, 83 (Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 602): „Er ist! „Ist nicht! „Ist und ist nicht! „Er ist nicht nicht! so denkend ihn Unstat, stat, zwiefach, neinsagend, Verbirgt sein Wesen sich der Tor.’ S. 65

- 5) 山川偉也『ゼノン 4つの逆理』講談社215-6ページ参照
- 6) 山川偉也「《始原》の歌——パルメニデスの序歌」(山川偉也『ギリシア人の哲学と世界観』玉川大学出版部1986年第二部所収)
- 7) 山内得立『ロゴスとレンマ』岩波書店(第六章「世俗と勝義」)参照
- 8) 和辻哲郎「仏教倫理思想史」第2節「龍樹の弁証法」(『和辻哲郎全集第19巻』岩波書店所収)参照
- 9) 山川偉也『古代ギリシアの思想』講談社学術文庫「第7章 パルメニデスの挑戦」参照
- 10) 断片1, 32: “*χεῖν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα*”における“*δοκίμως εἶναι*”は *δόξα* が思いなすところのものが何らかの仕方で「真にある」ことを含意している。そして *χεῖν* は、その思いなされるところの内容が、それを思いなす主体にとっては、内的必然性をもって迫るものであったことを示唆している。*χεῖν* は外的必然性をではなく内的・主体的な必然性を表すからである。すなわち、思惑の道は「ありかつあらぬ」という道ならぬ道を選んだ「死すべき者ども」に、それを選んだというまさにそのことによって、彼らをして、彼ら自身の内的衝拍として感じられる決定的な仕方で、「これらこそは真にある」という思いに駆り立てるのであり、しかもそれは「なべてのものを貫き、なべてのものに遍在(ゆきわた)る」(*διὰ παντὸς πάντα περῶντα*)仕方で、つまり宇宙万物の一切をめぐるということになるのである。
- 11) もしもその区別が継起的になされるとすれば、継起とは先-後ということであるゆえに、先-後の区別のために先-後を決定しなければならないという循環が生じてくる。これは新たなパラドクスである。
- 12) 三枝充恵「縁起」(『岩波講座—東洋思想第九巻—インド仏教2』「IIIインド仏教思想の特質」所収)

- 13) 訳文は平川彰氏のものを参看させていただいた（「中論の頌」中村元編『大乘仏典』筑摩書房1982）。後出の「第二章 去來の考察」についても同様である。
- 14) 松本史郎「空」（『岩波講座—東洋思想第九卷—インド仏教2』「IIIインド仏教思想の特質」所収）
- 15) 『中論』第24章18頌参照
- 16) 梶山雄一「インド仏教思想史」（『岩波講座—東洋思想第九卷—インド仏教2』「IIIインド仏教思想の特質」所収）
- 17) ウイラード・ヴァン・オーマン・クワイン「何が存在するかについて」（『論理的観点から—9つの論理・哲学的小論』（Willard van Orman Quine, From a Logical point of View, Harvard University Press, Cambridge, 1953）中山・持丸訳，岩波書店所収）参照
- 18) 『意識の直接与件試論』第二章より
- 19) 拙著『ゼノン 4つの逆理』講談社1996年所収「第5章 パスカルの眼」および「第6章 エレア学派と現代思想」を参照
- 20) 『ゼノン 4つの逆理』第3章末尾を参照
- 21) 「去來の考察」の比較的に詳しい分析が和辻哲郎「仏教倫理思想史」にある（前出）が、この章全体の主旨は要するにこうである：すなわち、「去る者が去る」と語ることは、主語「去る者」のうちにすでに「去る」という作用が含まれているから、一つの主語について二つの「去る」作用を帰することになって矛盾。かといって、二つの「去る」作用にそれぞれ主語を与えるとすれば、一つの「去る」主体について語っていたはずなのに二つの「去る」主体が出現することになり、やはり矛盾。かといってまた、すでに去ってしまっている者や未だ去る行為に移っていない者、要するに二つ合せて「現には去っていない者」を主語として、「去らない者が去る」と言うのは、これまた自家撞着。結局、「去る」主体と「去る」作用とは相依相待の関係にあってはじめて成り立つものであるというのである。
- 22) これらの逆理の詳しい解釈については、拙著『ゼノン 4つの逆理』第2、第3章を参照。
- 23) 山内得立『ロゴスとレンマ』は「西洋文化はロゴスの体系であるに対し東洋の文化はレンマの方法による」（序）。「テトラ・レンマは単に無と有とを同一にするものでもなく、無から有を生ぜしめようとするものでもなかった。それは無でもなく、有でもないからして無でもあり有でもあるという論理である。…我々は安んじてこの論理をレンマの中軸として挙揚し、併せて東洋的な思惟の論理を西

洋のロゴスの論理から明別するよすがとしたい」(第十三章結語)と言う。しかし、テトラ・レンマによって西洋と東洋の論理を明別することは果たして可能か。若干の疑問がある。ナーガールジュナは実際にはテトラ・レンマにもましてダイレンマや帰謬法を多用する。また、テトラ・レンマは東洋の論理の専売特許といったものではない。山内博士はテトラ・レンマの本質を「両否」(neither-nor)に見るが、「両否」の論理はすでにギリシア、それも本稿で論じたエレア学派の伝統のうちにあった。その最も顕著な例は「ゼノンの方法に倣って」展開されるプラトン『パルメニデス』篇第2部の「一」をめぐるディアレクテイケーである。そこでは、一が存在する場合と存在しない場合について、一自身と一以外の他について何が帰結するかが検討されるが、その結論は、「一が存在しようが存在しまいが、一と他のものどもは、自分自身ならびに他との関係において、あらゆる観点からみて、一切であるとともに一切でなく、一切であるとみえるとともに一切であるとみえない」(166c) というものであった。これはテトラ・レンマ(四句分別) どころではない。「オクタ・レンマ」(八句分別) というべきものである。こうして、東洋の論理と西洋の論理の「明別」に関しては、「空の論理」と「有の論理」という主題が残るのかもしれないが、いったい「空」とは何であるか。改めて考えてみることにしたい。

PARMENIDES AND NĀGĀRJUNA

Hideya YAMAKAWA

Investigating into the reality Parmenides the Eleatic philosopher drew a clear line between $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (belief) and $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (truth) in his $\Pi\epsilon\rho\iota$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (On the Nature). The fact immediately reminds us the distinction between *saṃvṛtisatya* (conventional truth) and *paramārthatya* (absolute truth) which advocated and developed by Nāgārjuna the founder of Mādyamika (the Middle-Way School) philosophy. The similarity of their *Denkmotiv* suggests a significant parallelism between two great philosophers' *Denkformen* about the reality and time.