

二〇二四年度 卒業論文

龍樹とウイトゲンシュタインの比較思想的研究

L 2 1 0 1 0 5

檜垣 元一

目次

序	1
本論	4
第一章 龍樹の思想	4
第一節 龍樹の著作	5
第二節 龍樹における戲論	7
第三節 龍樹における中道・縁起・空	10
第四節 龍樹における二諦	
第二章 ウイトゲンシュタインの思想	12
第一節 前期ウイトゲンシュタインから後期ウイトゲンシュタインへ	12
第二節 言語ゲーム論の基礎づけと家族的類似性	14
第三節 ウイトゲンシュタインと宗教	15
第三章 龍樹とウイトゲンシュタインの比較思想的研究	17
第一節 縁起と言語ゲームの類似性	17
第二節 龍樹とウイトゲンシュタインの言語観・宗教観の比較	18
結論	25

註

参考文献

## 序論

我々は常に言葉を使うのに、言葉をよく知らない。言葉をコミュニケーションの意思伝達の道具だと考えてしまおう一方で、ある言葉の意味が不明瞭でも会話の中で用いることができてしまう。言葉はどこにでもあり、すべてにおいて言葉が必要である。もはや言葉でないものを思い浮かべるのは不可能であり、言葉によってすべてを見ていると言わざるを得ない。こうした言葉によって成立している世界において、宗教はどう考えられるべきだろうか。

こうした疑問に対し、本稿では親鸞聖人も七祖として挙げる古代インドの仏教者である龍樹の言語観と、二〇世紀前半の言語哲学者であるワイトゲンシュタインの言語観を比較し、宗教について考察したい。ワイトゲンシュタインと龍樹の比較思想的研究は、東西で多く為されてきた。それは主に龍樹『中論』における「縁起」とワイトゲンシュタインの後期哲学における「言語ゲーム」に着目するものである。最近の研究では、龍樹と後期ワイトゲンシュタインを比較する試みとして、黒崎宏『ワイトゲンシュタインから龍樹へ 私説『中論』』、富岡久美「空と言語ゲーム―ナーガールジュナのワイトゲンシュタイン的解釈をめぐる―」<sup>1</sup>、塚原典央「言語ゲームと縁起―ワイトゲンシュタインとナーガールジュナの言語批判哲学―」<sup>2</sup>、が挙げられるほか、より宗教的な文脈の中で、龍樹の言語観に着目し『中論』に表現される言語観を分析した研究としては、杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』<sup>3</sup>、打本弘祐「親鸞における言語観」<sup>4</sup>、「ナーガールジュナの言語哲学」<sup>5</sup>がある。また、ワイトゲンシュタイン個人の宗教性に着目した研究としては、星川啓慈『増補 宗教者ワイトゲンシュタイン』、ワイトゲンシュタ

イン後期哲学の宗教への適用の試みとしては星川啓慈『宗教と言語ゲーム』がある。こうした諸研究に依拠しながら、龍樹とウイトゲンシュタインがかかげた言語観が、どのような宗教言語と宗教的世界観を導出したかについて本稿では考察したい。

龍樹とウイトゲンシュタインは、時代も場所も大きく異なる。一方は古代インド仏教の文脈を持ち、一方は西洋哲学の文脈を持つ。いかに類縁性が指摘されているとはいえ、いたずらに思想を並列することが許されるだろうか。峰島旭雄は、比較思想を「東西の思想を比較してその類似点と相違点を明らかにする」ことであると言う。<sup>7</sup>本稿でも、両者の類似性と差異性に着目し、以下の点に注意しながら論ずる。

本稿では龍樹の著作『中論』と、ウイトゲンシュタインの著作『哲学探究』に見られる思想内容を中心に扱う。その際、『中論』については、複数の註釈を基にサンスクリット版と漢文版、現代語訳が並列され、吟味されているという点から、三枝氏の翻訳を使用する。『哲学探究』については、鬼界氏の翻訳を扱う。ただし三枝充恵が指摘しているように、ひかくにおいて翻訳は大きな難問である。そのため、双方の著書の中で扱われる主要概念などについては、適宜原義などを調べ、諸学者の見解を参照しながら考察する。また、本稿は龍樹『中論』と後期ウイトゲンシュタインの言語観と、そこに見られる宗教性の比較に重点を置くため、龍樹が仏教の文脈を持つ宗教者であり、宗教性が明白であるという点と、現在知りうる龍樹の生涯のほとんどが、脚色の色彩が強いものであるという点の二点から、龍樹の生涯については多くは述べず、省略する。しかし、ウイトゲンシュタインについては、その後期哲学に宗教性がどれほど含意されているか不明確であるという点、彼が熱心なキリスト者であ

り、彼の哲学と宗教性が不可分であったことが報告されているという点の二点から、多少その生涯について言及する。<sup>9</sup> 龍樹とウイトゲンシュタインそれぞれが持つ、他の思想からの影響関係については、両者の歴史的・思想的な文脈の差異に留意しなければならないという点において、適宜言及するものの多くを論じない。思想内容そのものを問うことを目的とするため、中村元の「思想そのものを問題とする場合には、真作か偽作かということは大して問題とならない」<sup>10</sup> という言葉にならない、龍樹とウイトゲンシュタインそれぞれの著作についての（特に龍樹）、真偽は問わない。そのため龍樹の思想は、『中論』を中心に扱うが、適宜他の著作についても言及する。また、両者の思想の差異について有用性や妥当性といった観点からの「対決」<sup>11</sup> という形は取らない。

本論内で後述するようにウイトゲンシュタインは敬虔なキリスト者だった。それは、彼の哲学内において全面的に表現されるものではない。しかし、彼が生涯にわたり、信仰を捨てなかったことも事実である。本論ではウイトゲンシュタインの後期哲学「後期ウイトゲンシュタイン」に着目し、「言語ゲーム」によって宗教言語がどのように捉えられるのかという点について探りたい。また、龍樹の人間の言語慣習への考察に富んだ仏教観は、これまでウイトゲンシュタインの「言語ゲーム」とパラレルに比較されてきた。本稿では、両者の歴史的・文化的脈絡に留意しつつも、比較によって類似性が見いだされる言語観が、どのように宗教を言語において語るのかという観点から考察したい。第一章では龍樹の思想を、重要な概念を中心に吟味し、第二章ではウイトゲンシュタインの宗教性と「後期ウイトゲンシュタイン」を中心とした思想展開について考察する。第三章では両者の類似性から出発し、両者の言語観と宗教観において、どのように宗教ないし宗教言語が展開されるのかについて考

察する。

## 本論

### 第一章 龍樹の思想

#### 第一節 龍樹とその著作

龍樹（ナーガールジュナ一五〇年―二五〇年頃）とは、古代インドにおける大乘仏教の思想家である。南インドのバラモン出身とされ、部派仏教から後に大乘に転じて、初期の般若經典から空の思想を、理論的に基礎づけた。サータヴァーハナ王朝の国王のもとで政治にも参与したと言われている。『中論』を著したとされ、弟子の聖提婆（アーリヤデーヴァ一七〇―二七〇年頃）と共に中観学派<sup>12</sup>を確立した。大乘仏教思想は、すべて龍樹の影響下にあることから、仏教において八宗の祖と言われるまた、真宗においては七祖として扱われる。<sup>13</sup>

龍樹の著作には『中論』、『空七十論』、『ヴァイダルヤ論』、『宝行王正論』などがある。また、他の重要な『大智度論』、『十住毘婆沙論』などがある。『中論』を代表とする論理的な著作から『宝行王正論』といった王への訓戒を説いた著作など、その内容には龍樹の多彩な人物像が見て取れる。本稿では『中論』を中心に論じるが、序論でも述べた通り、上記すべてを龍樹の著作であるものとして扱う。

## 第二節 龍樹における戲論

龍樹は以下のように、『中論』最序盤において「八不」を表す。

「何ものも」滅することなく(不滅)、「何ものも」生ずることなく(不生)、「何ものも」断滅ではなく(不断)、「何ものも」常住ではなく(不常)、「何ものも」同一であることなく(不一義)、「何ものも」異なっていることなく(不異義)、「何ものも」来ることなく(不来)、「何ものも」去ることのない(不去)「ような」、「また」戲論(想定された議論)が寂滅しており、吉祥である(めでたい)、そのような縁起を説示された、正しく覚った者(ブツダ)に、もろもろの説法者のなかで最もすぐれた人として、私は敬礼する。<sup>14</sup>(帰敬偈)

『中論』の註釈を行った月称(チャンドラキールティ)<sup>15</sup>はこれを帰敬偈として扱うため、第一章とは区別しており、その重要性が窺える。「八不」は、戲論寂滅の涅槃の立場を簡潔に宣言していると同時に、『中論』における反論の形式をも表現している。つまり、他学派・他宗派の、有自性論的な主張における「生滅」、「断常」、「一異」、「来去」を論破することによって、戲論寂滅の涅槃の立場が明示されるという『中論』の形式を表しているのである。また、この八不からは、龍樹がブツダの教説の根本的立場を、「縁起」であったと考えていたことが分かる。<sup>16</sup>後に詳述するが、『中論』第二四章一八偈では、「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。」<sup>17</sup>と述べられるとおり、「縁起」の道理は「空」と等号で結びつけられる。

では、八不にも言及されている「空」へと至る過程において、寂滅されるべき「戲論」とは一体なんであるか。

辞書によると「戯論」とは、「分別が言語に現れること。」「衆生の本体としての種子に同じ。」「妄分別のこと。」「差別的対立。」「形而上学的議論。」「無益な言論。」「実のない言語の往復。道理を欠いた思慮分別。ためにならぬ議論。」「妄想のこと。」など、その意味は非常に多義的である。<sup>18</sup>そもそも「戯論」とは、鳩摩羅什による漢訳であり、サンスクリット語では「prapañca(プラパンチャ)」と言う。プラパンチャの原義は、梵和辞典によると「拡大」、「発展」、「冗長」、「増大」、「分化」、「複雑化」とあり、<sup>19</sup>梵英辞典にはdiversity(多様性)<sup>20</sup>の意味も見られる<sup>21</sup>があることを指摘している。また、パーリ仏典では「papañca」と呼ばれ、「渴愛」や「見解」の類義語、あるいは総称として用いられ、ブツダの境地として「寂靜」とともに「パパンチャの切断」が説かれていることが指摘されている。<sup>22</sup>『中論』内では、

業と煩惱とが滅すれば、解脱が〔ある〕。業と煩惱とは、分析的思考(分別)から〔起こる〕。それら〔分析的〕は、戯論(想定された議論)から〔起こる〕しかし、戯論は空性(空であること)において滅せられる。<sup>23</sup>(第八章第一五偈)

と、明確に「戯論」は空性によって寂滅されるものであることが示される。また、チャンドラキールティ(月称)は、『中論』の注釈書である『プラサンナパダー』において、「実に、戯論とは、語言(ことば)である」<sup>24</sup>と解説している。

諸学者の翻訳・解釈では、「言語的展開(立川武蔵)」<sup>25</sup>、「形而上学的議論(中村元)」<sup>26</sup>、「想定された論議(三枝充恵)」<sup>27</sup>、「ことばの虚構性(梶山雄一)」<sup>28</sup>、「ことばの虚構(斎藤明)」<sup>29</sup>「現象的なものが顕現し流布する

(長尾雅人)<sup>30</sup>、「言語的多元性(五島清隆)」<sup>31</sup>としており、それぞれが様々な翻訳・解釈をしていることが見て取れる。しかし、上記の用例では、「ことば」という点において共通しており、言語の多様なあり方が虚構性を生み、その虚構性によってあらゆる議論が行われてしまうという、動的な意味が見て取れる。これらをまとめる  
と「戯論」とは、「言語の多元性・多様性、そしてそれによって生まれる人間にとって不可避な虚構性と、その中で為される議論」のことを指すと考えられる。

### 第三節 龍樹における中道・縁起・空

八不に述べられる戯論の寂滅を目指すためにはどのような立場をとるべきなのか。龍樹は、「中道(mūdhyaṃa pratipat)」という立場に立つべきだと言う。「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。それは、相待の仮説(縁って想定されたもの)であり、それはすなわち、中道そのものである。(第二章第一八偈)」<sup>32</sup>また、龍樹は、自身の論・立場が仏説に依っていることを明示している。先述した帰敬偈では、「正しく覚った者(ブツダ)」に敬礼する旨を述べているほか、<sup>33</sup>『中論』の末尾においてもまた、ブツダに言及する。<sup>34</sup>ブツダに始まりブツダに終わる形で、立場を明らかにしながら龍樹は、『中論』第十五章第七偈において「中道」に、以下のように言及する。「『カーティヤーヤナへの教え』において、「存在(もの・こと)」と「非存在(のもの・こと)」とを正しく知っている世尊によって、「有る」と「無い」という二つは、ともに否定された。

(第一五章第七偈)<sup>35</sup>」

このように、龍樹は『カーティヤヤーナへの教え』<sup>36</sup>を取りあげ、「中道」がブッダの「非有非無」の悟りと、教説の本質を表す言葉であることを主張している。そして、この中道の精神によって、「自性(svabhāva)」<sup>37</sup>という本質や固有の性質は、存在(bhāva)でも非存在(abhāva)でもないために、「無自性」であると述べられるのである。<sup>38</sup>

では、「自性」が存在でも非存在でもないと述べられる論理は何か。それは、「縁起」の相互依存性によってある。前述の「八不」などにもよく表されているが、龍樹は日常的に展開される言語のあり方と思考の関係、そしてそれによって概念や観念が生起され、実体化・固定化が為されてしまうことを看破している。というのも龍樹は、概念や観念が、相依性<sup>39</sup>、つまり相互依存的に成立するものであると考える。ある概念「A」は、「非A」の捨象によって成立する一方で、「非A」がなければ決して成立しない。「A」は「非A」との対照によってその違いを露わにし、「A」が「A」であるための根拠や特徴を得る。そしてこれは、逆に「非A」にも言い得ることであり、「非A」は「A」によって成立しているのである。これら相互依存的な関係による概念の成立は、ある概念とある概念の二者間において成立するものではない。「A」が「B」と相互依存的に成立しているとき、「B」は「C」と相互依存的に成立しており、「C」は「D」と…といった形で存在の全体へと波及していく。「相互依存」の言語のありかたによって生まれる虚構性を、「縁起(pratītyasamutpāda)」<sup>40</sup>という。<sup>41</sup>「自性」が存在でも非存在でもないと述べられるのは、存在が退けられるとき、相互依存的に成立する非存在もまた、あり得ないからである。このように縁起は、相互依存的にネットワークとして無限に存在の全体へと広がり、概念や認識、言語などを成

立させることで、現象が実体性を持つと錯覚させる。『中論』はこうした相互依存性を、因と果や運動と変化、同一と別異、主と客、ことばと対象といった概念を解体していくことを通して鮮明にしてゆくのである。そして究極目的は、相互依存による実体性や虚構性の錯覚を消滅させ、「空」を露わにすることである。だからこそ、「相互依存」そのものは、証明すべき論ではなく、固有の性質(自性)を持つ実体と実体の間には、関係が不成立であることを証明するための理由・過程なのである。<sup>42</sup> 『中論』二四章一八偈では、「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。それは、相待の仮説(縁って想定されたもの)であり、それはすなわち、中道そのものである。(第二四章第一八偈)」<sup>43</sup>と言及されており、縁起は空性に他ならないものの、それは仮設されたものに過ぎないことが明示され、「縁起しているもの」が「空」であり、この姿勢が「中道」であると述べられる。またこの点について中村元は、「縁起は常に理由であり、空は常に帰結である。無自性は縁起に対しては帰結であるが、空に対しては理由である。」<sup>44</sup>として、「縁起↓無自性↓空」という論理的基礎づけの順序を強調するとともに、「空」の導出の重要性に言及している。<sup>45</sup>では、この論理的な順序によって、中観思想の中心的教義として帰結される「空」とは何であるか。実体的なものの虚構性を看破して直観し、これを寂滅させることによって導出されるのが「空」である。中村は、「縁起」、「無自性」、「空」の順序は可逆的なものではないと述べる。<sup>46</sup>この点から、「縁起」が言語の相互依存性による虚構の成立を示し、「無自性」は相互依存的に成立しているのみでももの本質となるような自性がないことを示し、体得される究極的な真如としては実体などないことをより強調して示すために、「空」という語が使用されると考えられる。龍樹は自身のことを「空性論者」<sup>47</sup>と

自称したとされるように、「空」は中観思想において最も中心的に扱われる。サンスクリット語で「*Sanyata*」と言い、辞書によると「空虚」、「孤独」、「荒廃」、「放心」、「乱心」、「空」、「無」などの意味がある。<sup>48)</sup>の「*Sanyata*」の原語である形容詞の「*san̄ya*」<sup>49)</sup>は、「膨張する」を意味する「*sa* (sva)」<sup>50)</sup>の過去分詞「*san̄a*」<sup>51)</sup>から発展し、「膨張すること」、「空虚」、「欠如」を意味する。<sup>52)</sup>長尾雅人は、空について、「ふくれあがったものは中がうつろである。」とのべ、「実体性」は限定されたものに過ぎず、「勝義においていえることではない」と主張する。実体性は言語の多様性によって相互依存的に成立におけるものでしかなく、それらの本質は「うつろ」なのである。

#### 第四節 龍樹における二諦

勝義的眞実が、言語活動を停止することによって得られるならば、それはどのようにして説示されるのだろうか。龍樹は「勝義諦 (*paramartha-satya*)」と「世俗諦 (*samvitti-satya*)」の「二諦」という二つの眞実のあり方によって示されると言う。<sup>53)</sup>二諦説の教えは、以下のように『中論』第二十四章に説かれる。

二つの眞理(二諦)にもとづいて、もろもろのブツダの法(教え)の説示「がなされている」。

「すなわち」、世間の理解としての眞理(世俗諦)と、また最高の意義としての眞理(勝義諦)とである。<sup>54)</sup>(第二十四章第八偈)

つまり、龍樹にとって二諦の教えとは、仏所説であることが分かる。また、次の第九偈では、二諦の区別を知

らない者はブツダの教えの真理を知ることができないと述べられ、<sup>55</sup>第一〇偈では「世間の言語慣習」に依拠しなければ「最高の意義」は説示されず、涅槃も達せられないと説かれる。<sup>56</sup>この点から、世俗諦とは世俗的な言語慣習であり、「勝義諦」とは最高の意義・真理であることが分かる。また、この最高の真理について『中論』第一八章第七偈では、「心の作用領域(対象)が止滅するときには、言語の〔作用領域(対象)は〕止滅する。まさに、法性(真理)は不生不滅であり、ニルヴァーナ(涅槃)のようである。(第十八章第七偈)<sup>57</sup>」と述べられるように、言語の停止によって達成されるものであるので、それそのものとしては決して語ることができない不可言なものだが、世俗的真理としてなら、言語の使用によって他者へと示し得るのである。ただし、『大智度論』で龍樹が、「指月の譬え」<sup>58</sup>として、月(真理)を指(言葉)でさして教えようとするとき、指そのものが月であると考えてはならないと説くように、世俗的言説において真理は述べられるものの、それを勝義的真理であると錯誤してはならないのである。この意味で、「これら二つの真理(二諦)の区別を知らない人々」<sup>59</sup>は真理を得ないのである。そして、世俗と勝義の関係について長尾雅人は、「世俗と勝義とは、何れも全世界的である」<sup>60</sup>と述べ、「二諦は全世界的である」<sup>61</sup>と述べる。両者は確かに世俗の言語使用上では「区別」されるものであるが、一方が一方に対して部分であるという関係性を持つわけではない。修行者はただ勝義のみを求めればよいということではなく、世俗諦に依拠しなければ最高の真理への到達は達せられないのである。

## 第二章 ウイトゲンシュタインの思想

### 第一節 前期ウイトゲンシュタインから後期ウイトゲンシュタインへ

ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン (Ludwig Josef Johan Wittgenstein, 一八八九—一九五二) の哲学は、前期と後期に大別される。『論理哲学的論考』(以下、『論考』) を中心とする前期の思想体系は主に「前期ウイトゲンシュタイン」と呼称され、『哲学探究』(以下、『探究』) を中心とする後期の思想体系は「後期ウイトゲンシュタイン」と呼称される。<sup>62</sup>

まず、ウイトゲンシュタインは前期思想において、あらゆる哲学の核となるような問題が、思考されることそれ自体に対して、無頓着なまま思考されていることを明らかにしようとした。そして、そのためには思考の限界を画定することが何よりも先決だった。『論考』において、ウイトゲンシュタインは言語を、現実の対象の代理物である(写像の論理)と考えた。そして、この代理物がさまざまに配置されることによって思考が可能になると考えたのである。その上でウイトゲンシュタインは、「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、ひとは沈黙せねばならない。」<sup>63</sup>と述べる。この点に示される「語りえないもの」とは、「神秘的なもの」、「論理」、「主体」、「倫理」、「美」など、あらゆる形で言及されている。一方、「後期ウイトゲンシュタイン」と呼称されるウイトゲンシュタインの思想は、主に彼が再びトリニティー・カレッジの大学院に再入学し、哲学を再開した後に展開されたものを指す。中心著作は『哲学探究』(以下、『探究』) であり、その思想内容は、前期から大きな転換を遂げている。『探究』は、形而上学的だった自身の前期哲学に対する批判を行い、言語

の「日常的使用」に即したあり方を模索するのである。ただし、ワイトゲンシュタインは前期・後期ともに、哲学の諸問題の解決を目指すという点では一貫していた。

彼の前期哲学は前述の通り、「写像の理論」として、あくまで言語は事実を写し取る模型であることを主張するものだった。そして言語は、アприオリな本質としての「論理」に支えられていると考えていた。一方、後期における彼の哲学は、このような前期の考え方を徹底して排し、「言語ゲーム(Sprachspiel)」<sup>64</sup>によって言語は捉えられると主張した。言語ゲームについて、ワイトゲンシュタインは「言葉と、それと織り合わされている活動の総体も「言語ゲーム」と呼ぶだろう。」<sup>65</sup>と述べ、「言語ゲーム(言語劇)」という語は、言葉と話すということが「ある活動の一部」ないし「ある生活の一部である」、ということを実際立たせるためのものと説明する。<sup>66</sup>つまり、「言語ゲーム」とは、ひとつの「生活形式」<sup>67</sup>であり、人間を取り巻く現実である「事実上の概念」として展開される。しかしその一方で、ただ事実としてのみ語るのであれば、何らかの「言語ゲーム」に属する我々は、そのゲームに埋没してしまい、他のゲームに言及することができない。「言語ゲーム」は、現実であると同時に、我々がある言語の観察者となる時、「ある理論的な目的のために設定される一種の文法モデル」である「方法上の概念」として適用されるのである。<sup>68</sup>また、言語ゲーム論は、旧来の概念設定を拒否し、ある共通の確定された性質を理論の中核には置かない。前期ワイトゲンシュタインにも見られる、言語の根拠を言語の外に置く言語観を、徹底して排除するのである。

## 第二節 言語ゲーム論の基礎づけと「家族的類似性」

前節で論じた通り、言語ゲーム論は、言語の外側に根拠を置くことを拒否する言語観を展開する。では、この言語ゲーム論は、どのようにして基礎づけられるのか。この点についてウイトゲンシュタインは『探求』内で、

我々が言語と呼ぶすべてのものに共通なものを提示する代わりに、私は次のようなことを言っているのだ。すなわち、これらの現象に共通なものが存在して、我々はそれがゆえにそれらすべてに同じ言葉を用いているのではまったくなく、むしろそれらは相互に様々な異なった仕方類似しているのだ、そしてこの、あるいはこれらの類似性のために、我々はそれらすべてを「言葉」と呼ぶのだと。<sup>69</sup>

と述べられ、

その人に様々なゲームを描写する。そしてこの描写に「これ、そしてこれに似たものを「ゲーム」と呼ぶのだ」と付け加えるかもしれない。だが我々自身これ以上のことを知っているのか？ゲームとは何かを我々が正確に述べられないのは、他人に対してだけなのか？しかし、これは無知ではない。我々が境界を知らないのは、はつきりとした境界が定まっていないからだ。<sup>70</sup>（『探求』68）

と述べる。つまり、言語という現象である言語ゲームは、他の言語ゲームに対して、本質的な基礎づけを共有しているのではなく、血縁関係とも言えるような様々な類似性を持つのみなのである。例えば、チェスと将棋は盤上ゲームであり、盤にはマス目があり、駒があり…という点で似通っているものの、チェスに将棋ルールを適用することは不可能であると同時に、チェスのルールを将棋に適用することは不可能である。このように、「ゲーム」

はそれぞれのルールを他方のゲームで適用することはできない。こうした関係を、ワイトゲンシュタインは「家族的類似性」<sup>71</sup>と呼ぶ。言語は、ある環境、ある文化、あるコミュニティにおける生活の一形態である「言語ゲーム」として成立し、何らかの共通する特徴が、一面的に、部分的に紡ぎ合わされながら類似性・類縁性を持つだけなのである。また、上記の引用にも見られる通り、「ゲーム」の境界は、精確に述べられることができない。<sup>72</sup>前期思想に見られた絶対主義<sup>73</sup>的な原子論では、言語が現実の模型として機能し、言語と非言語の境界を画定することを目的としていた点を鑑みれば、本質による基礎づけ・根拠づけを徹底的に拒否する後期思想が、前期から大きな転換を遂げていることが分かる。

### 第三節 ウイトゲンシュタインと宗教

ワイトゲンシュタインは前期哲学において論理的な言語観を展開し、後期においては日常言語に重点を置いた理論を展開した。そのため、比較的宗教性が強調されることは少ない。しかし、ワイトゲンシュタインは友人であり弟子でもあるドウルーリー(Maurice O. Connor Drury, 一九〇七—一九七六)との会話のなかで「私は宗教的な人間ではないが、あらゆる問題を宗教的な視点から見ずにはいられない」と述べたとされる。<sup>74</sup>

彼は、一八八九年オーストリアの首都ウィーンで、ユダヤ系の家庭<sup>75</sup>に生まれた。大学で哲学をバートランド・ラッセル(Bertrand Arthur William Russell, 一八七二—一九七〇年)やフレーゲ(Friedrich Ludwig Gottlob

Frege, 一八四八―一九二五年) などの下で学んだウイトゲンシュタインは、次第に自身の哲学を形成してゆくこととなる。そして、前期哲学の中心著作である『論考』は、第一次世界大戦の東部戦線における激戦の中で構想された。特に、一九一六年六月から開始されたブルシーロフ攻撃に凄絶な激戦を体験したことが、ウイトゲンシュタインの哲学のターニングポイントとなったと言われている。この体験は、彼の『秘密の日記』<sup>76</sup>にもよく表れており、激戦の前後で記述内容が一変している。<sup>77</sup>戦争という存在の根底を揺るがす劇的な体験によって、ウイトゲンシュタインの思索は、より人間の緊張した部分へと向かうのである。そして、この時の体験と思索によって、『論考』の性格が決定づけられていった。<sup>78</sup>この点について特に顕著であるのは、ブルシーロフ攻撃後の「言われえないことは、言われえないのだ！」<sup>79</sup>という記述である。これは、『論考』序文における「およそ語られ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、ひとは沈黙せねばならない。」<sup>80</sup>という発言と符合する。また、前期から後期への過渡期の一九三〇年頃に書かれた『倫理学講話』<sup>81</sup>にも神や奇蹟に関する言及があり、前期哲学的な考え方が未だ残るものではあるが、後期哲学の萌芽も見られる。後期ウイトゲンシュタインにおける中心著作『探求』の執筆が開始されたのは、一九三六年一月頃からであると言われているが、<sup>82</sup>『哲学宗教日記』には一九三六年一月二五日の時点で「神」への記述<sup>83</sup>が見られるほか、一九三七年二月には以下のような記述が見られる。

これらの像や表現はむしろ生のある高い領域においてのみ、その生命を保持するのである。この領域においてのみそれらを正しく使うことができるのである。本当の所、私にできるのは、「語りえぬ」といったことを

意味する仕草をし、何も語らないことだけであろう。<sup>84</sup>

明確に『論考』における「語りえないもの」を意識した著述である。また翌日には、「神に語る」と、神について他人に語ることは違う。」と述べられる。つまり、「神に語る」と「神について他人に語る」とは全く性質の異なるものであり、『日記』全般において神へと幾度となく語りかけるという点から、「神に語る」と「許されると考えていたことが分かる。<sup>85</sup>また、『探求』成立（一九四五年頃）以降のメモにも、『反哲学的断章』（以下、『断章』）<sup>86</sup>にも「神」や「信仰」に関するいくつかの記述が見られる。そのなかには宗教に対する考え方や批判を述べるものも多いが、信仰に対する「情熱」への希求を感じさせるものも多い。

後述するが、本稿では『探求』を、「言語ゲームが異なるとリアリティが異なってくる」<sup>87</sup>ことを述べる相對主義的な著作であると考える。こうした点から考える時、宗教は絶対普遍の真理を持ち得ないという、どこか冷めた目線を持たざるを得ない。しかし上記ウイトゲンシュタインの記述や発言は、熱烈な信仰への語りに満ちている。ウイトゲンシュタインにとって自身の哲学と信仰は矛盾するものではなかったのだろうか。

### 第三章 龍樹とウイトゲンシュタインの比較思想的研究

#### 第一節 縁起と言語ゲームの類似性

これまで西洋哲学と龍樹の比較研究は、ヨーロッパでも多く為されてきた。まずは、龍樹と後期ウイトゲンシ

ユタインの宗教言語に関して論ずる前に、両者の比較思想がどのように展開されてきたかについて確認したい。西洋哲学と龍樹の比較を中心とした諸研究について調査を行ったアンドリュー・タック(Andrew P. Tuck)によると、現代における比較研究における龍樹解釈の主流は、後期ウイトゲンシュタイン的解釈であると言う。<sup>88</sup> これを、富岡久美が以下三点にまとめている。<sup>89</sup>

一、語は互いに依存しあっていることによって(縁起に参与することによって)実用的な意味を有するのであって、言語外にあるものを指し示しているのではない。

二、ナーガールジュナは空という言葉によって、言語の外部にあるもの(自性)を否定したのであって、決して日常言語を否定したのではない。

三、ナーガールジュナによる二諦の区別は救済を目的とした方便であり、世俗と勝義とは究極的にはひとつである。

タックの言及は、龍樹と後期ウイトゲンシュタインの比較思想の要点であると言える。右記の一番に挙げられるとおり、縁起を言語が相互依存的に成立することで「実用的な意味」を有すると解釈すると、縁起によって発生する虚構性と、言語ゲームによって「リアリティ」を得るという点において、限定的ではあるが縁起と言語ゲームは思想的な類似性を持っているといえるだろう。

## 第二節 龍樹とウイトゲンシュタインにおける宗教言語の比較

では、言語観において類似性を持つウイトゲンシュタインと龍樹は、宗教言語を一体どのように考えていたのだろうか。

まず、龍樹における宗教言語について考えたい。龍樹の宗教言語において最も重要な点は、二諦であると考えられる。『中論』に示される真理とは、言語的営為が寂滅される真如の世界だった。しかし、それは言語によって語らなければならない必然性を持つ。この点において、龍樹は「世俗諦」と「勝義諦」という二つの真理を重要視し、世俗における言語慣習を決して否定しなかった。こうした点において、ウイトゲンシュタインの言語ゲームが、一面においては黒田亘によって「事実上の概念」と述べられるように、ある言語ゲームはそのゲーム内に埋没する人にとって紛れもない現実であり、その人は言語ゲームを成立させている主体に気づくことができない。富岡は、このゲームへの埋没によって言葉への執着が生じ、「自己」への執着が生じるとのべ、言語ゲームにただ埋没して生きている人々とは、「この区別を知らない人々、つまり世俗的真理と勝義的真理を混同している人々にはかならない」と言う。<sup>90</sup>つまり、「事実上の概念」と「方法上の概念」の言語ゲームの区分けを理解している人は、言語の観察者となって、世俗的真理と勝義的真理の区別を知ることができるのである。しかしそれは勝義的真理を体得するという意味では決してない。勝義的真理は、言語ゲームの枠には収まらない宗教的世界観なのである。

龍樹とウイトゲンシュタインを比較思想的に論じたストレンジ (Frederick J. Streng) は、自著内<sup>91</sup>で、「智慧 (prajna)」によって人は、「ありのままの事物を見ること (to see things as they really are)」が可能になるとして、「ありのままの事物」を設定している。<sup>92</sup>こうしたストレンジの言及に似た例として、長尾雅人は勝義諦を

「有るがまま」と表現した。ただし長尾は、「有るがまま」とのみ表現して「事物(things)」とは言わず、ただ量的に広大な「有る限り」の世俗諦と究極には区別されない「質的に如々の世界を観見する智」(勝義諦)として述べる。<sup>93</sup>そしてここに、龍樹の宗教的世界観が表れ出る。前述した通り、「空」は「膨張」を語源に持つ。「戯論の寂滅」と言われれば、言語的な営為によって、そこには「主体」が想像される。ある人が涅槃を求めるとき、その人という主体が涅槃へと向かうかのように理解されてしまうのである。しかし、「無分別」において、主体は存在しない。究極の真実へと臨む主体が世界へと働きかけ、世界に向かって「膨張」するとき、客体としての世界もまた、主体に向かって「膨張」するのである。この相互の膨張が同一のもでも異なるものでもなくなり、自他の分別が消失するとき、ふくれあがったものは「うつろ」となる。ここに勝義的真実としての「空」があるのである。この無分別による全世界的なありかた、世界即私であり、私即世界というありかたにおいて、一個人のみが救済されることはあり得ない。そこには大乘的な「全存在の救済(the salvation of all existing beings)。<sup>94</sup>」が自ずと見いだされるだろう。そして、言語的営為の中で、言語によって区別される勝義諦と世俗諦は、第一章で長尾雅人の言葉とともに言及したように、究極的には区別されない。世俗諦には、勝義諦を指しながらも方便という側面と、世俗諦がそもそも世俗において真実であるという側面があるが、この点について杉岡孝紀は、以下のように述べる。

世俗諦には二つの側面があることになる。一つは第一義諦を指し示し、そこに導き入れる方便であるという面と、仮明なる世俗諦が即第一義の顕現であるという面とである。以上のような理解を踏まえると、否定さ

れるべき戯論たる言葉が寂滅したところに成立する言葉というものが有ることとなる。有るといってもそれは縁起として有るということであって、縁起として成立する言葉というものが成仏において大切な意義をもつのである。したがって、これは言葉に戯論と真実とが混じり合っているということではなく、言葉について虚構なる態度と真実なる態度があることを明らかにしているものだと考えることができよう。<sup>95</sup>

つまり、真如に入ったものは、分別もなく、戯論が寂滅していながら、虚構性を理解し、真実を語るために、非言語の世界として「有るがまま」に言語を使用すると推測できる。だからこそ、それを聞く者にとっては「世俗的真実」が重要となる。こうした点において、龍樹は『十住毘婆沙論』などの宗教的実践への言及を著述したのではないだろうか。

では次に、後期ウイトゲンシュタイン思想の「言語ゲーム」において、宗教言語はどのように考えられるか。本稿では、ウイトゲンシュタインの言語ゲームは、相対主義的に解釈されるべきであると考えられる。<sup>96</sup>つまり、言語によって「リアリティ」が成立しているならばそれは、「言語ゲームが異なるとリアリティが異なってくる」<sup>97</sup>ということである。ウイトゲンシュタインは『確実性の問題』において、「われわれは自分たちの言語ゲームを拠点として、そこから彼らのゲームを攻撃しているのではないか」<sup>98</sup>と、相対主義的な見解を述べる。しかし、先述したように、「言語ゲーム」は、「家族的類似性」によって関係づけられるのみで本質を持たない。ウイトゲンシュタインは言語ゲームを「言葉とそれと織り合わされている活動の総体」<sup>99</sup>であると述べる。ある言語ゲームを限定的に確定することは不可能なのである。この点において、宗教もまた、その特定の宗教という特定の言語

ゲームに属するだけでなく、文化や地域性といったあらゆる言語ゲームに所属している。また、ワイトゲンシュタインは以下のようにも言う。

「あたかもわれわれのもっている概念は事実という足場によって制約されているかのように見える。」これはおそらく、こういう意味である。もしあなたがある事実を、それがあるのとは違ったふうにかえたり、記述したりするならば、その場合、もはやある概念を適用しうるとは想像できなくなる。なぜならその適用の規則は新しい状況においてはいかなる類似例ももっていないからである。<sup>100</sup>

この具体例としてワイトゲンシュタインは「法律」を挙げ、その法律の妥当性の成立には諸前提があると言い、普通の人間とは「まったくかけはなれた」存在者を、悪意をもって「行為」をしたかどうかという観点で裁くことは不可能と言う。<sup>101</sup>この言及は、人類と異なる存在者について言及することによって、「人類」という枠組みを設定し、前提としての基盤を想定していることを示唆したのではない。ただ、「言語は行為である」<sup>102</sup>ということを述べたに過ぎないのである。自他が同じことを想起しているかに見えるものを、同一であると判断は、心に浮かんだ「像」のようなもの的一致によるのではない。ただ主体の行為と、周囲のリアクションを含む実践が基準となる。<sup>103</sup>こうした言語観において、後期ワイトゲンシュタインの哲学は、もはや「私」が誰かを指摘しないという決断によって成立している。<sup>104</sup>それは、主体が「私」を意識するとき、いかなる時も主観的で内的な問題であって、言語の使用や行為において判断しようとも決して一般化し得ないためである。

こうした点から、後期ワイトゲンシュタインの「言語ゲーム」論において宗教は、多様な言語ゲームの複雑な

織り合いの総体から成るものであり、その言語ゲームの境界は断定し得ないという意味では、あらゆる文化や生活の言説をも含む。そして、この多様なゲーム内において、宗教的な言明としての宗教言語は成立すると考えられる。

次に、後期ワイトゲンシュタインの宗教的世界観を考察したい。相対主義的な言語観において、神秘的なものの絶対性は失われてしまいがちである。ワイトゲンシュタイン自身も、「言語ゲーム」が導出するこうした宗教観を意識していたようである。しかし一方で、前述したようにワイトゲンシュタインは熱烈に信仰を求めた。こうした背反する思想と信仰からくるワイトゲンシュタイン個人の宗教観が垣間見える箇所が、『断章』にある。

宗教の信仰とは、あるひとつの座標系を情熱的に受け入れる(ような)ことに過ぎないのではないか、と思われる。つまり、信仰ではあるのだが、一つの生き方、生の判断なのである。情熱的にそういう捉え方をする事なのである。だから、宗教的信仰の教育はその座標系を描写・記述する必要がある、同時に、良心に語りかける必要もあるだろう。そして最後にはこの両方の力によって、生徒が自分の意思によって、自分でその座標系を情熱的に受け入れる必要がある。あたかもそれは、一方で、誰かに私が私の絶望的な状況を見せつけられ、他方では、非常用錨を投げてもらうようなものである。最後に私は、自分の意思で、しかしどんなことがあっても先生に手を引いてもらうことはなく、それに突進して、それをつかむのである。<sup>105</sup>

このように、「生き方・生の判断」である信仰は、最初は教えられるという形で、座標系を「描写・記述」し、「良心に語りかける」必要がある。別の箇所で「実際の生活によって、神の概念が押しつけられるのである。」<sup>106</sup>と

述べるように、信仰もまた言語ゲームだからである。そしていずれは、実際の生活に教えられた座標系を、「情熱的」に受け入れ、最後には「自分の意思で」それに突進して掴むことが要求される。言語ゲームは与えられたものであり、主体は言語によって成立するリアリティを選び取ることができないために、相対主義的な言語観における「方法上の言語ゲーム」の視点を持つとき、人は宗教における絶対的なものの共有や証明が不可能であるという不安へと立ち返らざるを得ない。それは、ただ信仰や真理は、「事実上の言語ゲーム」のそのゲーム内における言語に、リアリティを制約されてしまっているという信仰を奪い去るような冷めた目線による不安である。この不安は、勝義的真理を目指す龍樹の思想にはあり得なかった。しかし、ウイトゲンシュタインにおいては、勝義的真理は全く想定されない。言語ゲームは世俗的な言語慣習が全てなのである。こうした中で、個人として、主体としてウイトゲンシュタインは冷めた目線による不安に抗い、言語ゲームにおいて実践され、成立する真理に信仰を求めめるのではなく、宗教は個人の「私」という主体のみが見ている苦悩において神を見出し、それが主体にとって現実である「事実上の言語ゲーム」に埋没しているという瞬間へと突進して「つかむ」ことに、信仰の可能性を求めようとしたのではないかと考える。これは換言すれば、ウイトゲンシュタインは世俗的な言語慣習しかありえない世界で、自身の求める言語慣習に埋没することで、主体の内面的な苦悩における真理を欲し続けたと言えるのではないか。

こうしたウイトゲンシュタインの言語観・宗教観と、先に述べた龍樹の言語観・宗教観を比較するとき、本章の比較は両者の類似性から出発したにも関わらず、そこには全く異なる帰結が導出されると考える。それは、龍

樹がその世界観において、言語慣習の虚構性を見きわめ、二諦という言説の区別知り、最終的には真理を体得することで「空」による全世界的な全存在の救済という世界観を導出したのに対して、ウイトゲンシュタインの宗教における世界観は、絶対的なものがありえないという言語ゲームの性質を見ながらも、言語ゲームに埋没し、たった一人にしか体験されない主体の苦悩から神との関係へと向かうものだったのである。

## 結論

本稿の比較は、「縁起」の言語観と「言語ゲーム」が提示する言語観の言語が、リアリティを生み出すという類似性から出発した。

次に、龍樹『中論』の視点から、宗教ないし宗教言語がどのように扱われるのかについて考察した。また、後期ウイトゲンシュタインの視点においては、「言語ゲーム」の相対主義的な言語観とウイトゲンシュタインが示唆した宗教観に着目し、宗教ないし宗教言語がどう扱われるのかについて考察した。

宗教言語において龍樹は、まずは言語慣習の虚構性を看破し、世俗諦と勝義諦の区別を知ることが必要と考え、最終的には言語活動の寂滅を目指す見地から述べるため、最高の真理を、(究極的には)区別されない世俗的真理という形で語ることを重視したのである。一方ウイトゲンシュタインの「言語ゲーム」は、生活の形式であると

いう点においては、宗教における言語ゲームが成立していると解釈し得る。しかしそれは相対主義的なものであり、宗教の絶対性は知りえないという見地に立たざるを得ない。そして、個人の信仰は主体の苦悩においてのみ知られることを望んだワイトゲンシュタインにとって、真に宗教的と言い得る言説は、主体の内面的な苦悩においてのみ為されると考えていたことが推測される。このような点から、龍樹は、存在が空として非有でも非無でもなくなる全世界的な目線を考えていた一方で、それとはまったく反対に、ワイトゲンシュタインは個人的な主体の内面的な苦悩と神との関係に目を向けていたのである。

しかし、本稿の議論は、龍樹については、『十住毘婆沙論』や『大智度論』といった著作に見られる宗教実践の視点や、古代インドにおける他学派との対立と影響など、未だ考察の余地が残る。また、ワイトゲンシュタインについては、トルストイやキルケゴールの影響、ユダヤ人意識、家族の影響や伝記など、より多角的に宗教観が論じられる必要があるほか、相対主義的言語観において「宗教間対話」はどうか成立するの点についても問題が残る。

- 1 富岡久美「空と言語ゲームナーガールジュナのウイトゲンシュタイン的解釈をめぐる」『人間文化学研究集録』、二〇〇〇年。
- 2 塚原典央「言語ゲームと縁起ーウイトゲンシュタインとナーガールジュナの言語批判哲学ー」、『福井県立大学論文集』五二号、二〇一九年。
- 3 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』法蔵館、二〇一一年。
- 4 打本弘祐「親鸞における言語観」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二七号、二〇〇六年。
- 5 打本弘祐「ナーガールジュナの言語哲学」『真宗研究会紀要』四二号、二〇一〇年。
- 6 星川啓慈『宗教としての言語ゲーム』勁草書房、一九九七年。
- 7 中村元監修・峰島旭雄『比較思想事典』東京書籍、二〇〇〇年、一頁。
- 8 三枝充恵『三枝充恵著作集 第七卷 比較思想論 I』法蔵館、二〇〇四年、九二頁。
- 9 中村元『比較思想論』岩波書店、二〇〇五年、二四五―二四六頁。
- 10 中村元『比較思想論』岩波書店、二〇〇五年、二四六頁。
- 11 中村元『比較思想事典』
- 12 ただし、実際に「中観派(madhyamika)」の名を初めて使用したのは、清弁(バーヴィヴェーカ四九〇〜五七〇年頃)である。(桂紹隆ほか編『シリーズ大乘仏教 第六卷 空と中観』春秋社、二〇一二年参照。)
- 13 『高僧和讃』の「龍樹讃」から、親鸞聖人が龍樹について、特に難行・易行を示した点を重要視しているのが窺えるが、「南天竺に比丘あらん 龍樹菩薩となづくべし 有無の邪見を破すべしと 世尊はかねてときたまふ」と、『中論』の著者として龍樹に言及している箇所がある。(浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典 第二版』本願寺出版社、一九八八年、五七八頁参照。)

<sup>14</sup> 三枝充恵訳注『中論(上)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、八五頁。

<sup>15</sup> 七世紀。中観派の思想家・注釈家。ブツダパーリタの弟子。中村元ほか編『岩波仏教辞典第二版』岩波書店、二〇〇二年、七〇四頁。中村元は、①チャンドラキールティの註解(『プラサンナパダー』)が詳しく注釈を

ほどこしてあること、②サンスクリット文であるために思想を明白に理解でき、従来鳩摩羅什の訳のみに依っていた解釈の誤謬を訂正し不明な箇所の意味を明らかにしうること、③年代は後になるが大体において龍樹の原意に沿っていることの三点から、チャンドラキールティの註解を『中論』の論理の解明において最重要視している。(中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、三二〇頁。)本稿でもこの立場をとり、月称の解釈を参考にする。

<sup>16</sup> 三枝充恵によると、「八不」は「縁起」にかかるため、「八不の縁起」という言い方がされる場合があるが、厳密には「存在(するもの)(法・諸法)が八不である縁起」である。(三枝充恵「龍樹の帰敬偈について―帰敬偈成立史考」『龍樹・親鸞ノート』法蔵館、一九八三年、一七〇頁参照。)

<sup>17</sup> 三枝充恵訳注『中論(中)―縁起・空・中の思想』第三文明社一九八四年、六五一頁。

<sup>18</sup> 中村元『広説佛教語大辞典 縮刷版』東京書籍株式会社、二〇一〇年、三八九頁―三九〇頁。

<sup>19</sup> 荻原雲来編纂『漢訳対照梵和辞典 新装版』山喜房佛書林、一九八六年、八五九頁。

<sup>20</sup> V.S.アプテ『梵英辞典』臨川書店、一九七八年、一〇九四頁。

<sup>21</sup> こうした原義をよく表現している使用例として、バラモン教の文献に、「究極的な原理(つまり、ブラフマン)からの世界の展開、あるいは展開した世界を「プラパンチャ」と呼ぶ用例」があると云う。桂紹隆・五島清隆『龍樹』『根本中頌』を読む』春秋社、二〇〇一年、一八五頁。

<sup>22</sup> 桂紹隆・五島清隆『龍樹』『根本中頌』を読む』春秋社、二〇〇一年、一八六頁。

<sup>23</sup> 三枝充恵訳注『中論(中)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、四九一頁。

<sup>24</sup> 奥住毅『中論註釈書の研究 チヤンドラキールティ』『プラサンナパダー和訳』山喜房佛書林、一九八八年、五八六頁。

<sup>25</sup> 立川武蔵『中論の思想』法蔵館、一九九四年、三一頁。

- <sup>2</sup><sub>6</sub> 中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、三二〇頁。
- <sup>2</sup><sub>7</sub> 三枝充恵訳注『中論(上)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、八五頁。
- <sup>2</sup><sub>8</sub> 梶山雄一『仏教の思想3空の論理 〰中観〰』角川書店、一九六九年参照、七四頁。
- <sup>2</sup><sub>9</sub> 桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第二巻 大乘仏教の誕生』二〇一一年、一六頁
- <sup>3</sup><sub>0</sub> 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、一二頁。
- <sup>3</sup><sub>1</sub> 桂紹隆・五島清隆『龍樹』根本中頌』春秋社、二〇〇一年、九頁。
- <sup>3</sup><sub>2</sub> 三枝充恵訳注『中論(中)―縁起・空・中の思想』第三文明社一九八四年、六五一頁。
- <sup>3</sup><sub>3</sub> 三枝充恵訳注『中論(上)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、八五頁。
- <sup>3</sup><sub>4</sub> 一切の「誤りの」見解を断ぜしめるために、慈悲にもとづいて、正しい真理(正法)を説き示されたそのゴータマ(ブツダ)に、私はいま帰命する。三枝充恵訳注『中論(下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、七七七頁。
- <sup>3</sup><sub>5</sub> 『中論』内で初期經典に引用・言及している唯一の箇所と言える。三枝充恵訳注『中論(中)―縁起・空・中の思想』第三文明社一九八四年、四〇九頁。
- <sup>3</sup><sub>6</sub> これに該当すると思われる『サンユッタニカーヤ』「カッチャーナゴッタ経」(『相応部』經典の第十二「因縁相応」十五章)には、世尊がカーティヤーナの問いかけに対し、  
 「カッチャーナよ、へすべてがある」とは、これは一つの極端です。へすべてがない」とは、これは第二の極端です。カッチャーナよ、それゆえ、如来は、それら二つの極端に近づかず、中によって法を説きます。」(片山一良訳『パーリ仏典(第3期) 3相応部(サンユッタニカーヤ)因縁篇I』大藏出版株式会社、二〇一四年、一二二頁。)ただし、斎藤明によると、『カーティヤーナへの教え』と『中論』では、非有・非無の論拠が異なる。  
 『カーティヤーナへの教え』では、「世間の消滅と生起、すなわち縁起の還滅門と流転門を正しい智慧によって見ることに論拠を求める。その一方で、『中論』では「自性」が「作られたもの」でも「他に依存するも

の「でもないがゆえに、自性は否定され、自他が明確に区別される存在(非有)はあり得ず、存在の「変異」である「非存在」(非無)もないという論証が示される。この点、龍樹が仏教における初期経典の歴史的な流れを汲みつつも、独自性を持っていたと判断できる。(桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教

第二卷 大乘仏教の誕生』、二〇一一年、一八頁参照。)この点について玉城康四郎は、原始経典においても、大乘の主な経典群においても「空」が根本立場であったと解することはできないとしている。(中村元ほか『仏教思想』空 下』平楽寺書店、一九八七年参照。)また、縁起から空への発展について三枝充恵は、「縁起という術語そのものは古く、重要ではあつたけれども、それが無自性につらなり、さらに空に発展するものではなかつた。たとえば、或る存在にはそのものの自性があり、そこにそれ自身の個性があつて、それが他と関係し合うというほどに考えられていた。このような縁起のありかたを奥深く掘り下げて、右の発展を果たしたのが龍樹であり、『中論』である。」と述べる。(三枝充恵『増補新版 龍樹・親鸞ノート』法藏館、一九九七年、五二頁。)

<sup>37</sup> Svabhāvaは有部のアビダルマ学者たちが、その「ダルマ(法)」の体系を構築する際に導入したキーワードである。彼らの理論において、「ひと」や「水」などの概念(*prajñapti*)、名前だけの存在とは異なり、真に存在するダルマは、それに「固有の性質」(自性)を持つものであると定義される。同一の「固有の性質」を持つ複数のものは同一のダルマに、それとは異なる「他者の性質」(*parabhāva*)を持つものは別のダルマに分類される。その意味で、Svabhāvaは自他を区別する基準である。桂紹隆・五島清隆『龍樹』根本中頌』を讀む』春秋社、二〇〇一年、五頁。

<sup>38</sup> およそ、「自性」と「他性」と「存在(もの・こと)」と、「非存在(もの・こと)」を見る人々はブツダの説において、真実を見ることがない。(第一五章六偈)三枝充恵訳注『中論(中)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、四〇四頁。ここにおいても「ブツダ」の名を出し、仏所説であることが述べられている。

<sup>39</sup> 『中論』内に「相依性(*idam pratyayata*)」という語は出てこないが、チャンドラキールティによる『プラサンナパダー』などの注釈書においては以下のように言及される。「陽炎のような世俗の事物は相依性のみを承認することによって成立する。他の理由によっては成立しない。」(奥住毅『中論註釈書の研究 チャンドラキール

ルテイ『プラサンナパダー和訳』山喜房佛書林、一九八八年、一八九頁。)また、中村元は主にチャンドラキールテイ注釈に依りながら、『中論』の詩句の中には相依性という語は一度も出てこないが、しかし縁起が相依性の意味であることは註釈によって明らかである。」と述べている。(中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、一八二頁参照。)

「相依性(*idam pratyayata*)」は、『梵和辞典』によると、「*idam*」が、「凡し是れ」(荻原雲来編纂『漢訳対照梵和辞典 新装版』山喜房佛書林、一九八六年、二二六頁)を表し、「*pratyaya*」が、「…に行くまたは向うこと、和辞典 新装版』山喜房佛書林、一九八六年、八四九頁)を表す。漢訳に頼ることに(荻原雲来編纂『漢訳対照梵和辞典 新装版』山喜房佛書林、一九八六年、八四九頁)を以ては明確に「縁性」(荻原雲来編纂『漢訳対照梵和辞典 新装版』山喜房佛書林、一九八六年、八四九頁)と訳される。また、宇井伯寿は「相依性」について、「縁起は、梵文では、相依性(*idam pratyayata*)ともいわれ、従って相待(*apeksā*)というと同じでもあり、単に、縁つた(*pratyā*)とわかれても居る。相依性は、原語の直訳としては、これを縁として居ること、というのであるが、これと指すのは、甲乙等の場合、その何れからも、他を指しているのであるから、そこに相互の意味を含んで居るのである。縁は依る又は待つという意味になるから、相互に依って居ることをいう意味である。」としている。(宇井伯寿『東洋の論理 空と因明』書肆心水、二〇一四年、二四頁。)

4。原因と結果との連鎖的關係、一方の他方への依存による生起(鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、八四六頁。)

4-1 『宝行王正論』においては、以下のような記述も見られる。

人間存在は、地でもなく、水でもなく、火でもなく、風でもなく、虚空でもなく、識でもありません。これらすべてのものでないならば、それ以外のいかなるものが人間存在でありましょうか。瓜生津隆真・梶原雄一訳『大乘仏典』4 龍樹論集』中公文庫、二〇〇四年、二八一頁。

4-2 梶山雄一『仏教の思想』3 空の論理 中観』角川書店、一九六九年、八九一〇頁参照。『中論』が他学派との論争を意識して著述されていることにも留意しておかなくてはならない。アビダルマ仏教が、法は自性を有

して三世に実有(それ自身の本質としてある)であることを説いた一方で、龍樹は「空」を導入し、法が無自性であることを説いた。また、こうした論争の中で、自性を否定し、いかなるものにもよらない中道の立場から「空」を提唱する中観派は、古今すべての実在を否定し、無意味を主張する「虚無主義(ニヒリズム)」であると誤解されがちである。しかし、『中論』は「常見(物の恒常性の主張)」を否定するとともに、「無(非実在)」の否定によって「断見(物の断滅の主張)」を否定している。中村元によると、後者の「断見」こそ虚無主義である。(中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、六七―六八頁。)

<sup>43</sup> 三枝充恵訳注『中論(中)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、六五一頁。

<sup>44</sup> 中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、二四二頁。

<sup>45</sup> 中村元によると、月称の『中論』註釈である『プラサンナパダー』に依りながら、「縁起なるがゆえに空である」と説いても「空なるがゆえに縁起である」とは説いていない。「縁起なるがゆえに無自性である」と説いても「無自性なるがゆえに縁起である」とは説いていない。「無自性なるがゆえに空である」と説いても「空なるがゆえに無自性である」とは説いていないと述べる。(中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、二四二―二四三頁頁参照。)

<sup>46</sup> 中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、二四二―二四三頁頁参照。

<sup>47</sup> 桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第二巻 大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一年、四頁。

<sup>48</sup> 鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、一三四―三頁。『Sūnyata』には、「無」という意味があり、形容詞「sūnya」にも「〜のない」、「〜の存在しない」といった意味がある。鳩摩羅什はこれを「空」と訳す場合もあれば、「無」と訳す場合もあった。中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年、二五九頁参照。

<sup>49</sup> 鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、一三四―三頁。

<sup>50</sup> 「膨張する」を意味する。(鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六

年、一三四三—一三六二頁参照。)

<sup>51</sup> からの、空虚な、住む者のない、捨てられた；乗り手のない(馬)；うつろな(凝視)茫然とした、取乱した；貧困な；を奪われた・欠いている・から自由なまたは不足している；のないまたは存在しない；空虚な、空しい、怠惰な(鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、一三四三頁。)

<sup>52</sup> 鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、一三四三頁。

<sup>53</sup> 勝義諦は「paramārtha-satya」であり、「paramārtha」のみでも「最高のまたは完全な真理」の意味を持つ。(鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、七三八頁。)世俗諦のサンスクリットは、「saṃvṛti-satya」であり、「saṃvṛti」は「閉鎖」や「隠すこと」の意味を持つ。(鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、一三七〇頁。)また、安井広済『中観思想の研究』法蔵館、一九六一年、一五二頁—一六三頁参照。)「言説 vyavahāra」は「振舞、行動」や「慣例、風習、日常生活、一般の慣行」といった意味である。(鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、一二九二頁。)「satya」は、「現実の、真実の、実際の、現実の、純正の、真実の、上首尾の、ききめのある(祈願)、実現された(望み)信頼するに足る、忠実な、誠実な」といった意味がある。(鈴木学術財団・研究部編纂『漢訳対照梵和大辞典 新装版』講談社、一九八六年、一三九三頁。)

<sup>54</sup> 三枝充恵訳注『中論(下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、六三九頁。

<sup>55</sup> およそ、二つの真理(二諦)の区別を知らない人々は、何びともブツダの教えにおける深遠な真実義を知ることがない。三枝充恵訳注『中論(下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、六三九頁。

<sup>56</sup> 「世間の」言語慣習に依拠しなくては、最高の意義は、説き示されない。最高の意義に到達しなくては、ニルヴァーナ(涅槃)は、証得されない。(第二十章第十偈)。(三枝充恵訳注『中論(下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、六四一頁。)サンスクリット語版には satya(真理、諦)の語は見えない。しかし、三枝氏

は「前二偈から二諦を説いていると見てよい。」と述べている。(三枝充恵訳注『中論(下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、六四―頁参照。)

<sup>57</sup> 三枝充恵訳注『中論(下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、四九三頁。

<sup>58</sup> 仏教の教えを指にたとえ、法を月にたとえていう。禅家では「しげつ」という。また、指免という。『大智度論』九卷「如人以手指月示人。彼人因指当应看月。若復觀指以為月体、此人豈亡失月体、亦亡其指」

<sup>59</sup> 三枝充恵訳注『中論(下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年、六三九頁。

<sup>60</sup> 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、三四頁。

<sup>61</sup> 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、三三頁。

<sup>62</sup> ウイトゲンシュタインが哲学に復帰した後の数年間は、「中期ウイトゲンシュタイン」と呼称される場合もある。また、これ以上に細分化する場合もあるようだが、本稿では前期から後期への哲学的思索の過渡期であると考えするため、「前期・後期」の区分のみを採用する。

<sup>63</sup> ウイトゲンシュタイン著 野矢茂樹訳『論理哲学論考』岩波書店、二〇〇三年参照。

<sup>64</sup> 「言語ゲーム Sprachspiel」における、「sprache」はドイツ語で、「物を言う能力、言葉、話、(ある地域の)用語、国語、方言、言語、言い方、話しぶり、語調、語法、談論、話題、(比喩において)(記号・身ぶりなどによる)言葉」など様々な意味を持つ。(相良守峯編『木村・相良独和辞典新訂』博友社、一九六三、一三八二頁参照。)(相良守峯編『木村・相良独和辞典新訂』博友社、一九六三年、一三八二頁参照。)(国語や方言、ものを言う能力など、日本語における「言語」とは異なる範囲まで意味を包含していることが見て取れる。また、「spiel」は大体以下のような意味を持つ。

遊び、スポーツ、試合、(まじめでない)遊び事、娯楽、企て、策動、活動、勝負事、賭博、動き、運動、(光などがち)らちらすること、ひらめき、(機械において)運転、(劇において)演劇、芝居、戯曲、脚本、(俳優の)演技、芸、(音楽において)演奏、楽曲、(道具などの)一揃い、(猟において)雉などの尾、(方言)串。(相良守峯編『木村・相良独和辞典新訂』博友社、一九六三年、一三七七頁参照。)(こちらにも非常に多義的な意味を持ち、娯

楽や競技的なものだけでなく、演劇や演奏、時には運転などにも使用される語であることが分かる。この点について鬼界彰夫によると、「spiel」という単語の多義性が重要であると言い、第一に「子供が言語習得の過程で行うゲームであり、それは子供にとって言葉を使った遊戯であり、ドイツ語の、spiel、という言葉の「遊び」という意味に強調が置かれた「言葉を使った遊び」という意味」と言い、第二に「単純化された「原初的言語」であり、子供がそれをごっこ遊びとして遊ぶという」との類似性により拡張的に同じく「言語ゲーム」と呼ばれ、単純な規則によって行われる「ゲーム」という意味」と言い、第三に「言語と、それと関係した人間の活動の総体一般」であると言う。第三の意味においては、生活の諸状況とそれに合わせた言語の使用が重要視されるため、「spiel」が持つ「劇」の意味が前面に押し出されるのである。(ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、四九九頁参照。)

<sup>65</sup> 『探求』七節。ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、二六頁。

<sup>66</sup> 『探求』二三節。ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、三六頁。

<sup>67</sup> 「言語を想像するとは、ある生活の形を想像することなのだ」(『探求』十九節、ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年)に代表される「生活形式(Lbensform)」であるが、正確に意味を捉えるのは難しく、十九節、二三節、二四一節、二部i章、二部xi章の五度しか使用されない。ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年参照。

<sup>68</sup> 黒田亘によると、言語ゲームには、「方法上の概念」と「事実上の概念」という二つの側面がある。「方法上の概念」とは、『探求』において「言語ゲームは、むしろ我々の考察において比較の対象としてあるのであり、類似性と相似を通じて我々の言語の有り様に光を当てるべきものなのである。」と述べられるように、「理論的な目的のために設定される一種の文法モデル」である。これは、言語の観察者としての我々が、様々な言語ゲームが見え得る限りでの一定の枠組みを持ち得ないという点を意識しながら、比較対象としてそれを見ることで解明へと導こうとする視座である。一方、言語ゲームは「事実上の概念」として、「人間の言語活動に関する基本的な事実を表現する」のであり、「言語を語るという営みの諸形態として把握される」べきものである。つまり、言語ゲームは即ち生活形式であり、そのゲーム内の営為に実際に住する人間からすれば疑いのない現実なのである。では、この二つの区分けがいかに連絡を持つのか。黒田は、「我々は日々無数の言語ゲームを営み、言語ゲ

ームの諸相は我々の眼前にある。にもかかわらず我々は、耳や目が捉える記号のかたちに心を奪われて、言語ゲームの多様性や言語の用法の異なりを見ないことが多い」と述べた上で、「深層文法」の課題として残ると主張している。(黒田亘『ウイトゲンシュタイン』平凡社、一九七八年、一二六―一二八参照。)

<sup>69</sup> 『探求』六五節。ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、七五頁。

<sup>70</sup> ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、七八頁。

<sup>71</sup> ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、七六頁参照。

「家族的類似性」はドイツ語で「Familienähnlichkeit」と表現される。これは「親族(兄弟)間の相似」という意味がある。(相良守峯編『木村・相良独和辞典新訂』博友社、一九六三年、四八五頁)

<sup>72</sup> ウイトゲンシュタインの前期哲学における「正確さ」をシュテークミュラーは「形而上学的フィクション」や「論理的な神話」と呼んだ。また、「表現の内包的曖昧さと多義性を取り除くことは不可能である」とも述べている。(W・シュテークミュラー著、中埜肇・竹尾治一郎監修『現代哲学の主潮流』法政大学出版、一九八一年、二三一―二三二頁参照。)つまり、前期ウイトゲンシュタインのように、言語が現実の写像として、厳密な形で正確さを常に捉えるといったことは不可能ということである。それゆえにウイトゲンシュタインは、本質を回避する「言語ゲーム」理論を提唱したのである。そしてウイトゲンシュタインは、ある複数の言語ゲームが、

「ゲーム」に包括される理由として、「家族的類似性」を挙げているが、この理論は本質回避の性格を持つために、「ゲーム」とはこれこれであり、ゲームとはこれこれでない」と、明確に説示することができない。では、これは「曖昧さ」と一体どのような異なるのであるのか。この点について野矢茂樹は、大体以下のように説明する。家族的類似は、A(のゲーム)とB(のゲーム)には、一部類似性によって通底する部分があり、BとCにはまた別の部分的な類似性によって通底している部分があるのである。これらが無限に、無数に広がることで、一族をなす一つの概念を形成する。一方で、曖昧な概念はその概念を満たすものと満たさないものとの境界が不明瞭であり、「グレーゾーン」を持っている。そして「日常的な概念の多くは曖昧さと家族的類似の両方を併せ持っている」と述べ、「曖昧な概念を理解するとは、それを曖昧なものとして理解することであり、曖昧に理解することではない。」と続ける。(野矢茂樹『哲学探究』という戦い』岩波書店、二〇二二年五二―五三頁参照。)

<sup>73</sup> シュテークミュラーは、前期ウイトゲンシュタインの思想を「絶対主義」と表現する。その理由として、

「事実としての世界がより単純な事実にただ一通りの仕方のみ分析されうる、というテーゼに表現される」からである。(W・シュテークミュラー著、中埜肇・竹尾治一郎監修『現代哲学の主潮流』法政大学出版、一九八一年、二二九頁参照。)

<sup>74</sup>M. O. C. Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein," in *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees, ed, Oxford University Press, New York, 1984, p. 79,

伊藤潔志「ウイトゲンシュタインの宗教理解への視点」『桃山学院大学キリスト教論集』、二〇一七年四頁参照。

<sup>75</sup>ウイトゲンシュタインの父カールはユダヤ人だったが、プロテスタントだった。母レオポルディーネは半分ユダヤ人であり、カトリックであった。(山本信・黒崎宏編『ウイトゲンシュタイン小事典』大修館書店、一九八七年、五―六頁参照。)この点から、ウイトゲンシュタインは宗教的に複雑な出自であると言える。また、ユダヤ人という出自もウイトゲンシュタインの宗教的アイデンティティ形成に大きく関係していると同時に、彼自身の罪悪感の一因ともなった。ウイトゲンシュタインの家族は、プロテスタントであるものの、ユダヤ人という意識を持ち続け、ウイトゲンシュタインは自身の思想を「百パーセントユダヤ的」と述べたとされる。また、星川はウイトゲンシュタインが哲学を放棄した時代に携わった邸宅建築にユダヤ的な偶像崇拜嫌悪のアイコン排除が見られると述べる。(星川啓慈『増補 宗教者ウイトゲンシュタイン』法蔵館、二〇二〇年、一八三頁参照。)その他、ウイトゲンシュタインは自身の人種が四分の三アリア人で、ユダヤ人の血を四分の一(実際は四分の三がユダヤ人)しか引いていないと周囲に誤解されていることに対して罪悪感を感じていたと言われ、一九三七年には親しい人間に対して「告白」を行っている。また、ヨーロッパ情勢が非常に不安定な時期でもあり、一九三八年にはヒトラーが統帥権掌握し、ドイツがオーストリアを併合した。ウイトゲンシュタインは、ドイツ国籍になつてしまふのを避けるため、イギリス国籍を変更している。(山本信・黒崎宏編『ウイトゲンシュタイン小事典』大修館書店、一九八七年、四七―四八頁参照。)

<sup>76</sup>一九一四年八月九日から一九一六年八月一九日までの記述である『秘密の日記』と、一九三〇年から一九三七年までの記述である『宗教哲学日記』については、それぞれ次の翻訳を使用する。

丸山空大翻訳、星川啓慈・石神郁馬解説『ウイトゲンシュタイン『秘密の日記』第一次世界大戦と『論理哲学論考』』春秋社、二〇一六年。

『・ワイトゲンシュタイン著、H・ゾマヴィラ編、鬼界彰夫訳『ワイトゲンシュタイン哲学宗教日記』講談社、二〇〇五年。

77一九一五年六月までの『秘密の日記』には、その記述のほとんどが「仕事(哲学的思索のこと)」や、身の回りで起こった出来事についてである。しかし、一九一六年三月からの記述は、生死や神についての言動が増加し、一九一六年三月三〇日の日記には「僕の魂はしなびて縮んでいる。神が僕を照らしますように！神が僕を照らしますように！神が僕を照らしますように！」(翻訳を行った丸山空大によると、ワイトゲンシュタインは『日記』を暗号で記述していた。斜体字になっているのは暗号ではなく、通常の文体で書かれている部分である。)という発言が見られるようになる。そして、一九一六年六月四日から三〇時間にわたって続いたブルシロフ攻撃のひと月前には、以下のような記述が見られる。「今日は、銃火の中で眠る。恐らく死ぬのだろう。神が僕とともにいますように！永遠に。アーメン。僕は弱い人間だ。しかし、神が僕を今に至るまで保ってきた。神が永遠に讃えられますように。アーメン。僕は、自分の魂に主を委ねる。(『秘密の日記』一九一六年五月一六日)」また、攻撃後に記述された最初の文言は「神は僕とともに。」(『秘密の日記』一九一六年七月六日)である。(丸山空大翻訳、星川啓慈・石神郁馬解説『ワイトゲンシュタイン『秘密の日記』第一次世界大戦と『論理哲学論考』春秋社、二〇一六年参照。)ワイトゲンシュタインは『日記』を書く際に、部分的に暗号を使用した。それは、第一に私的な内容が他者に読まれることを防ぐ目的によるところが大きいであろうが、単純に私的な内容のみならず、哲学的な内容も暗号で書かれることもあった。しかし、一九三六―一九三七年の『宗教哲学日記』においては暗号化された記述の多くが、神に対する語りかけや、情熱的な一人語りの部分である。一見宗教的ではない内省的な一人語りも、部分的には神へと語られたものと捉えることが可能であるかもしれない。星川は、ワイトゲンシュタインは、哲学において沈黙を要請しながらも「請願／歎願／感謝などの主体的「言語行為」を行っていた」と述べる。(星川啓慈『増補 宗教者ワイトゲンシュタイン』法蔵館、二〇二〇年、二二一―二三〇頁。)

78.ワイトゲンシュタインの宗教観は生涯一貫していたが、前期哲学は非常に論理的な性格を有し、「神秘的なものの」を「語りえないもの」として非言語の世界に押しとどめたという点において、前期ワイトゲンシュタイン哲学がワイトゲンシュタイン自身の私生活における神への態度と分離されたものであったと断じるのは早計であ

る。こうした点において、ワイトゲンシュタインは、「論理実証主義」の代表者であると目されることがある。彼は、一九三〇年前後に「論理実証主義」を一つの哲学運動として軌道に乗せた「ウィーン学団」と交流があった。ウィーン学団の作成した『科学的世界把握・ウィーン学団』という小冊子には、「科学的世界把握の代表的指導者」の一人としてワイトゲンシュタインが挙げられており、この学団の掲げる哲学運動において『論考』が支柱を担っていることが明記されている。ワイトゲンシュタインは、このウィーン学団のフリードリヒ・ヴァイスマン (Friedrich Waismann)、一八九六―一九五九年)や、モーリッツ・シュリック (Friedrich Albert Moritz Schlick, 一八八二―一九三六年)といった主要メンバーと、度重なる対談を行ったものの、双方の見解は完全に一致するものではなかったと言われている。黒崎宏は、論理実証主義とワイトゲンシュタインの関係を、「写真の陽画と陰画の関係」にあつたとし、その理由として論理実証主義が「語りえるもの」に価値を認めたのに対し、ワイトゲンシュタインは「語りえぬもの」に価値を認めた点を挙げている。(山本信・黒崎宏編『ワイトゲンシュタイン小事典』大修館書店、一九八七年、三九頁参照。)また、このウィーン学団に強い影響を受けたイギリスの論理実証主義者アルフレッド・エイヤー (Sir Alfred Jules Ayer、一九一〇年―一九八九年)は、宗教的な言明を「無意味」なものとしている。森田雄三郎によると、エイヤーの示した論理実証主義の基本的な態度は、「陳述(statement)」は真偽が検証されるときのみ命題として有意味であり、この検証における「検証性原理(Vernification Principle)」は、「感覺的経験に直接ないしは間接に論理的関連を持つかどうかを基礎にする」のであり、論理学および純粹数学における「アプリアリ命題」を唯一例外とするのみであるというものである。(森田雄三郎「論理経験主義の神学的展望」『同志社大学商学部創立二十周年記念論文集』、一九六八年、三三九頁―三四〇頁参照。)つまり、形而上学的なものは、この「検証性原理」に反するのである。このように、宗教的な言明に対しても論理実証主義は、極端に「語りえるもの」を重視する立場を一貫していたことが窺える。しかし一方で、ワイトゲンシュタインは「語りえないもの」に価値を認めたのであり、こうした思想の微妙な差異が、ウィーン学団と後々交流を断つた一因であったと考えられる。また、『論考』執筆当時も彼の『日記』に篤信者としての一面が現れるのは、ワイトゲンシュタイン自身の哲学と私生活における信仰が矛盾するものだと考えていなかっただからであるとも言えるだろう。

<sup>79</sup> 丸山空大翻訳、星川啓慈・石神郁馬解説『ワイトゲンシュタイン『秘密の日記』第一次世界大戦と『論理哲

学論考』春秋社、二〇一六年、一一八頁。

<sup>80</sup> ウイトゲンシュタイン著 野矢茂樹訳『論理哲学論考』岩波書店、二〇〇三年参照。

<sup>81</sup> ウイトゲンシュタイン著、奥雅博訳『ウイトゲンシュタイン全集』第五卷、大修館書店、一九七五年。

<sup>82</sup> 一九三六年一月から一二月にかけて、一気に『探求』一節から一八八節までを執筆したとされる。(山本信・黒崎宏編『ウイトゲンシュタイン小事典』大修館書店、一九八七年四七頁参照。)これを裏付けるように、一九三七年二月八日の『日記』には「観念の原型」や「普遍的で形而上学的なこと」への批判が見られるほか、「ツルツルすべる氷の上へ」という言葉が見られる。(「<sup>83</sup>・ウイトゲンシュタイン著、<sup>84</sup>・ゾマヴィラ編、鬼界彰夫訳『ウイトゲンシュタイン哲学宗教日記』講談社、二〇〇五年、一一四—一五頁参照。)

これは、『探求』一〇七節で「ザラザラした大地」と対置される表現であり、前期ウイトゲンシュタインに見られるような抽象的でイデア的な本質的根拠を持つ言語理論を指す。「ザラザラした大地」が現実の言語使用である。『探求』一〇七節。(ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、一〇五頁参照。)一九三六年一月から一二月にかけて『探求』一節から一八八節が執筆された点と、この二月八日に日記内で、「ツルツルすべる氷の上」を批判しているという点から、この時点で後期哲学の要旨はある程度基礎づけられていたと言えるだろう。

<sup>83</sup> 「<sup>83</sup>・ウイトゲンシュタイン著、<sup>84</sup>・ゾマヴィラ編、鬼界彰夫訳『ウイトゲンシュタイン哲学宗教日記』講談社、二〇〇五年、一〇四頁。) )

<sup>84</sup> 「<sup>84</sup>・ウイトゲンシュタイン著、<sup>85</sup>・ゾマヴィラ編、鬼界彰夫訳『ウイトゲンシュタイン哲学宗教日記』講談社、二〇〇五年、一二〇頁

<sup>85</sup> 星川啓慈『増補 宗教者ウイトゲンシュタイン』法蔵館、二〇二〇年、二二九頁参照。この点について星川は、ウイトゲンシュタインの私的な神への語りかけにおいて、客観的性質を持つような「神の属性記述」は基本的に見られず、もしもウイトゲンシュタインに対して、神は「記述の束」であるか「固有名」であるかと質問したとすれば、間違いなく後者であると応答するだろうと推測している。

<sup>86</sup> ウイトゲンシュタインの手書きの遺稿を編集したもので、哲学的な内容だけでなく、芸術論や詩、神への記述も見られる。ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一

九九九年参照。

<sup>87</sup> 星川啓慈『宗教としての言語ゲーム』勁草書房、一九九七年、一一五頁。

<sup>88</sup> Andrew P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, New York Oxford University Press, 1990, Preface.

<sup>89</sup> 富岡久美「空と言語ゲーム―ナーガールジュナのウイトゲンシュタイン的解釈をめぐって―」『人間文化学研究集録』二〇〇〇年、八一―九四頁、八一頁。

<sup>90</sup> 富岡久美「空と言語ゲーム―ナーガールジュナのウイトゲンシュタイン的解釈をめぐって―」『人間文化学研究集録』二〇〇〇年、八一―九四頁、八五頁参照。

<sup>91</sup> Frederick J. Streng, *Emptiness: a study in religious meaning* Abingdon Press, 1967.

<sup>92</sup> Frederick J. Streng, *Emptiness: a study in religious meaning* Abingdon Press, 1967、98頁参照。

<sup>93</sup> 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、三四頁。

<sup>94</sup> Frederick J. Streng, *Emptiness: a study in religious meaning* Abingdon Press, 1967、一四二頁。

<sup>95</sup> 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』法藏館、二〇一一年、一〇一頁。

<sup>96</sup> 後期ウイトゲンシュタインを宗教において相対主義的に解釈しようとする試みに、「ウイトゲンシュタイン・フィデイズム」がある。この「ウイトゲンシュタイン・フィデイズム」の立場は護教的な性格を有しており、その大まかな主張は、「ある特定の言語ゲームに属する時にのみ、そのゲームのリアリティを知ることができ、その大まかな主張は、」ある特定の言語ゲームに属する時にのみ、そのゲームのリアリティを知ることができるのであり、外部に位置する者には、決してそのリアリティは理解することができない」からこそ、ある言語ゲームはそれそのもので秩序を持ち、それぞれが基準を内包しているのであり、他の言語ゲームからの批判は妥当ではないといったものである。星川啓慈『宗教としての言語ゲーム』勁草書房、一九九七年、本稿の立場は家族的類似性という反本質的な類似性に基づいて「言語ゲーム」が基礎づけられるという点を強調する点において「ウイトゲンシュタイン・フィデイズム」と立場が異なる。（星川啓慈『宗教としての言語ゲーム』勁草書房、一九九七年、一七九―一八四頁参照。）

<sup>97</sup> 星川啓慈『宗教としての言語ゲーム』勁草書房、一九九七年、一一五頁。

<sup>98</sup> その理由を適切とは見做さない人びとにわれわれが出会った、と仮定しよう。われわれはこれをどう考えたらよいか。彼らは物理学者の見解を尋ねるかわりに、神託に問うようなことをするのである。(だからわれわれは彼らを原始人と見做す。)彼らが神託を仰ぎ、それに従って行動することは誤りなのか。「これを誤りと呼ぶとき、われわれは自分たちの言語ゲームを拠点として、そこから彼らのゲームを攻撃しているのではないか。(『確実性の問題』六〇九)(ワイトゲンシュタイン著、奥雅博訳『ワイトゲンシュタイン全集』第五卷、大修館書店、一九七五年、一五三頁。)

<sup>99</sup> ウイトゲンシュタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年、二六頁。

<sup>100</sup> 『断片』三五〇節。ワイトゲンシュタイン著、奥雅博訳『ワイトゲンシュタイン全集』第五卷、大修館書店、一九七五年、二八九―二九〇頁。星川は、相対主義と絶対主義ないし客観主義(概念は客観的なものによって決定されることを主張する立場)は対置されるものの、どちらか一方のみを選択するという立場のみが存するのではなく、その中間もまた存在すると述べ、オランダの社会学者D・L・フィリップスを紹介している。フィリップスは、自著内(Derek L. Phillips. *Wittgenstein and scientific knowledge: a sociological*

*perspective*. Macmillan, 1977.)<sup>101</sup> ウイトゲンシュタインの理論は「自然の諸事実が言語に先行する重要な基盤を提供している」と見なしており、「生活形式」が人類とは一つの「生物学的種」であるという事実を述べる概念であると主張する。そして、ワイトゲンシュタインが完全な相対主義者でない一つの理由として、言語ゲームが人間の偶然性に依存せずして成立しないことを挙げる。そして、この『断片』三五〇節は、フィリップスがこうした主張を論拠としている部分でもある。(星川啓慈『宗教としての言語ゲーム』勁草書房、一九九七年、二〇八頁参照。)

<sup>101</sup> 『断片』三五〇節。ワイトゲンシュタイン著、奥雅博訳『ワイトゲンシュタイン全集』第五卷、大修館書店、一九七五年、二九〇頁参照。

<sup>102</sup> ルートヴィヒ・ワイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、一三三頁。

<sup>103</sup> 言語ゲームの起源であり、そのプリミティブな形式とは、リアクションである。リアクションがあつては

じめて、さらに複雑な形式が育つのだ。ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、九五頁。

<sup>104</sup> 永井均『ウイトゲンシュタイン入門』筑摩書房、一九九五年、二一三頁。

<sup>105</sup> ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、一七八―一七九頁。また、他にも、ウイトゲンシュタインは『断章』の中で幾度となく主体の苦悩について語る。そして、「どんな苦境も、個人が陥っている苦境より大きいことはない。(中略)人間の苦境は無限であるわけだから、無限の助けが必要となる。キリスト教という宗教は、無限の助けを必要とする者のためだけに存在している。」と言う。(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、一三二頁)また、他の記述においては、「自分を正しく理解することは難しい」と述べ、「私が宗教に沈潜できた場合にのみ、これらの疑いが静まるのではないだろうか。」と述べる。(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、一三七頁。)そして、「宗教は、いわば、最深の静かな海底である。海面がいかに波が逆巻こうと、海底は静かなままである。」(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、一五二頁。)と記述する。ここで言われる「海底」は個人の内面を指すのではないか。そして、「海面」は「言語ゲーム」が渦巻く現実世界ではないだろうか。このように宗教を求めたウイトゲンシュタインだったが、一方で彼は、キリスト教の教義と「知恵」を幾度となく批判する。知恵は人を感動させる必要がなく、ただ「医者」の指示に従うようにそれに従えばいいからである。そしてウイトゲンシュタインは、この点に対し「われわれは、なにかに感動させられ、方向転換させられる必要がある。(つまり、私はそう理解している)。」と述べた上で、「方向転換したならば、もう方向を変更してはならない。」と言い、実存主義哲学者・宗教学者キルケゴール(Søren Aabye Kierkegaard 一八一二―一八五五年。普遍的な理性に尽くされない実存としての人間に注目し、個性的(単独者)の自由な主体性の形成に真の人間らしさを求めた。) (廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、三六四頁参照。)に言及しながら「知恵に情熱はない。それに対してキルケゴールは、信仰を情熱と呼んでいる。」と述べる。(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』

青土社、一九九九年、一五一―一五二頁。) ウイトゲンシュタインは信仰において、「知恵」ではなく「感動」させられるような「情熱」を求めていたのである。

また、この他に教会の集団的な信仰を批判する記述などもあり、伊藤潔志は「ウイトゲンシュタインは、制度的なカトリック教会に対して懐疑的であった。」と述べている。(伊藤潔志「ウイトゲンシュタインにおける宗教と生活 ―トルストイとの関係を手がかりに―」 桃山学院大学キリスト教論集』五一号、二〇一六年、四五―七〇頁、六三頁。)

このように、制度的な信仰ではなく、情熱としての信仰を求めたウイトゲンシュタインだったが、信仰に対する相対主義的な側面が垣間見える記述も多い。「ふたりの人がそれぞれ「私は神を信じる」と言うとき、どのようにして私は、それが同じ意味だとわかるのだろうか」と問い、神学の「ある種(特定の)の言葉やフレーズの使用を強要して、ほかの言葉やフレーズを追放する」姿勢を非難する。そして、「言葉に意味を与えるのは実地の使用である。」と述べる。(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、二二九―二三〇頁。) この点は、すべては言語実践によって知られるというウイトゲンシュタインの言語観が如実に表現されている。また、「実際の生活によって、神の概念が押しつけられるのである。そうすると神の概念は、「対象」という概念に似ているかもしれない。」(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、二三―二四頁。)、 「神の存在をもって信じることができるなら、他人の心の存在も信じることはできないか」とも述べられる。(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、一九九頁。) この発言は、(方法上の概念としての)言語ゲームから言語を見ると、絶対的な真理などないという哲学者としての冷めた目線を持たざるを得ない自身への嘆きにもとれる。こうした熱烈な信仰と、哲学者としての冷めた目線との相反する感情の中で、ウイトゲンシュタインは以下のように述べる。「人間という被造物は、ふたつの力のせめぎあいを通して、勝つか負けるか、どちらか一方に決められているのだ。これは宗教的な思想ではなく、むしろ科学的な仮説である。だから、宗教の領域にとどまりたいのなら、戦うしかない。」(ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、二三―二四頁。)

これこそ、「方法上の概念」を見ながらも、「事実上の概念」としての「言語ゲーム」に埋没しようとする宗教

観に述べているのではないかと考える。伊藤潔志はワイトゲンシュタインのトルストイからの影響を挙げ、トルストイの宗教が「実生活の問題」であった点と、「ワイトゲンシュタインにとって宗教とは、どこまでも生活の問題」だったという結論を結び付けている。(伊藤潔志「ワイトゲンシュタインにおける宗教と生活——トルストイとの関係を手がかりに——」桃山学院大学キリスト教論集』五一号、二〇一六年、四五―七〇頁参照。)

<sup>106</sup> ルートヴィヒ・ワイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年、二三一頁。

## 参考文献

### 書籍

- アラン・キートリー著、星川啓慈訳『ウイトゲンシユタイン・文法・神』法蔵館、二〇二二年。
- ウイトゲンシユタイン著、黒崎宏訳・解説『『論考』『青色本』読解』産業図書株式会社、二〇〇一年。
- ウイトゲンシユタイン著 野矢茂樹訳『論理哲学論考』岩波書店、二〇〇三年。
- ウイトゲンシユタイン著、奥雅博訳『ウイトゲンシユタイン全集』一一九卷、大修館書店、一九七五年。
- ウイトゲンシユタイン著、鬼界彰夫訳『哲学探究』講談社、二〇二〇年。
- 宇井伯寿『東洋の論理 空と因明』書肆心水、二〇一四年。
- 上田義文『大乘仏教の思想』第三文明社、一九七七年。
- 上田義文『大乘仏教の根本構造』百華苑、一九五七年。
- 瓜生津隆真・梶原雄一訳『大乘仏典』龍樹論集』中公文庫、二〇〇四年。
- 奥住毅『中論註釈書の研究 チャンドドラキールテイ』プラサンナパダー和訳』山喜房佛書林、一九八八年。
- 梶山雄一『仏教の思想 3 空の論理 〈中観〉』角川書店、一九六九年。
- 片山一良訳『パーリ仏典 〈第 3 期〉 3 相応部 (サンユッタニカーヤ) 因縁篇 I』大藏出版株式会社、二〇一四年。

桂紹隆・五島清隆『龍樹』根本中頌』を読む』春秋社、二〇〇一年。

桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第二巻 大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一一年。

桂紹隆ほか編『シリーズ大乘仏教 第六巻 空と中観』春秋社、二〇一二年。

桂紹隆『インド人の論理学 問答法から帰納法へ』中央公論社、一九九八年。

川田熊太郎著、三枝充恵編『川田熊太郎比較思想研究1』法藏館、一九八五年。

鬼界彰夫『ウイトゲンシュタインはこう考えた 哲学的思考の全軌跡 1912年 - 1951年』講談社、二〇〇三年。

鬼界彰夫『ウイトゲンシュタイン『哲学探究』を読む』『哲学探究』とはいかなる書物か』勁草書房、二〇一八年。

黒崎宏『ウイトゲンシュタインから龍樹へ 私説『中論』』哲学書房、二〇〇四年。

黒崎宏『純粹仏教 セクストスとナーガールジュナとウイトゲンシュタインの狭間で考える』春秋社、二〇〇五年。

黒崎宏『理性の限界内の『般若心経』ウイトゲンシュタインの視点から』春秋社、二〇〇七年。

黒田亘『ウイトゲンシュタイン』平凡社、一九七八年。

立川武蔵『中論の思想』法藏館、一九九四年。

長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年。

- 三枝充恵『縁起の思想』法蔵館、二〇〇〇年。
- 三枝充恵『三枝充恵著作集 第七卷 比較思想論Ⅰ』法蔵館、二〇〇四年。
- 三枝充恵『龍樹・親鸞ノート』法蔵館、一九八三年。
- 三枝充恵訳注『中論(上・中・下)―縁起・空・中の思想』第三文明社、一九八四年。
- 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』法蔵館、二〇一一年。
- 立川武蔵『中論の思想』法蔵館、一九九四年。
- 中村元『比較思想の軌跡』東京書籍、一九九三年。
- 中村元『比較思想論』岩波書店、二〇〇五年。
- 中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年。
- 中村元『中村元選集【決定版】第22巻 空の論理 大乘仏教Ⅲ』春秋社、一九九四年。
- 中村元『仏教思想の空(上)』平楽寺書店、一九八一年。
- 中村元ほか『仏教思想7 空(下)』平楽寺書店、一九八一年。
- 野矢茂樹『『哲学探究』という戦い』岩波書店、二〇二二年。
- 星川啓慈『増補 宗教者ウイトゲンシュタイン』法蔵館、二〇二〇年。
- 星川啓慈『宗教としての言語ゲーム』勁草書房、一九九七年。
- 星川啓慈『宗教と(他)なるもの 言語とリアリティをめぐる考察』春秋社、二〇一一年。一九四頁。

マッソン・ウルセル著 小林忠秀訳『マッソン・ウルセル比較哲学』法蔵館、一九九七年。

丸山空大翻訳、星川啓慈・石神郁馬解説『ウイトゲンシュタイン』『秘密の日記』第一次世界大戦と『論理論考』春秋社、二〇一六年。

壬生台舜『龍樹教学の研究』大蔵出版、一九八三年。

安井広済『中観思想の研究』法蔵館、一九六一年。

山本信・黒崎宏編『ウイトゲンシュタイン小事典』大修館書店、一九八七年。

ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン著、丘澤静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、一九九九年。

「・ウイトゲンシュタイン著、H・ゾマヴィラ編、鬼界彰夫訳『ウイトゲンシュタイン哲学宗教日記』講談社、二〇〇五年。

≡・シュテークミュラー著、中埜肇・竹尾治一郎監修『現代哲学の主潮流②』法政大学出版、一九八一年

Andrew P. Tuck, *Comparative Phirosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna*, New York Oxford University Press, 1990, Preface.

Derek L. Phillips. *Wittgenstein and scientific knowledge : a sociological perspective* Macmillan, 1977.

Frederick J, Streng. *Emptiness : a study in religious meaning* Abingdon Press, 1967.

## 論文

赤渕弘祐 「仏教における言語の研究」『龍谷大学院文学研究科紀要』二五号、二〇〇三年。

伊藤潔志 「ワイトゲンシュタインの宗教理解への視点」『桃山学院大学キリスト教論集』五二号、二〇一七年、三―一七頁。

伊藤潔志 「ワイトゲンシュタインにおける宗教と生活 ―トルストイとの関係を手がかりに―」桃山学院大学キリスト教論集』五一号、二〇一六年、四五―七〇頁。

打本弘祐 「親鸞における言語観」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二七号、二〇〇六年。

打本弘祐 「スピリチュアルケアのための仏教的人間論―ナーガールジュナの戯論をめぐって」『桃山学院大学社会学論集』四六号、二〇一二年。

打本弘祐 「ナーガールジュナの言語哲学」『真宗研究会紀要』四二号、二〇一〇年。

小池一郎 「龍樹『中論』における言語の位置」『同志社外国文学研究』四六号、一九九八年。

坂部明 「仏教における空について」『人文科学論集』四一号、二〇〇七年。

杉岡孝紀 「親鸞における言葉―解釈学的研究の基本的視座―」『真宗学』一〇一―一〇四号、龍谷大学真宗學會編、一七頁―四九頁。

塚原典央 「縁起・無自性・空―ワイトゲンシュタインから龍樹へ、そして道元へ」、『福井県立大学論文集』

第五三号、二〇二〇年。

塚原典央「言語ゲームと縁起ーウイトゲンシュタインとナーガールジュナの言語批判哲学ー」、『福井県立大学学論文集』五二号、二〇一九年。

富岡久美「空と言語ゲームーナーガールジュナのウイトゲンシュタイン的解釈をめぐるー」『人間文化学研究报告集録』、二〇〇〇年、八一ー九四頁。

八力広喜「龍樹の時間論」『北海道武蔵女子短期大学紀要』一号、一九六九年。

藤原聖子「宗教体験論における「像を見る」アナロジーー新しいウイトゲンシュタイン的視座よりー」『思想』第十号、一九九五年、一二九頁ー一五三頁。

藤原聖子「宗教哲学におけるウイトゲンシュタインの影響と可能性」『東京大学宗教学年報』七号、一九九〇年、一二九ー一五三頁。

星川啓慈「宗教の真理は語る事ができるのかーウイトゲンシュタインとナーガールジュナの思索を手がかりとしてー」『宗教研究』八〇巻、二〇〇六年。

森田雄三郎「論理経験主義の神学的展望」『同志社大学商学部創立二十周年記念論文集』、一九六八年、三三七頁ー三五三頁。

山本伸裕「龍樹の「空」思想から親鸞の「方便」論へ：「戯論」prapañcaと「智度言」prajñaptiとの差異について」『東洋文化研究所紀要』一六〇号、二〇一一年、四四一ー四九六頁。

辞書

相良守峯編『木村・相良独和辞典新訂』博友社、一九六三年。

中村元ほか編『岩波仏教辞典第二版』岩波書店、二〇〇二年。

中村元『広説佛教語大辞典 縮刷版』東京書籍株式会社、二〇一〇年。

中村元監修・峰島旭雄『比較思想事典』東京書籍、二〇〇〇年。

荻原雲来編纂『漢訳対照梵和辞典 新装版』山喜房佛書林、一九八六年。

廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年。

V・S・アプテ『梵英辞典』臨川書店、一九七八年。