

1993



東北大学¹

文学部研究年報 43

何が真実であるか

——ウパニシャドから仏教へ——

村 上 真 完

1. は じ め に
2. ウッダーラカ・アールニにおける真実なもの (satya)
3. 古ウパニシャド等における真実 (satya)
4. 原始仏教における真実 (sacca)
 分析的思考法と主体 (我) の解消
 縁起説と主体の回避
 真実語
5. 部派仏教における二つの真理 (satya)
6. 『俱舍論』における真実に存在するもの (paramârtha-satya)
7. 極微 (原子) と真実に存在するもの
8. 真実に存在するもの固有の独自の特相 (svalakṣaṇa, 自相)
 ——心の分析を中心として——
9. 結びにかえて

註 (1) ～ (62)

1. はじめに

インド思想史において、「何が真実であるのか」「何が真実なものと認められてきたのか」という問題を考えてみたい。ここでは、ほぼ初期の古ウパニシャド以来、「何をどうして真実なものと見てきたのか」ということをめぐる、基本的な思考法を見出そうとすることになるであろう。

この問題を追究する前提には、真実とは何か、ということが、わかっていなければならないであろう。

「真実とは何か」。これは大問題であり容易に答えられない。また、まったく無限定の(無条件の)真実を主題として論ずることは、はたして可能なのか、どうか。

ここでは、さしあたり、サンスクリット語で「真実」を意味するいくつかの語を求めて、それらの意味を確認することから、この問題を考察する糸口を求めたい。

(1) satya (真実な, 真実, 真理)

この語は√as (ある, 存在する) の現在分詞 sat (ある, 存在している) に由来し、真に存在する真実な、嘘ではない本当の、まことの、という意味の形容詞となり、また副詞 (satyam, 真に, 本当に) ともなり、さらには中性名詞として真実, 真理 (漢訳では諦ともいう) を意味する。この語は古く『リグ・ヴェーダ』以来、多くの用例が知られている。

(2) tattva (それであること, 同一性, 真実, 真理, 原理) ⁽¹⁾

tattva とは, tad (それ) であること (tasya bhāvaḥ) の意味から、同一性, 真実, 真相, さらに真理, 原理を意味する。この語は中期の古ウパニシャド (*Kaṭha-up.* 6. 13 etc.) 以後になって始めて用いられるようになる。

この語の原意に従うと、事実 (現実に存在するもの) との一致というところに、真実が求められる、ということになる。

(3) tathatā (そのようであること, その通りなこと, 真如, 如) ⁽²⁾

この語は, tathā (そのように, その通り) に由来した抽象名詞であり、そのようであること, その通りであること, したがって真実 (漢訳では真如, 如) を表す。この用例は一般に仏教文献に用いられ、仏教の究極的な真実, 真理を示す重要な意味になっている。

この語についても、原意からすると、事実との一致というところに、真実が求められる、ということになる。

(4) prāmānya (認識手段であること, 正しい認識であること, 真なること) ⁽³⁾

この語は pramāṇa (認識手段, 認識) に由来し、認識手段であること (= pramāṇatva), そして正しい認識であること (= pramātvā) を意味し、結局は、真実であることを表す。特に直接知覚の知が真であるか、偽である (aprāmānya) か、という議論において用いられる。この議論は、認識論の探究が盛んになる、ほぼ7世紀以降の論書に見られるようになる。

以上のような四語の中のどれを取り上げるか、によって、論の構成も趣旨も違ってくる。

(1) の satya を取り上げると、主として世界と自己との在り方に関連して、何が究極的に真実であるか、を問うことになる。

(2) の tattva を取り上げると、同じ世界や自己を対象としても、事実との一致という点から真実が追究されることになり、知や言語表現の当否を問うことになるであろう。

(3) の tathatā の場合も同様になるであろうが、特に大乘仏教の究極的な真実とは何かを問うことになるであろう。

(4) の prāmānya を取り上げると、認識論の探究となり、知 (主に直接知覚知) がどのようなして真でありうるのか (または偽であるのか)、という真偽論の研究となる。

以上の中で、筆者は(2)と(4)については、多少論及したこともあり、(3)については、触れたこともあるが、ほぼ大乘仏教に限ることになるので、目下のところ、論及を控えたい。そこで、以下、(1) の satya について論究していきたい。

2. ウッダーラカ・アールニにおける真実なもの(satya)

satya の古い用例は『リグ・ヴェーダ』以来、多く知られているが、それらについては、ふれないで、初期の古ウパニシャドの用例から考えることにしたい。なぜなら、そこにおいて初めて、自覚的に哲学的な真理の探究が企てられた、と考えられるからである。

仏教以前に成立した初期の古ウパニシャドには、多くの思想家が登場してくる。その中で、ウッダーラカ・アールニ (Uddālaka Āruṇi) は、普遍的な真理 (原理) を探究し、世界を一元的に把握する思想を、最初に構築した人と認められる。彼は真実なもの (satya) とは何かを追究した人と考えられる。彼の思想は、主に『チャーンダーグヤ・ウパニシャド』 (*Chāndogya-upaniṣad*, 以下 Ch. と略) 第6篇に伝えられている。

彼は、全ヴェーダを学習して得意になって帰って来た息子に、問う。

『それによって未だ聞かざることが聞いたことになり、未だ考えざることが考えたこ

とになり、未だ認識せざることが認識したことになるところの、根本原理 (ādeśa, 公式) ⁽⁴⁾ を、[お前は師匠に] たずねたか』(Ch. 6. 1. 3)
と。息子はそれを知らない。

『父上、いったい、どのようにしてその根本原理があるのですか。』(同)
ここに、彼は息子 (Śvetaketu) に自分の哲学を語ることになる。上の彼のことばから、彼は普遍的な原理の探究を、自己の哲学の課題として自覚していた、と筆者は推定する。彼は、まず、次のように述べる。

『愛児よ。たとえば、一個の粘土塊によって、一切の粘土製のものが認識されることになるであろう。[粘土製のものなど] 変容物 (vikāra, 変異) は語による把握であり、名称である (vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam) ⁽⁵⁾。粘土であるということだけが真実である (mṛtikā-ity eva satyam)。』(Ch. 6. 1. 4)
これはどういう意味か。特に第二の文の解釈 (翻訳) は、後藤敏文教授も指摘しているように多岐にわかれる。有名なシャンカラ (Śaṅkara, 7世紀) も vācārambhaṇam について二種の解釈を示している。同ウパニシャドの註釈 (Bhāṣya) において彼はこう述べる。

『vācārambhaṇa (語による把握) とは vāgārambhaṇa (語の把握) であり、vāgāmbana (語に依存するもの) である、というのがこれである (vācārambhaṇam vāgārambhaṇam vāgāmbanaṇam ity etat)。この変容物 (変異) とは何か。名称 (nāmadheya) である。名称とは名 (nāman) にはかならない。dheya という接尾辞は無意味である。語に依存するだけ、単に名だけであって、変容物 (変異) というものは事実 (vastu, 実在) ではない。第一義からすると、粘土である、ということだけである。ただし粘土だけが真実な事実 (vastu, 実在) である。』(ĀnSS. 14. p.320²⁰⁻²³)

これによると『変容物 (変異) は語に依存するものであり名称である』と解されることになる。なお vāg-āmbana は「語の拠り所」(語の拠るもの) とも解釈できるが、そうすると実在するものを意味するようになり、直ちに名称と等置されうものかどうかかわからなくなるであろう。

シャンカラは『ブラフマ・スートラ』(Brahma-sūtra=BS 2. 1. 14) の註釈 (Bhāṣya, BSBh) では別な解釈を示している。

『一つの粘土塊によって、[すなわち] 第一義として認識された粘土の本性 (mṛdātman) によって、あらゆる粘土から成る瓶・皿・釣瓶等は、粘土を本性とすることに差別がないから、認識されたことになるであろう。なぜなら〈変容物 (変異) は語による把握であり名称である〉——瓶や皿や釣瓶という変容物 (変異) は、語によってのみ、

「ある」と把握されるからである (vācaiva kevalam astīty ārabhyate vikāro ghaṭaḥ śarāva udañcanam ca-iti)。しかし、事実の在り方としては (vastu-vṛttena) 変容物 (変異) というものは何もないのである。なぜなら、これは単なる名称だけで非真実 (anṛta) であり、粘土である、ということだけが真実であるからだ。以上、これは梵の喩例として [聖典に] 相伝されている。』(BSBh. p.454⁸⁻¹¹)

この註釈において ārambhaṇa (把握) という語は、ārabhyate (把握される、捕捉される) と解されている。この語を服部正明教授は「捕捉される」と解したが ⁽⁶⁾、金倉圓照教授はその解釈を採用しない。そして従来の海外の諸学者の翻訳には「捕える」意味にとっているものは見当たらない、として「言われ始める」と訳した ⁽⁷⁾。しかし、「存在すると言われ始める」ということは、「存在すると把握される」ということに付随するのではないだろうか。ヴァーチャスパティミシュラ (Vācaspatiśra, 10世紀) は、これについて、

『単に語によって変容物 (変異) の総体が把握される (vācayā kevalam ārabhyate vikāra-jātam)。しかし、真実として (tattvatas) あるのではない。なぜなら、これは名称だけだからである。』(Bhāmātī. p.455⁵⁻⁶)

と述べている。「把握される」と解して不都合はない。ここで、シャンカラは質料因 (たとえば粘土) だけが真実であり、その変容物 (変異、たとえば瓶・皿・釣瓶) は、単なる名称にすぎず、非真実であり、事実の在り方 (vastu-vṛtta) としては変容物 (変異) というものは存在しない、そしてこの話は、世界の根本原因である梵だけが真実であり、その変容である現象界は真実ではない、ということを説明する喩例である、という趣旨を暗に主張している。またヴァーチャスパティもそれを裏付けて、変容物 (変異) の総体は、真実 (tattva) としてあるのではない、云々と註釈する。この趣旨からすると、先にみたウパニシャドの註釈の解釈 (「変容物は語に依存するもの (または語の拠り所) である」) よりも、今の解釈の方がより明瞭に、彼の思想を示していることになるであろう。この趣旨によって、ウパニシャドの文を和訳すると、

『瓶や皿や釣瓶といった粘土の] 変容物 (変異) は、[瓶・皿・釣瓶という] 語による把握 (把握) であり、[単なる] 名称である』

ということになる。意味上は原文の順序通りに、

『[瓶や皿や釣瓶というのは] 語による把握であり、変容物 (変異) であり、名称である』

と訳した方が、わかりやすいかもしれない。

シャンカラ流の解釈を批判したラーマヌジャ (Rāmaṇuja, 1017-1137=伝統説) は、次

のように難解な註釈をしている。

『把握される (ārabhyate), 捕捉される (ālabhyate), 触れられる (sprśyate) というのが、〈把握 [されるもの] (ārambhāṇa)〉であり、[ārambhāṇa の語尾の ana は]、

〈krtya 接尾辞 (-tavya, -a, aniya, -ya) と lyuṭ 接尾辞 (-ana) とは、しばしば [他の意味を示す]〉(krtya-lyuṭo bahulam, Pāṇini 3. 3. 113)

という他動詞の目的となる lyuṭ 接尾辞 (-ana) である (karmaṇi lyuṭ)。

〈語によって (vācā)〉とは、語を先とする言行 (vyavahāra) という動機 (hetu, 因) によって、という意味である。というのは〈瓶によって水を運ぶ〉、という文章を先として、水を運ぶなどの言行があるからだ。その言行の成立のために、その同じ粘土という実体によって、[瓶の] 底と腹が広いなどという特徴のある、特殊の形をした〈変容物 (変異)〉 (= 瓶) と、それに結びついた瓶などという〈名称〉とが、触れられる (sprśyate, 得られる)。水を運ぶなどの特殊の言行が成立するために、同じ粘土という実体が他の (瓶の) 形と他の (瓶の) 名称とを持つものとなる。これゆえに、瓶等も〈粘土であるということだけが真実である〉。粘土という実体であるということだけが真実であると、認識手段によって認知される、という意味である。が他の実体としては [認知され] ない。これゆえに、粘土、黄金等という実体においては、他の形をとることだけによって、他の意識や [他の] 語等が可能になる。たとえば、同一のデーヴァダッタが、特定の状態 (年齢) によって、幼童 (少年), 若者, 老人という他の意識や [他の] 語等と特殊の結果とが見られるように。』(Śrī-Bhāṣya, Karmarkar's ed. p.610)

この解釈によれば、このウパニシャドの問題の一句は、

『語によって [瓶という] 変容物 (変異) と名称とが把握される』

と訳されることになる。しかしその意味は、

「語を先とする言行が成立するために、同じ粘土という実体が瓶という形をもったものに作られ、瓶という名をもって呼ばれる」

ということになる。ここで「粘土という実体である」ということだけは真実である、が瓶等が非真実である、というのではない。比喩にもあるように、デーヴァダッタは若いときも老いたときも同一人物として、真実に存在する、という意味に解されるが、それと同じように瓶等も粘土という実体として (粘土の変化形であっても粘土という実体として) 真実である、という趣旨である。因も果も真実である、ということが暗示されている。

また因と果が不一不異であると主張したバースカラ (Bhāskara, 9世紀) は、この個所

を「変容物 (変異) と名称とは語の把握である」と解し、変容物と名称とによって言行が行われると述べている (ChSS.p.93⁹¹¹ ad BS. 2. 1. 14)。聖典の言葉は種々に解された。

もっとも筆者には、シャンカラの第二の解釈の方がより妥当なものと考えられる。その解釈は、このウパニシャドのウッダーラカのことばの全文脈に大体合致する。それに対して、ラーマヌジャの解釈は、次の火を赤・白・黒の三色に還元して、三色だけが真実である、という個所には、よく合わないのではないか。火は人が作るものとは限らない。太陽も稲妻も三種の色に還元される。この場合には、「言行が成立するために、同じ三色が火 (または太陽) という形をもったものに作られる」、というのではないからである。

さて、ウッダーラカのことばに立ちかえてみる。先の粘土塊についての文と、ほとんど同様の文が、一つの銅玉と一切の銅製のもの、一つの爪切鉄と一切の鉄製のものを例として、繰返される。そしてその結びには、『銅であるということだけが真実である』(Ch. 6. 1. 5), 『鉄であるということだけが真実である。愛兒よ。その根本原理は、そのようなもののなのだ。』(Ch. 6. 1. 6) と締めくくられる。ここでは、名称が示す種々雑多な事物 (製品) について、その原料 (すなわち質料因) の同一性に着目している。そして真実なもの (satya) とは、種々雑多な製品 (= 原料の変容物, 変化形) ではなくて、その原料であり、さらにその根源にある質料因である。彼は、まず原料 (質料因) である粘土, 銅, 鉄を真実なもの、真に存在するものと考えた。そして次に彼は、世界の最初の創造について考え、万物の質料因 (根本原因) として、太初の一の「存在しているもの」(sat, 有) を考える。その有が「多となろう、子孫を作ろう」と思った (aikṣata)。そして熱 (tejas, 火) を創造 (流出) し、同様に熱は水 (ap) を創造し、同様に水は食物 (anna) を創造したという。ここで熱 (火) ・水 ・食物の三は、意志をもった存在すなわち神格 (devatā) であり、かつまた世界の構成要素でもある。また最高神格 (parā devatā) である有は、熱 ・水 ・食物の中に生命としての我 (jīva ātman) によって入って名色 (nāma-rūpa, 個物) を展開し、それらの一々を三重にしたという。現実の個物はすべて熱 ・水 ・食物の三より成る。目に見えるものについては、赤は熱の色、白は水の色、黒は食物の色であり、火、太陽、月、稲妻もこれら三種の色を含み、従って三要素 = 三神格から成る。ここで、現実の火も三色から成るから、火であること (agnitva) はなくなる。そして、

『[火という] 変容物 (変化形) は、語による把握であり、名称である。三種の色 (rūpa) ということが真実である。』(Ch. 6. 4. 1)

同様に、太陽、月、稲妻についても、同文によって締めくくられる。万物は三要素 (= 三

神格)から成ると説かれる。この場合には、三つの要素はそれぞれ粗大、中位、微小の三種の成分に分かれて、食物は糞・肉・意(思考力)、水は尿・血・息、熱は骨・髓・語になる。意が食物より成り、息(呼吸)が水から成ることを、15日間の断食をさせることによって息子に納得させる。断食しても水を飲むかぎり息は絶えないこと、15日の断食によってヴェーダを読誦できない、意がはたらかないことをもって、息は水より成り、意は食物より成る、というのである。語が熱より成ることの証明は明らかでないが、身心とその機能が三種の神格によっていることを種々に説いている。残り火に草を加えて燃え立たせることに人体を喩えて、人(puruṣa)の16分の中の1つの部分が残っていると、食物を与えられて燃えたち、それによってヴェーダを理解するのだ、という。このように、ここで人体に神格が機能として宿っている、という古来の観念が認められよう⁽⁸⁾。しかし、これを具体的な経験から帰納的に示そうという姿勢が、ここに認められる。

人が死ぬときについては、『語は意に合一し、意は息に、息は熱に、熱は最高の神格に[合一する]』という。これは、人が死ぬとき、まず言葉をいなくなり、意識がなくなり、息が絶え、体温がなくなる、という事実から考えついたものであろうが、人の身心の機能が神格に合一する、帰る、という従来の観念を継承するのであろう。ただ、万物を構成する三要素(=三神格)を見出し、この三神格の間に序列を設け、さらにこれらを統一する最高の神格、最高の原理(有)を考えるとところに、彼の思想の特色がある。

さて、このあとは、

『およそこの微小なもの(anīman)、この一切の万物がこれを本性としているもの、それは真実(satya)であり、それはアートマンであり、汝はそれである(tat tvam asi)』
(Ch. 6. 8. 7)

という文で結ばれる。右の微小なものとは有、最高の神格であろう。この文はこのあとに8回繰返され、万物も身心も有から成り、最後にこの有に合一することを説いている。最高の神格である有は各人のアートマン(我)であるというが、このことは造物主であった有が、生命としてのアートマンによって、被造物(万物を構成する三神格)に入っている、という観念に対応する。ここで、万物の質料因にして、しかも意志をもって万物に入りこんでいる最高の神格である有(存在しているもの)が、真実である(satya)といわれている。それは真に有るもの、実在するものの意であるに相違ない。

それでは、どうして、最高の神格である有が真実であるのか。彼のことばをたどってみると、彼は日常経験している雑多なもの(瓶、銅玉、爪切鉄という製品)から、より真実の存在(粘土、銅、鉄という原料)を求めている。真実なものは、原料であり質料因で

ある。それでは、なぜ瓶や銅玉や爪切鉄が真実ではなくて、粘土や銅や鉄が真実であるのか。後者は前者の原因(質料因)であることと、原因(質料因)が知られることによってその結果である諸の個物(製品)の本質がわかることになること、そして原因こそが永遠な存在であるということであろう。

次に、この粘土等から、どのようにして最高の質料因である有に到達しえたのか、その間の思考の過程は、明示されていない。ただ、彼はこう言っている。

『愛見よ。太初においてこの[世界]は唯一無二なる存在しているもの(有)であった(sad eva saumya idam agra āsid ekam evādvitīyam)。それなのに、ある人たちは言う。〈太初においてこの[世界]は、唯一無二なる存在していないもの(asat, 非有, 無)のみであった(asad evēdam agra āsid ekam evādvitīyam)。その存在していないもの(非有)より存在しているもの(sat, 有)が生じた(tasmād asataḥ saj jāyata)〉[と]。』

愛見よ。しかしどうしてこのようなことがあろうか、と[彼は]言った。どのようにして存在していないもの(非有, 無)から存在しているもの(有)が生ずるのであろうか、と。しかしながら、愛見よ。太初にはこの[世界]は、唯一無二なる存在しているもの(有)であった。』(Ch. 6. 2. 1~2)

ここの「ある人たちは言う」以下の一文は、次のような、ウパニシャドの他の文を予想していると考えられる⁽⁹⁾。

『太初においてはこの[世界]は、存在していないもの(asat, 非有, 無)のみであった(asad evēdam agra āsit)。それは存在しているもの(sat, 有)となった(tat sad āsit)。』(Ch. 3. 19. 1)

『太初においてはこの[世界]は存在していないもの(非有, 無)のみであったのだ(asad vā idam agra āsit)。それ(非有)からだけ存在しているもの(有)が生じたのだ(tato vai sad ajāyata)。』(Taittiriya-up. 2. 7. 1)

どうして非有から有が生ずるのか、何も述べていない。けれども世界創造の最初に非有(存在していないもの)を想定する古い伝統がある。

『神々の最初の代において、存在しているもの(有)は存在していないもの(無)より生じた。』(devānām yuge prathame 'sataḥ sad ajāyata. Rg-Veda=RV. 10. 72. 3ab, cf. 辻直四郎『リグ・ヴェーダ讃歌』岩波文庫. p.315)

『そのとき(太初において)存在していないもの(無)もなかった。存在しているもの(有)もなかった。』(nāsad āsin no sad āsit tadānim. RV. 10. 129. 1a, cf. 辻, 前

掲書 p.322)

これら古くからの或る伝統的な世界観に対して、彼は批判して、「存在しているもの(有)」を世界の最初に存在する世界原因と想定したのであろう。そのことは、彼の冒頭のことばが、前引の、恐らくは彼に先行したのであろう、いくつかの文言を改めた形になっていることから推定される。世界の始原(太初)を想定するのも、彼以前の伝統にあったものである。このように伝統的な思考を承けながらも、それを批判して、世界の始原を「存在しているもの(有)」に見出したのであろう。しかし、どうしてそういう世界創造説(世界観)を構築しえたのか。粘土製品等の観察から質料因こそが真実なるものであることを示したように、世界創造の過程も、世界が三要素(熱・水・食物)から成ることをも、経験的な具体的事実に応じて説明して、息子に納得させようとしていたことが知られる。それでは、どのような思考過程から、彼の世界創造説(世界観)が構築されたのか。彼の思考法に沿って、再構成することはできないだろうか。

まず質料因こそが真実であるということについてはすでに考察した。そして究極的な質料因が「存在しているもの(有)」でなければならないのは、伝統説の批判に由来したとしよう。問題は、究極の質料因から、どうして世界が構成されているか、ということである。

恐らくは、万物が熱(火)・水・食物の三要素から成る、またはその三要素が示す赤・白・黒という三色から成る、ということを経験的に発見しえたのであろう。火、太陽、月、稲妻を赤・白・黒の三色に分けて見るのは、経験できるであろう(もっとも他の青や黄等が除かれているのは、必ずしもよく理解できない)。あるいは、熱・水・食物の三が、万物の構成要素として、先に考えられたのかも知れない。万物(物質界)が三要素から成るという考え方は、後のサーンクヤ派の物質観(三要素〈tri-guṇa〉説)に継承される。

人体が三要素から成ることも、経験に由来するものであろう。断食によって、息は水より成り、意は食物より成る、ということを経験する、ということは、事実であったかどうか、わからないにせよ、彼の帰納的な思考法を示している。

万物が三要素(三神格)から成るとしても、それが唯一の根本原因(質料因)に由来する、という考え方は、どのように導かれたのか。まず三要素の間の順序、序列を見ると、創造説において、有から創造された熱は水を創造(流出)する。それについて

『凡そどこでも人が悲しむか或いは汗をかくところでは、熱からだけ、そこでは、水が生ずる。』(Ch. 6. 2. 3)

水が食物を創造するところにおいては、

『凡そどこでも雨が降るところでは、そこでこそ、食物が最も多いのである。水から

だけ、そこでは食べる食物が生ずる。』(Ch. 6. 2. 4)

このように、経験的事実から、熱・水・食物の発生の順序が説明されている。この逆の順序で万物は有に帰って行く。その帰滅の順序は、飢・渴と死によって説明される。人が飢える(食物を求める)というのは、水が食べた物を導き去るのであって、だから、水を食物を導くもの(aśanāya, 飢え)という(Ch. 6. 8. 3), と。これは通俗語源説ではあるが、水が食物の消化、消費に深くかかわっている、という知識があるのである。次に渴きというのは、熱が水を導き去ってしまうのであって、熱を水を導くもの(udanyā, 渴き)という(Ch. 6. 8. 5)。熱が根本原因である有(存在しているもの=最高の神格)にもとづいていることは、死の観察によって示される。人が死ぬときには、語は意(思考機能)に合一し、意は息に合一し、息は熱に合一し、熱は最高の神格に合一する、と(Ch. 6. 8. 6, 6. 15. 2)。人が死ぬ時に最後に体温がなくなる。この事実から熱(体温)が最高の神格(=世界原因たる有)に合一した、と考えたのである。

塩を水に溶かしてその水を味わうと、真中でも端でもどこでも塩からい。ここで塩は見えなくとも水の中にある、ということを経験によって納得させてから、彼は言う。

『ここ(身体)には、まことに有(sat, 存在しているもの)がある、ということだ(kīla)。愛見よ。[おまえは有を]知覚しない。[が]ここにこそ[有がある]ということだ。』(Ch. 6. 13. 2)

彼の世界創造説は、大体、以上のような思考過程によって構築されえたのかもしれない。また彼の考える世界原因(有)は、質料因であるとともに、意志をもった最高の神格であり、創造主でもある。この創造主が被造物の中に入りこむのであるが、このような思考法は、他の創造説話にも見られる(Bṛh. 1. 4. 7, Ait. 1. 3. 11)¹⁰⁰。自分の身体の中に神々が宿っている、という観念は古くより認められるものであり、自然界の要素の中にも神を認める、という思考法も古くより知られている¹⁰¹。彼の世界創造説もこの観念を継承している。彼は一元的な世界原因を求めることに、成功しているが、その世界原因である神格を自己の中に見出し、息子の中に、植物の中にも、見出している。

さてこの篇の最後には、盗人と疑われた者を捕えて灼熱の斧を握らせて、裁判をするという、「くかだち」(探湯)の類の例にふれて、真実(satya)が身を護るという考え方を示すところに、彼はこう述べている。

『さて次にもし彼が[盗みを]しない者であるならば、たちどころに、自分自身を真実となす(satyam ātmānam kurute)。彼は真実を語り(satyābhisandha), 真実によって(satyena)自分自身を包んでから赤熱の斧を握む[が], 彼は焼かれない。もし

て解放される。彼がそこにおいて焼かれないうに、この一切がこれ(有)を本性としている。それは真実(satya)であり、それは「我^{アートマン}」であり、汝はそれである。』(Ch. 6. 16. 2-3)

この真実は虚偽(anrta)と対比して述べられているが、単に真実を語り、虚偽(うそ)を語らないだけではない。盗みをしていないという真実である。正しさ、善をも前提とする真実を意味しているようである。そして不正をせず虚偽を語らない、という真実は、身を護ってくれる一種の不可思議力をもっている。その不可思議力のようなものは、実は世界原因(質料因)にして最高神格である有であって、それこそ真実であり、それが各人の魂たるべきアートマン(我)である、と結んでいるのである。

彼の考える真実なもの(satya)とは、諸の製品(変容物)に対して、それらの原料、すなわち質料因であり、最終的には万物の根源的な質料因(sat, 有=中性原理)である。その根源的質料因(有)は同時に精神的存在(parā devatā, 最高の神格=女性原理)であり、万物に内在し、各人の自己、魂となっている。それが真実なものである。

そして彼の思考法は、経験から出発して究極的な唯一の原因(神)を追究し、しかもその唯一なるもの(神)を自己の中に、相手の中に、万物の中に感ずるというものである。

3 古ウパニシャド等における真実(satya)

ウッダーラカ思想における真実なるもの(satya)とは、いかなるものか、を上来見てきた。それだけでも satya の本質的な意味内容がわかったように思う。ここでは、初期の古ウパニシャド等から、若干の例を引いて、さらに satya の意味を確認しておきたい。

まず satya は、万物の根源(根本原因)の形容であることは、ウッダーラカの教えの中でも見た。彼のいう根本原因「存在しているもの(sat, 有)」は、後にヴェーダーンタ派では一般に梵(brahman)と見做される。しかし古くより satya は梵の形容であった。

『梵は真実であると崇拝観想すべし(satyam brahma-ity upāsita)。』(Śatapatha-Br. 10. 6. 3, p.806¹⁴ これは Śaṇḍilya の言葉という)

『真実・知・無辺なる梵(satyam jñānam anantam brahma)。』(Taittirīya-up. 2. 1. 1)

『梵は真実である(satyam brahma)。』(Bṛhadāraṇyaka-up. 5. 4. 1; 5. 5. 1)

ここに、satya (真実)は宇宙万物の根本原理にかかわっている。万物の根源は「我^{アートマン}」とも呼ばれる。

『例えば蜘蛛^{クモ}が糸によって出て行くように、例えば火から小さい火花が飛び出すように、まったくそのようにこの「我^{アートマン}」からあらゆる生氣(prāṇāḥ, 諸機能)、あらゆる世界、あらゆる神々、あらゆる有類(bhūtāni, 生類)が出てくる。その「我の」奥義(upaniṣad, 秘密の意味)は、真実の真実である(satyasya satyam)という。諸生氣(機能)こそが真実であるのだ(prāṇā vai satyam)。それら(諸生氣)の真実がこの「我」である(teṣām eṣa satyam)』(Bṛh. 2. 1. 20)

ここは、カーシー王アジャータシュトル(Ajātaśatru Kāśya)が、ドリプタ・パーラーキ・ガールグヤ(Dṛpta-Bālāki Gārgya)が教える梵についての所説を、悉く論破してから、逆に王がガールグヤ・バラモンに、梵について教示する最後の節である。王は、人が眠っているときには、認識より成る魂(vijñāna-maya puruṣa)が、諸機能(prāṇa=息・語・耳・眼)の認識を回収して、心臓内の虚空に休むこと、次に熟睡においては、心臓から出ているヒター(hitā)という諸脈管を通して、心臓の外囲(puritat, 心囊)に休む、と説いたあとに、上掲の文がくる。

この「我^{アートマン}」からあらゆる生氣(機能)、世界、神神、有類(生類)が出てくる」ということは、どういうことか。自己の我(魂)より自分の身心の機能と、認識の対象となる全世界が、現出する、と考えると、観念論的世界観となる。ここでもまた「我^{アートマン}」からの世界創造を説くものであろう。そしてその我はもとより梵であるべきことが、その前の「梵を教えよう」(Bṛh. 2. 1. 15)という王の意図から推定される。同様に火の火花の比喻は『ムンダカ・ウパニシャド』(Muṇḍaka-up. 2. 1. 1)にもあって、そこでは不壊なるもの(akṣara)より、種々の存在(bhāva)が生じて、またそれに帰入することを説いている。ここでも我を世界原因(宇宙の根源)とするのであろう。その我が真実の真実だという。ここで satya (真実)は中性名詞である。その意味は、真実なるもの(こと)、真に存在するもの(こと)であり、物の真の本質を指すであろう。

『ブリハド・アーラヌヤカ・ウパニシャド』2. 3は、

『まことに梵には二つの形相(rūpa, 色)がある。有形のもの(mūrta)と無形のもの(amūrta)、応死のもの(martya)と不死のもの(amrta)、住するもの(sthita)と行くもの(yat)と、存在しているもの(sat, 有)と、それなるもの(tyat)である』(Bṛh. 2. 3. 1)

に始まる。風と空界(antarikṣa)以外のものが、有形で応死、住するもの、存在しているもの(有)であり、その精髓(rasa)が太陽(輝くもの)である(2)。風と空界は無形で不死、行くもの、それなるもの(tyat)であり、その精髓が、この「日」輪(maṇḍala)に

おける人(puruṣa, 靈我)である(3)。

また個体(我)に関しては、生氣(prāṇa)と身中の(antarātman)虚空(ākāśa)以外のものが、有形で応死、住するもの、存在しているものであり、その精髓は眼である(4)。生氣と身中の虚空は無形で不死、行くもの、それなるものであり、その精髓は、右眼における人(puruṣa, 靈我)である(5)。このあとに次のような文が続いている。

『ああ、この靈我(puruṣa, 右眼の人)の形相(rūpa, 色)は、たとえば鬱金の衣裳のように、白い毛布のように、玉虫(indra-gopa)のように、白蓮華のように、一瞬の電光のようである。誰でもこのように知る者には、まことに幸運(śrī)がある。

さて次に、〈さに非ず、さに非ず〉(na-iti, na-iti)という根本原理(ādeśa, 公式)がある。なぜなら、〈さに非ず〉というこれより他のより高次のもの(para)があるのではないからだ。次に〔その〕名称(nāma-dheya)は真実の真実である(satyasya satyam)という。諸生氣(prāṇa, 機能)これが真実であるのだ。それらの(諸生氣)の真実がこれ(靈我)である。』(Brh. 2. 3. 6)⁽²⁾

ここでは何を言っているのであろうか。最初にいう梵とは結局は世界である。世界を梵というのは、それが梵より成ることを暗示している。この梵(=世界の中のもの)を有形と無形に分類する。無形のものがそ永遠で不死である。その無形のものの精髓が太陽の中にいる人(靈我)であり、右眼における人(靈我)である。その右眼の人(靈我)は靈妙で美しく輝くものである。それは最高の存在であり、真実の真実である。という趣旨であろう。人の身心の機能となる諸生氣(prāṇa)は真実であるが、その諸生氣の真実がこの靈我である。「さに非ず、さに非ず(na-iti, na-iti)」という語句は、ヤージュニャヴァルキヤ(Yājñīna-valkya)のことばの中にも、繰返されており、そこでは「我」(=宇宙の本源であるとともに自己の本体)に冠せられている(Brh. 3. 9. 26, 4. 2. 4, 4. 4. 22, 4. 5. 15)。ここでは根本原理(ādeśa, 公式)に冠せられているが、結局は靈我(さらにそれと同置される梵)の形容(述語)となるのであろう。究極的な最高次の存在である靈我には、肯定的な述語をもって表しえないことを示唆している。そしてそれが真実であるという。ここでも satya は中性名詞として用いられている。

ここに究極的な真実は、語ることができない、ということが、意識されている。

ヤージュニャヴァルキヤ(Yājñīna-valkya)は、ウッダーラカの弟子と伝えられる。彼は人の身心の構造や機能について論じ、これを自然界(宇宙)との相即関係において考察し、アートマン(我)とブラフマン(梵)との同一性を説く。彼は最高原理から個物が生ずる過程については明言しない。彼は最高原理を内制者(antaryāmin),あるいは不壊なるもの

(akṣara)とも呼んでいるが、それは「見られない見る主体」ないし「認識されない認識する主体」(Brh. 3. 4. 2, 3. 7. 23, 3. 8. 11),つまり、客体化できない主体そのものであって、同時に各自の我に他ならない。真の自己(我)は認識の対象にはならないし、知ることができないこと、もし「我」そのものになるときには(熟睡や死におけるように)、何物をも知ることができない、ということを彼は指摘している(Brh. 4. 3. 21, 4. 3. 31, 4. 4. 2, 4. 5. 15, 2. 4. 14)⁽³⁾。彼はジャナカ(Janaka)王との対話において、当時行われていた梵についての諸説を論評する中で、真実とは何かについても言及する。

『バルク・ヴァールシュナ(Barku Vārṣṇa)は〈眼(cakṣur)こそ梵である〉と私(王)に言った』

と王は語る。それについて彼は、それだけでは不十分であるとして、次のように言う。

『「眼こそが〔梵の〕所在(āyatana)である。虚空(ākāśa)が〔その〕拠り所(prati-ṣṭhā, 基礎)である。これ(梵)は真実である、と、観想するがよい(satyam ity enad upāsita)。」

「真実であること(satyatā, 真実性)とは何か。ヤージュニャヴァルクよ。」

「眼にはかならない(cakṣur eva)。王よ」と言った。

「王よ。ただ眼によって見ている人に対して、〈[お前は]見たか〉と〔人々は]言う。彼は〈見た〉と言う。それが真実(satya)である。王よ。眼こそ最高の梵である。凡そこのように知ってこれ(梵)を観想する者を、眼は捨てないし、あらゆる有類は彼のもとに寄って行き、彼は神となって神々のもとにいたる。』(Brh. 4. 1. 4)

ここは、何が梵であるか、について、語(vāc)が梵であるとするもの、生氣(prāṇa)、眼(cakṣus)、耳(śrotra)、意(manas)、そして心(hṛdaya, 心臓)が梵である、という六つの意見に対して、彼は論評してその六つが、それぞれ梵の所在(在り場所)であり、虚空が拠り所である、ということを付言して、次に語らないし心臓のそれぞれの特徴を語っている個所である。梵という宇宙の根本原因は人体の六つの機能の一々にあり、また虚空を拠り所としている。今の「眼が梵の所在である」というところでは、眼によって真実を見る、という経験に立って、眼は真実である、眼は最高の梵である、梵は真実である、と知り、観想すべし、と教えるのである。ここもまた、万物の根源を真実とするものである。また彼はシャーカルヤ(Sākalya)との対論では、潔斎(dikṣā)は真実(satya)に基づいており、真実は心(hṛdaya)に基づいている。『なぜなら心によって真実を知るからである』と述べている(Brh. 2. 9. 23)。ここでは邦語の真心や誠に近い心の真実が求められているかのようである。

先にはウッダーラカのことばの最後において satya (真実) が、言行の正しさ、善を前提として、うそ偽りのない真実を意味し、それが自らの身を火傷から護る、ということを見た。次の例では satya (真実) は dharma (法、正義、善) と同視される。それは梵による世界創造説の一節である。そこでは太初に唯一なる梵だけがあって、権力 (kṣatra) を創造し、神々、梵 (brahman, バラモン階級)、庶民 (viś), 隷民の階級 (śaudra varṇa) を創造した後、こう述べている。

『彼(梵)はなお有力ではなかった (naiva vyabhavat)。〔彼は〕彼より優れた形相をもつ法 (dharma) を創造した (atyasṛjata)。およそ法であるものは即ちこの権力の権力 (kṣatrasya kṣatram) である。それゆえに法よりも高次のもの (para) は存在しない。そこで力がない者 (abaliyas) はより力のある者 (baliyas) に法をもって (dharmena) 〔勝とうと〕期待する。たとえば王によってそのように〔より強い者に勝とうと期待する〕ように。およそその法であるものこそ、即ち真実であるのだ (yo vai sa dharmāḥ satyaṃ vai tat)。それゆえに真実を語る者をば、法 (正義) を語ると〔人々は〕言う (satyaṃ vadantam āhur dharmāṃ vadatīti)。或いは法 (正義) を語る者をば、真実を語ると〔言う〕 (dharmāṃ vā vadantam satyaṃ vadatīti)。なぜならば、この両方 (法と真実) はもう同じことなのである。』(Brh. 1. 4. 14) ⁽⁴⁾

真実 (satya) は、法 (正義) であるという。ここでも言行の正しさ (すなわち法) を前提とする真実が、力のない者をも護る、というのである。ヴェーダを教える師は弟子に、

『真実を語れ (satyaṃ vada)。法 (正義、道) を行え。読誦を怠るな』(Tait. 1. 11. 1) と教えるのだという。真実を語ることは徳目に数えられる (Tait. 1. 10. 1; Ch. 3. 17. 4)。

真実 (satya) の誓言が身を護る、という考え方は、後代の物語類の中に見られる。有名な『ラーマヤナ』には、王子ラーマが、怪物ラーヴァナに誘拐された愛妻シーターを奪回する戦いに勝利を得たけれども、妻の貞操に疑いを懐いて、彼女を妻として迎えようとしない。悲しんだ彼女は、身の潔白を証明しようとして、火の中に身を投ずるときに、次のように言う。

『いつも私の心 (hrdaya) がラーガヴァ (Rāghava=Rāma) より離れないように、そのように世間の証人たる火 (pāvaka) 〔の神〕があらゆるものから私を護って下されよ』(The Vālmiki-Rāmāyaṇa, Critical ed. 6. 104. 24)

と。火の神は彼女をラーマに与えて、シーターには罪がないと宣言する。貞淑なるシーターは自らの真実によって護られた。同書の最後の巻には、シーターの貞操について人々が疑っているのを知ってラーマは彼女を追放したが、後に彼女がラーマの子 (双生児) を

生んで育てていた。それを知ってラーマは、彼女に身のあかしを立てることを求める。彼女は合掌し、うつむいて眼を伏せて言う。

『ちょうど私がラーガヴァ (=Rāma) より他の〔男〕を意にも思わないように、そのように地の女神 (Mādhavī devī) は私に地の裂け目 (vivaraṇa) を与えて下さい。(Critical ed. 7. 88. 10)

意によって行為によって語によって〔私が〕ラーマを信じているように、この真実を私が述べたように (yathā etat satyaṃ uktam me), 〔私は〕ラーマより他の〔男〕を知らない』(ibid, 1372*)

と。すると大地の母神が現れて彼女を両腕に抱いて地中に没してしまう⁽⁵⁾。ここで彼女が救われたことになるのかどうか、よくわからないが、自らの真実を語ることによって自ら願うような奇蹟がおこる、という趣旨が認められる。

4 原始仏教における真実 (sacca)

以上において見た古ウパニシャドにおいては、世界 (宇宙) の根源としての一元的な究極的原理を求める思弁が認められ、その世界の根源たる梵 (または我) が真実であると考えられた。

しかし、仏教は初めから、宇宙の究極的原理 (根源) については、関心を払わなかったし、世界を一元的に把握しようとする姿勢をもとらない⁽⁶⁾。ただ現実生きる個々人の在り方を見つめ、苦なる人生からの解放 (解脱) を求める実践の行法を編み出す。そして人間存在 (自己) を分析的に多面的に考察して、人間 (自己) をその機能や属性に還元してしまっ、自我の存在をも解消してしまう思考法を採用する。真実 (satya, パーリ sacca) もまた、現実の人生の中に求められるのであるが、分析的多面的な思考法の中に認められることになる。

『スッタ・ニパータ』(Suttanipāta, Sn 経集) の中の古層經典 (第4篇第8経, 第9経, 第11~13経) ⁽⁷⁾ の中には、宗教家である沙門 (samaṇa) たちが、それぞれ自説を真理 (sacca) と主張して言い争うが、そういう論争に加わってはならない (哲学的な議論に介入してはならぬ) という教えが見られる。

『或る人たちが〈真理 (sacca) だ。その通り真実 (tathiya) だ〉と言うことを、他の人たちは〈虚偽 (tuccha) だ。嘘 (musā) だ〉と言う。

このようにも (彼等は) 確執して言い争う。

なぜ沙門たちは、一つのこと (真理) を説かないのですか。 (Sn. 883)

なぜなら真理 (sacca) は一つであり、第二はない。それを悟る者が、悟りつつ言い争うだろうか。

彼等は種々様々に諸の真理 (saccāni) を自ら唱える。

ゆえに、沙門たちは一つのこと (真理) を説かない。 (Sn. 884)

〔自ら〕詳しいと言って議論する者たちは、一体なぜ諸の真理 (saccāni) を種々様々に論ずるのですか。

一体それら多くの真理は種々様々なのですか。

それとも彼等は〔自分の〕考え (takka) に従っているのですか。 (Sn. 885)

世間において観念 (saññā) の上では諸の永遠なもの (niccāni) がある外には、多くの真理が種々多様なものでは決してない。

そして諸の見解 (ditthi) について考えをめぐらして、〈真理 (sacca) だ、嘘だ〉と二種の法 (dhamma, 主義主張) を言う。 (Sn. 886)』

ここは問答の詩節 (偈) から成る。問いにおいては、世間において、沙門たちは、真理について、互いに相反したことを言い争っているのは何故か。真理は多様なのか、という。その答えは、真理は一つであるが、世間において観念の上では諸の永遠なもの (即ち諸の真理) があるのだ、という。そして、自分の経験 (見えたもの、聞こえたもの、思われたもの)、戒や掟にこだわって、他人を軽侮する (Sn. 887)。自分の主義主張をする人たちは、自分の見解への執著に染まりきっている (Sn. 891)。

『断定 (vinicchaya) に立って、自分で計算して、更に彼は世間において諍いに趨る。

全て断定を捨てれば、人は世間において争論を行わない、と。』 (Sn. 894)

このように、論争をいまいしめる。そして聖者 (muni) は自分の経験 (見えたもの、聞こえたもの、思われたもの) や主義主張 (dhamma) にとらわれないのだ、と説かれる (Sn. 914)。このように論争を回避して、自らの心の平静を求める生き方は、哲学的真理を探究するという姿勢とは違っているように思われる。

他の散文經典の中には、仏によって「解答されない」 (avyākata, 無記) といわれる命題が列挙されている。それは (a) 世界は常住 (永遠) であるか、否か。 (b) 世界は有限であるか、否か。 (c) 靈魂 (jīva, 命) は身体と同じであるか、否か。 (d) 如来 (tathāgata, 修行完成者) は死後に存在するか、否かなどという命題である (S. III. pp.258-263, N. pp.286-7, 391-395. M. I. pp.426-431, Ud. p.67 etc.). またヴァッチャ (Vaccha) 姓の遊行者は、仏にアートマン (我) の有、無について問うたが、仏は答えなかったと伝えられる (S. IV.

p.400, 『別訳雑阿含』巻10 (195))⁽¹⁸⁾。

それでは、仏教は哲学的議論を避け、形而上学的な難問には解答せずに、自ら真理を確立しなかったのか、という、そうではない。先の引用文にも、真理は一つである、という立言があったように、独自の真理を求め、そして独自の思考法をもって、執拗に人間存在を分析しているのである。散文經典の中には、四つの聖なる真理 (cattāri ariya-saccāni, catvāri ārya-satyāni, 四聖諦, 四諦) が説かれる。特にそれは初説法 (初転法輪) の内容であったと伝えられている (Vin. I. pp.10-11, S. V. pp.420-424)。それは苦という聖なる真理 (苦聖諦), 苦の集因という聖なる真理 (苦集聖諦), 苦の滅という聖なる真理 (苦滅諦), 苦の滅に導く道という聖なる真理 (苦滅道諦) の四である。この四は、人生は苦しみであり、その苦しみの原因は飽くことなく求める心 (taṇhā, trṣṇā, 渴愛) である、という人生の真実、そしてその苦しみを減するには正しい実践法たる八正道 (正見・正思・正語・正業・正命・正勤・正念・正定) があるということを、真実なること (真理) として示していると考えられる。satya は仏教の真実・真理を示す語となる。

それでは、どうして四聖諦が、真理 (sacca, 真実) であるのか。その答えは經文にはないようである。ここでは、その真理を導いたであろう思考法をたずねてみたい。人生が苦である、というのは経験にもとづくものであろうが、なぜに苦であるかを、人間存在 (世界) を分析的に見る見方から導いているところがある。また苦の原因を渴愛に見るというのは、縁起説の基本的な思考法である。そこで以下に分析的思考法と縁起説について考えることにしよう。

〔分析的思考法と主体 (我) の解消〕

ジャナ教とはほどこに興った仏教もまた、その初期の段階においては、多元論的世界観を表していると考えられる。原始仏教經典においては、我々の人間存在 (同時に経験世界) は、①五蘊 (集合体, khandha, skandha = 色・受・想・行 (= 心身の潜勢力) ・識), または②十二処 (認識の領域 āyatana = 眼・耳・鼻・舌・身・意および色・声・香・味・触・法) によって分析的に考察される。また後には、③十八界 (認識の要素 = 領域 dhātu), すなわち色界等や眼界等 (= 十二処の二を界 = 要素と呼ぶ) と、さらに眼識界 (眼による認識 = 視覚という要素) ないし意識界 (意による認識という要素) の六とによって、把握される。これはどういう思考法にもとづいているのか。それは端的に言う、人間存在 (身心) を諸要素に分解してしまっ、その全体である人間 (自己) がどこにも見あたらない、というような思考法である。

まず①五蘊 (pañca khandhā) の体系を考えてみる。原始仏教經典の中で、五蘊を説くも

のが最も多いといわれる。中でも『サムユッタ・ニカーヤ』(*Samyutta-Nikāya*, S. 相应部)第3巻の大半が五蘊を説く。

五蘊の中の第一の色(*rūpa*)は、いろ、形、行動など、眼の対象となる性質である。色はまず自分の肉体において認められる。もちろん他人の肉体も、また経験に上る世界も色として見られる。色には「内なるものも、外なるものも」、「遠くにあるものも、近くにあるものも」ある(*Vin. I. p.14, S. III. p.68*)。しかし自分の肉体の色に注意するのである。自分に関係があり自分が執着している五蘊を特に五取蘊(*pañca upādāna-kkhandhā*)といい、色取蘊などとも言う。ともかく色は目に見える物(人)の性質であり属性である。しかしここでは性質を所有しているもの(属性の主体)をば殆ど問わないのである。色は地・水・火・風という四大元素(*mahā-bhūta*, 四大)と、四大元素から成る色(*mahābhūtānam upādāya rūpam*, 四大造色)とであり、食物の集より色の集があり、食物の滅より色の滅がある。そして八聖道が色の滅に導く道である、という(*S. III. p.59*)。色は食物によって養われる。食物によって身を養い、したがって肉体の色も養われる。八聖道を修し、解脱を達成すると輪廻もなく、再生もしないから、肉体もなく、その色もない、というのである。ここは五取蘊によって四諦を説いている。

受(*vedanā*)は感受であり、楽(*sukha*, 快)、苦(*dukkha*, 不快)、不苦不楽の三受とも説明されることもある(*S. II. p.53*)が、五蘊の受は六受身(*cha vedanā-kāyā*, 六つの感受の諸集合)すなわち、それぞれ眼・耳・鼻・舌・身・意との接触(*samphassa*)から生ずる感受という。たとえば眼によって色を見て快感等をおぼえるの類である。

想(*saññā*, *saṃjñā*)は、想念、観念、表象の類であり、六想身(*cha saññā-kāyā*, 六つの想念の諸集合)という。すなわち色・声・香・味・触(触れられるもの)・法(意の対象となるもの)の想(表象、観念)である。

行(*saṃkhārā*, *saṃskārāḥ*, 諸行)は、心身の潜勢力の意味であるが、五蘊の行は六思身(*cha cetanā-kāyā*, 六つの意思の諸集合)すなわち、色・声・香・味・触・法に関する意思(内的衝動)である⁽⁹⁾。

識(*viññāṇa*, *vijñāna*)は認識することであり、六識身(*cha viññāṇa-kāyā*, 六つの認識の諸集合)すなわち色・声・香・味・触・法の認識である、という(以上 *S. III. p.60*)。

人間存在(または経験世界)を五蘊によって見るのは、たしかに仏教の独創であろう。その中で受(*vedanā*)と行(*saṃskāra*)とは、仏教以前の資料に求めがたい語である、という。人間を五蘊として見るということは、その肉体の属性(色)と心の内面(受・想・行・識)を見るだけであって、それをそなえた人間を見ようとししないことである。経験世

界(物や他人)を五蘊として見ることは、眼に見える色(形)と、それを受けとめている自分の心の内面(受・想・行・識)とだけを見るのであって、対象世界(物や他人)を全体としてとらえる視点はないのである。また五蘊の中のどれかが中心になる、という考え方もない。

十二処(*dvādasā āyatanāni*)は、実は内(*ajjhaticka*)と外(*bāhira*)との六処(*cha āyatanāni*, 六つの認識領域)として示される。すなわち六内処(*cha ajjhatickāni āyatanāni*, 六つの内的認識領域=感官=眼・耳・鼻・舌・身・意)と、六外処(*cha bahirāni āyatanāni*, 六つの外的認識領域=認識対象=色・声・香・味・触・法)とである。十二処とは意を含む六感官とその対象とである。六内処の眼とは視覚器官と視覚の両方の意味を兼ねているであろう。同様に最後の意は思考器官と思考(意による認識)とをともに意味しているであろう。

眼等の六つだけを取りあげる経もあり、色等の六つだけを示す経もある。眼等の六というのは六感官(根)である。人間を眼・耳・鼻・舌・身・意の六感官と見るが、それをそなえた人間、または生身を見ないのである。また色等の六だけを見るというのは、自分や他人、さらには世界(物)を、六感官の対象としてだけ見るのであって、個体や個物として見る視点はないのである。またここに自我とか魂というものを求める考え方もないのである。

經には、眼と色、耳と声、鼻と香、舌と味、身と触(*phoṭṭhabba*, 触れられもの)、意と法、これが一切(*sabbam*, 全世界, 全存在)である、という(*S. IV. p.15*)。ここには、自己中心の世界が示されることになる。けれども自己(自我)はどこにも示されない。

十八界(*aṭṭhadasa dhātuyo*, *aṣṭādaśa dhātavaḥ*, 十八の認識の要素)は、原始經典に多くは説かれない。それでも眼界(*cakku-dhātu*, 眼の要素)・色界(*rūpa-dhātu*, 色の要素)・眼識界(*cakkhu-viññāṇa-dhātu*, 眼による認識の要素)ないし、眼界(*mano-dhātu*, 意の要素)・法界(*dhamma-dhātu*, 法の要素)・意識界(*mano-viññāṇa-dhātu*, 意による認識の要素)を列挙する経もある(*S. IV. p.285*)。この体系では、眼等という器官と、眼識等という認識(視覚ないし思考)とが区別されることになる。

以上の五蘊や十二処(六内外処)の体系は、それ自体としても、人間存在や経験世界をとらえる特異な見方である。しかし、原始經典は、それら五蘊等の一々が、無常であり、苦であり、我(自己)ではない(*anattan*, *anātman*, 非我)ということ、そして、それらの一々を嫌悪して離欲し、解脱することを教え示すことに力を注いでいる。

一經典は次のような問答によって、上述の趣旨を確認させている。

『比丘達よ。そこで色は常住 (nicca, 永遠) であると考えるか、或いは無常 (anicca) である [と考える] か』と。

「無常であります。大徳よ。」

「また凡そ無常であるものは苦であるか。或いはそれは楽であるか」と。

「苦であります。大徳よ。」

「また凡そ無常で苦であり変化の性質があるもの (vipariṇāma-dhamma) を、〈これは私のものである、私はこれである、これは私の^{アトマン} 我 (自己) である〉と見ることは適当であるか」と (kallam nu taṃ samanupassitum etaṃ mama, eso 'ham asmi eso me attā ti)。

「そうではありません。大徳よ。」 (S. III. p.67=Vin. I. p.14)

以下、受、想、行、識についても同文が繰返される。この問答からも、色等が苦であることは無常から導かれ、色等が非我であることは、それらが無常であり苦であり、変化の性質のあるものであることから導かれている。

色等 (五蘊) が無常であり苦であり、自己 (我) ではない (anattan, anātman, 非我) ということは、定型句をもって示される。そして、

- (a) 『これは私のものではない。私はこれではない。これは私の^{アトマン} 我 (自己) ではない』
(n'etaṃ mama, n'eso 'ham asmi, na me so attā, S. III. p.68=Vin. I. p.14; S. IV. p.383)

と如実に正しい智慧をもって見るべきである。と繰返されるのである。また(a)のような三句は、五蘊だけではなく、六内処、六外処についても言われる (S. VI. p.2, M. III. p.284)。また五蘊の一々について、

- (b) 『色を^{アトマン} 我 (自己) とは見ず、或いは^{アトマン} 我 は色を有すると [見] ず、或いは我の中に色を [見] ず、或いは色の中に我を [見] ない』 (na rūpaṃ attato samanupassati, na rūpavantaṃ vā attānaṃ, na attāni vā rūpaṃ, na rūpasmiṃ vā attānaṃ, S. III. pp.4, 17, 46, 57, 99, 114)

と四句に分けて示すことがある。さらにこの後に、

- (c) 『私は色である、色は私のものである、と、捉らわれているものではない』 (ahaṃ rūpaṃ, mama rūpaṃ ti na pariyuṭṭhaṭṭhāyī hoti, S. III. p.4)

という二句を加えることもある⁽²⁰⁾。

anattan (anātman) とは、ここでは「^{アトマン} 我 (自己, 自我, 自分自身) ではない」の意味であるが、五蘊も六内処・六外処も一々すべてが、「我ではない」と否定されることもあ

てか、「我を有しない」さらに「我がない (無我)」という解釈を可能にしたようである。仏教は無我を説く、と考えられるようになる。

五蘊や十二処 (六内処・六外処) の体系は、人間を分析して、その全体としての人間 (人格, 個体) を解消して、さらに人間 (人格) の核となるべきもの (自我, 魂) をも否定してしまう。まことに不思議な思考法を示している。

もっとも、本当は仏教もまた真実の自己の探究をめざしているものであり、自己 (我) を護ることとその修養をすすめている。しかしその自己は心においてとらえられることもある。韻文經典においてはそのような自己 (attan, ātman, 我) に言及することが多いが⁽²¹⁾、散文經典では自己 (我) は、上のように否定される。——どこにも所在をえないのである。自己の探究は、自我 (魂) の解消、無化の方向に向かう。自己の主体を限りなく無化する方向を向いている。その趣旨は縁起説において教示される。

〔縁起説と主体の回避〕

仏教の思想の中で、縁起 (paṭicca-samuppāda, pratītya-samutpāda, 縁^エって起こること) という考え方が有力である。四諦の教えにおいても、苦の原因を渴愛に見出すところに、縁起の考え方が示されている。仏は縁起を悟って仏となられたという。この縁起は本来何を表すのか、学者間に議論がある。

縁起説には種々の形があるが、十二の支分より成る十二縁起 (十二因縁ともいう) が完成された。十二の支分とは、無明 (avijjā, avidyā, 四諦に対する無知)、行 (saṃkhāra, saṃskāra, 心身の潜勢力, 内的衝動力)、識 (viññāṇa, vijñāna, 認識, ころ)、名色 (nāma-rūpa, 心身, 個体)、六処 (saḷāyatana, ṣaḍāyatana, 眼・耳・鼻・舌・身・意の領域)、触 (phassa, sparśa, 眼等による対象との接触, 経験)、受 (vedanā, [楽・苦・不苦不楽の] 感受)、愛 (taṇhā, trṣṇā, 渴愛)、取 (upādāna, 取著, 執著)、有 (bhava, 生存)、生 (jāti, 出生)、老死 (jarā-maraṇa) である。

『無明に縁^エって (avijjā-paccayā) 諸の行 (心身の潜勢力) があり、行に縁^エって識があり、……生に縁^エって老死があり、愁悲苦憂悩が生ずる』 (S. II. p.1, Ud. p.1, Vin. I. p.1)

と説かれる。この十二項目が同一の生存 (一生) の間、或いは一刹那 (一瞬間) の間にあるとする伝統的解釈もあるが、古くより輪廻を前提として解釈されてきた。まず我々の老死の苦の原因を生まれること (出生) に見出し、出生の原因を生存 (有) に見る。出生によって生存があると逆転して解釈する説⁽²²⁾もあるが、經典はあくまでも生存 (有) に縁^エって出生 (生) があると説いている。とすると、この生存とは前世の生存と考えられる。識よ

り有までの間は、現実の生存の在り方 (認識し、執著して生きること) が分析されている。識と名色とは、「識に縁って名色がある」とともに「名色に縁って識がある」というように、両者は相依相関の関係としても説かれる (S. II. pp.104, 114)。識は身内に名色は身外にある (『雑阿含』294; cf. S. II. p.24⁷⁾) とも説かれるから、名色 (名前と色形) は認識の対象であるとも考えられる。しかし名色は自分の心身を意味することが多く、また識を、母胎にやどる一種の魂や生命とし、名色を胎内で生長する心身とする解釈 (D. II. p.63, M. I. p.265) も、古くよりある。識より老死までを説く十支縁起もある。「行 (心身とくに心の潜勢力) に縁って識 (認識) がある」という。この両者の間を同一の生存の場において理解することもできるが、行 (潜勢力) は前生の行為 (業) の力と同じように考えられる。そして輪廻の原動力ともなる諸潜勢力 (行) の原因 (縁) は、無明である。無明は四諦に対する無知と説明される。これは人間の生存 (輪廻) を可能にする、根源的な無知と考えられる。無明が減すれば、行もなく、乃至ついに老死の苦もないと説かれる。このように十二縁起説は過去の生以来の人間の生存についての洞察と考えられる²⁴⁾。

縁起説においては、原因と結果の関係 (因果関係) を見る見方と、相互依存関係を見る見方とが認められる。この相互依存関係によって、人の在り方を捉えるときには、人格の主体 (我, 自我) は問われないことになる。

一経 (S. 12. 12) によると、世尊が生類の生存を可能にする四種の食 (āhāra, 栄養) 即ち搏食 (kabalīkāra āhāra, 通常食物)、触 (phassa, 対象と感官と識との接触)、意思 (mano-sañcetanā), 識 (認識, 知覚) を説き示したところ、一比丘 (Moliya-phaggaṇa) は問う。

『大徳よ。一体誰が (ko) 識食を食するのか (viññāṇāhāram āhāreti)』と。

世尊は言う。『〔汝の〕問いは適切でない。〈〔人が〕食す〉 (āhāreti) と私は言わない。……〈大徳よ。一体誰に (kissa) 識食があるか〉とこのように問うならば、この問いは適切である。』そして、

『識食は未来の再生の縁である。それ (識食) があると六処があり、六処に縁って触がある。』

と、教える。すると彼は問う。『一体誰が触れるのか (phusati)』と。また世尊は前と同様にそれをたしなめて〈大徳よ。一体何に縁って (kim-paccayā) 触があるのか〉と問うならば適切である、と言ってから、

『六処に縁って触があり、触によって受がある』

と教える。また彼は問う。『大徳よ。一体誰が感受するのか (vediyati)』と。また世尊は前

と同様にたしなめて、以下同様にして受→愛→取……と縁起の系列を示している²⁴⁾。ここでは主語を用いた発言を禁止している。ここからも「我 (自我, 主体) を否定する趣旨が汲みとられる。それは関係性を捉えるが、主体を見ない思考法である。

以上、分析的思考法と関係性重視の思考法 (縁起説) を見た。いずれにしても主体 (自我, 我) は解消され、無化される方に向かう。こういうところに、原始仏教の真実 (真理) が求められていた、と考えられる。

[真実語]

仏教においても、古くより『真実 (sacca) を語れ。虚偽 (alika, 不実) を〔語る〕なかれ』 (Suttanipāta. 450d) と説く。さらに、真実を語るとは、不思議な呪術的效果を生むと伝えられている。殺人鬼であったアングリマーラ (鶯堀摩) は、仏に教化されて仏弟子となる。或る時は難産に苦しむ女性を見て仏に報告する。仏は彼に対して彼女のもとに行って次のように言えという。

『女よ。私は聖なる生に生まれて以来、故意に生類の命を奪ったことを知らない。その真実によって (saccena) 貴女に安楽があるように、胎児に安楽があるように』 (M. II. p.103) ²⁵⁾

と。彼がそのようなしたところ、彼女は安楽を得たという。真実語が呪力を発揮する例は他にも多い²⁶⁾。たとえばシヴィ王 (仏の前生) は、老バラモン (実は帝釈天) に眼を乞われて両眼を施したが、後で現れた帝釈天の前で、真実を語ること (sacca-kiriya, sacca-vajja) によって、両眼を回復したという (J. IV. pp.409-410) ²⁷⁾。

5 部派仏教における二つの真理 (satya)

四聖諦の諦 (satya) とは真理の意である。それでは真理は一つであるのか、どうか。部派仏教の論書にも、大乘經典にも、二つの真理 (二諦 dve satye) が説かれる。『増壹阿含』巻3 (『大正』2. 561a) には「二諦有り」とあるに過ぎないが、大窪祐宣 (Okubo Yusen) 氏が解説し公刊したギルギット写本 (The Ekottara-āgama Fragment of the Gilgit Manuscript, 『仏教学セミナー』第35号, 昭和57年, pp.(1)-(30)) の中には、

『二つの真理 (諦) がある。〔即ち〕世俗諦 (世間的常識的真理, 仮象の真実) と第一義諦 (勝義諦, 最高の実在である真理, 第一義の真実) とである』

dve satye samvṛti-satyaṃ paramārtha-satyaṃ ca, ibid. p.(21)

とある。これが『大毘婆沙論』巻77 (『大正』27. 399c) に「餘の契經中に二諦有りと説

く。一に世俗諦、二に勝義諦なり」と引用され、また同様に玄奘訳『俱舍論』巻22(『大正』29. 116b, P. Pradhan ed., *Abhidharm-Kosabhāṣya*, Patna, 1967, p.333²¹)等にも引用されているのであろう²²。

『大毘婆沙論』巻77では、(a)四諦を二諦にどう配するか、また(b)世俗と勝義とはどのように区別されるか、という問題が論じられている。

(a)については次のような四説がある。

- (1) 苦・集の二諦は世俗諦、滅・道の二諦は勝義諦である。なぜなら男・女、行・住、及び瓶・衣等の世間に現見する諸の世俗の事は、皆、苦・集の二諦の中に入る。また諸の出世間の真実の功德は皆、滅・道の二諦の中に入るからである。
- (2) 苦・集・滅の三諦は世俗諦、道諦だけが勝義諦である。なぜなら、前説と同様に苦集二諦に世俗の事があるが、仏は滅諦は城の如く宮の如く或いは彼岸の如しと説いている。このような世俗の施設(概念)は滅諦の中にあるし、また道諦には世俗の施設がないからである。
- (3) 四諦はすべて世俗諦におさまる。なぜなら前説と同様に前三諦の中に世俗の事があるが、道諦にも諸の世俗の事があり、仏は沙門・婆羅門を名づけて道諦と説く²³からである。ただ一切法の空・非我の理のみが勝義諦である。空・非我の中には諸の世俗の事は施設(概念設定)されないからである。
- (4) (定説) 四諦には皆、世俗と勝義とがある。苦・集の二諦に世俗諦があるということとは前説と同様の意味である。苦諦中に勝義諦がある、というのは、苦・非常・空・非我の理をいい、集諦中に勝義諦があるとは、因・集・生・縁の理をいう。滅諦中に世俗諦があるとは、仏が滅諦とは園の如く林の如く彼岸の如し等と説いていることである。滅諦中に勝義諦があるとは、滅・静・妙・離の理をいう。道諦中に世俗諦があるとは、仏が道諦は船筏の如く石山の如く梯鄢の如く花の如く水の如し、と説いているのをいう。道諦中に勝義諦があるとは、道・如・行・出の理をいう(『大正』27. p.399c)。

以上によって何が知られるか。まず日常世間的な事柄を示すことばで示されることが世俗諦である。次に出世間(即ち仏道、宗教)の功德、または出世間的な真理(苦・非常・空・非我等の理)が勝義諦である、ということになる。この両者の区別(b)は別に次のような四説によって示される。

- (1) (世友説) 能顕の名は世俗、所顕の法は勝義である。
- (2) また世間の説くところの名に随順するものは世俗、賢聖の説くところの名に随順す

るものは勝義である。

- (3) (大徳説、仏陀提婆説) 有情・瓶・衣等の事を宣説する不虛妄心より起こるところの言説は世俗諦であり、縁性・縁起等の理を宣説する不虛妄心より起こるところの言説は勝義諦である。
- (4) (達羅達多説) 名の自性は世俗であり、これは苦・集諦の少分である。義の自性は勝義であり、これは苦・集諦の少分と餘の二諦と二無為(虚空と非摂滅)とである(同 400ab)。

以上で重要なことは、まず世俗とは、意味を表示することば(名)、またそのことばの自性(本性)であること、そして勝義とはそのことばによって表示される法(原理、真理)、またそのことばによって表示される意味内容(義)である、ということである。

また同処には、

「世俗中の世俗性は勝義の故に有り」(同 400a)

という主張がある。この世俗とは世間的常識としての仮象(samvṛti)であり、世俗性とは仮象(世俗)であること(samvṛtīva)または仮象の自性(samvṛti-svabhāva)であろう。世間的常識である仮象の中の、仮象であること(即ち仮象の自性)が第一義として有る、というのであろう。世間的常識が仮象であることが、第一義である、というのである。とすれば、勝義諦(第一義の真実)という一諦(一つの真理)だけがあることになる。これについて、

「縁を差別するに依りて二諦有り立つるも実事に依らず。若し実事に依らば、唯一諦のみ有り、謂く勝義諦なり」(同 400a)

と述べている。そして縁の差別の例として、一つの受(vedanā, 感受)に四縁(因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁)があり、六因(俱有因・相応因・同類因・遍行因・異熟因・能作因)があるように、もし因縁として見ると増上縁ではないし、増上縁として見ると因縁ではない、などと説明している。ともかく真理(諦)が本当は一つである、という考え方に達している。

また同論では世俗と勝義とは、ものの存在している在り方に関係している。

「成就者と不成就者とは、是れ世俗有にして、若し成就性と不成就性とは、是れ勝義有なり。死生者は是れ世俗有にして、諸の死生の法は是れ勝義有なり。入出定者は是れ世俗有にして所入出定は是れ勝義有なり。作者・受者は是れ世俗有にして、業・異熟果は是れ勝義有なり。……樹等は是れ仮にして色等の四塵(色・香・味・触)は是れ実なるが如く、是の如く補特伽羅(pudgala, 人格主体)は是れ仮にして色等五蘊は

是れ実なり。」(巻90,『大正』27. 463b)⁽³⁰⁾。

これによると、成就者・不成就者・死者・生者・入定者・出定者・作者・受者という人格主体(補特伽羅)は、樹と同様に、世俗有(samvṛti-sat, 仮象として存在しているもの)である。これに対して、この人格主体の存在を構成するところの要素・要件となっている成就性・不成就性・死法・生法・所入定・所出定・業・異熟果・五蘊(色・受・想・行・識)は、四塵(色・味・香・触)と同様に、勝義有(paramārtha-sat, 第一義として存在しているもの)である、という。

ここには現実の具体的な人間(成就者, 作者)や事物(樹)を、その本質的な構成要素(成就性, 色等五蘊, 四塵)に分解して見て、前者を世俗有(仮象の存在), 後者を勝義有(第一義の存在)と呼んでいるのである。

なお同様の考え方がパーリの『ミリンダ王の問い』(*Milindapañha*)に見えている。ここではミリンダ王が、一個の人間ナーガセーナ(Nāgasena, 長老比丘)とは何か、ということを問う中で、ナーガセーナはこう答える。

『髪に縁って舌に縁って、……脳に縁って、色に縁って受(感受)に縁って想(表象)によって諸行(身心の潜勢力)に縁って識(認識)に縁って、ナーガセーナという名称(sāṅkhā)・呼称(samaññā)・仮称(paññatti)・通称(vohāra)・単なる名前だけ(nāma-matta)が行われる。しかし第一義としては(paramatthato)ここに人格主体(puggala)は認められない。大王よ。この[次の]ことが世尊の前でヴァジラー(Vajirā)尼によって説かれてもいる。

〈なぜなら、たとえば支分の集合(aṅga-sambhāra)によって車(ratha)という語があるように、そのように[五つの]要素(khandha, 蘊)があるときに、有情(satta)という俗称(sammuti, 俗説)がある〉(S. I. p.135)と。』(*Mil.* pp.27¹-28⁸)⁽³¹⁾

ここでは、現実の生身の一個の人間ナーガセーナというのは、第一義(paramattha)の本当の存在ではなくて、単なる俗称(sammuti)にすぎない、という。一個の人間存在を分析して髪、毛、爪、歯……眼と分けて考えると、それらのどれも人格主体ではありえない。だから人格主体は第一義としては存在しない、というのである。ここで俗称と訳したsammutiは、√man(考える)から導かれる名詞であって、同意見、俗説、世間的常識、さらに言語表現、ことばを意味し、結局は世俗を示すことになる。そしてサンスクリットのsamvṛti(覆うこと、仮象、世俗)もパーリのsammutiの意味を継承している⁽³²⁾。

ここでも第一義(paramattha)と世間的常識(sammuti)とが、対をなして用いられている。また同書には後の方で、如来(仏)が「私が比丘僧団を導く」とか「比丘僧団は私

の指示するところである」とかは思わないが、弥勒(Metteyya)仏については「私が今幾百の比丘僧団を導くように、かの[仏]も幾千の比丘僧団を導くであろう」と世尊が説いていることの是非について議論する。その中で、次のように述べている。

『私が〉(aham), 〈私の〉(mama)というのは俗説(sammuti)であって、第一義(paramattha)ではない。大王よ。如来には愛(pema)が無くなり、愛著(sineha)が無くなっている。〈私の〉という執らわれ(gaḥaṇa)も如来には無い。』(*Mil.* p.160¹⁻⁴)⁽³³⁾

ここでも人格主体(私)を第一義としては認めない立場が明確である。ただしここでは二諦(二種の真理)として見る考え方は明確ではない。恐らくここは、先の『大毘婆沙論』の二諦説に先行するのであろう⁽³⁴⁾。

6 『俱舍論』における真実に存在するもの(paramārtha-satya)

説一切有部の教学を体系的に要約した世親(Vasubandhu)の『俱舍論』(*Abhidharma-Kośa-Bhāṣya*, *Akḥ*)は二諦について次のように述べている。

『およそ或るものが部分(avayava)ごとに分割されると、それについての観念(buddhi, 覚)がなくなるものは、仮象として存在しているもの(samvṛti-sat, 世俗有)である。たとえば瓶である。なぜならそれ(瓶)においては半球(kapāla)ずつ分割されると、瓶の観念がなくなる。またそこにおいて他の諸属性(dharma, 要素, 法)を観念(buddhi)によって排除すると(apohya), その観念がなくなるものも、仮象として存在しているものと知らなければならない。たとえば水である。なぜなら、それ(水)について色等の諸属性(法)を観念によって排除すると、水の観念がなくなる。しかしそれらについて仮の名称(samvṛti-samjñā, 世想名)が行われると、仮象として(samvṛti-vaśāt, 仮に, 俗に)瓶とか水とかがある、と言うと、もう本当であって嘘ではないと[人々は]言う。これは仮象(世俗)の真実(samvṛti-satya, 世俗諦)である。これとは別様なのが、第一義の真実(paramārtha-satya, 勝義諦)である。そこ(勝義諦)においては、[対象物が部分に]分割されても(bhinne'pi), それについての観念(buddhi, 覚)は有るがままであり、観念(覚)によって他の属性(法)を排除しても(anya-dharmāpohe'pi), [それについての観念があるがままである]。それが第一義として存在しているもの(paramārtha-sat, 勝義有)である。たとえば色(rūpa)である。なぜなら、そこにおいては、極微(原子, 極限微粒子)ごとに事物(vastu)が分割されて、また味等⁽³⁵⁾諸属性(法)を観念によって排除しても、色についての自性の

観念 (svabhāva-buddhi) は有るがままである。受 (感受) 等⁽⁹⁸⁾も同様に見ることが出来る。これは第一義として (paramārthēna, 真実に) 存在するから (bhāvāt), 第一義の真実 (paramārtha-satya) という。

〈およそ世間の (lokottara) 智によって捉えられ、或いはそれが後得の (prṣṭha-lab-dha) 世間的 (laukika) [智] によって [捉えられる] ようなのが、第一義の真実 (勝義諦) である。他の [智] によって [捉えられる] ようなのが、仮象の真実 (saṃvrti-satya, 世俗諦) である〉と先師たち (pūrvācāryāḥ, 先の軌範師) はいう。』(AkBh. p.334³⁻¹³, cf. 『大正』29. 116b. 268c)

ここは瓶や水が真の (第一義の) 存在でありえないこと、仮象の存在であることを分析的な思考法によって示す。瓶は割ってしまうと瓶ではありえない。水はその色や味等を除外して考えてみると水はありえないことになるという⁽⁹⁷⁾。このような分析的思考法は『大毘婆沙論』等でも見たところであるが、ここでは物 (水) を感官の対象領域 (色・味・香・触) によって分析する手法が明確に示される。瓶を割って破片にして粘土を得るという分析法は、ウッダーラカにおけるような資料因を見出して行く思考法であり、物を物質として見る見方である。しかし、感官の対象領域に還元するということは、主観的な感官に依存する考え方である。先にも見たように、仏教の認識論と存在論が古くより感官に多く依存していたのである。ここで真実に (第一義として) 存在するものは、瓶や水という物質的なものについては、色・声・香・味・触 (感触) という、感官でとらえられる性質が指示される。これらの性質は物を分割して極微 (原子) にまで分析してもなくなる、という。また色等をとらえる自分自身 (または他人) の側を観察して分析して見ると、受 (vedanā, 感受) や思 (cetanā, 意思) や想 (saṃjñā, 表象) など、心内のはたらき (心理作用) caitta, caitasika, 心所, 心所法) が、同じように真実の存在であると考えられてくる。それらは法 (dharma, 存在の基本的要素) と呼ばれる。この法は、その法を有する基体 (例えば瓶, 水, 人) には付属するもの (属性) であるが、基体が仮象の存在 (世俗有), それに付属する属性 (法) が真実に存在するもの (勝義有) であるというのである。ここにも主体を解消する思考法が見られる。

このように物を極限の微粒子 (極微) にまで分析してなお残存する真実の存在 (勝義有, 法) を見出し、また自分や他人の心や心内のはたらき (心理作用) を極限にまで分析してなお真実に存在する基本的な心的要素 (法, 勝義有) を知ることは、凡人には出来ないと考えるのであろう。一説 (先師) によると、悟りを得た人の智 (出世間の智), または、悟り (無分別智) の後に得られる、一切の差別を知る智 (後得の世間智) によって、

真実の存在 (勝義諦) がとらえられる、という。

以上においては、仮象として存在しているもの (世俗有) は仮象の真実 (世俗諦) であり、第一義として存在しているもの (勝義有) は第一義の真実 (勝義諦, 真諦) である。ここで第一義として (真実に) 存在しているものは、色・味・香・触等や受・思・想等である。これら色等や受等は『俱舍論』では法 (dharma, 存在の基本的要素, 属性) と呼ばれる。『俱舍論』に列挙される法は、わが国では、五位七十五法と数えられる。

それら真実に存在するもの (勝義有, 勝義諦) は、法と呼ばれるが、ヤシヨームトラ (称友) もいうように、法は実有である (dravya-sat, 実体として存在する)。さらに法は実体 (dravya, 実) であるともいう⁽³⁸⁾。

7 極微 (原子) と真実に存在するもの

先に真実に存在するものを見出すのに、物を極微 (原子, 極限微粒子) にまで分割しても、色はなくなる、ということを見た。いま極微を手掛かりに、真実に存在するものとは、どういうものか、ということをもっと考えてみよう。極微については、仏教内にも種々の異論があるが⁽³⁹⁾、いまは、より斉合性が期待される『俱舍論』のサンスクリット文 (AkBh) を中心として考えることにしたい。

『俱舍論』第二章 (分別根本品) に存在の基本的諸要素 (法) が単独では存立しないこと (諸法の俱生) について論ずる中で、極微に論及している。その第22頌前半とそれに対する釈文は、欲界における極微について次のように言う。

- (a) 『欲 [界] においては、極微は、声 (音) を有せず感官 (根) を有しないと、八つの実体 (八事) を有する。〉 (kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ. II. 22ab) なぜならば、あらゆるものより微細な (sarva-sūkṣma) [極限の] 色の集合体 (rūpa-saṃghāta, 色聚) が極微 (paramāṇu) と呼ばれるからだ。なぜならそれよりも他の [より微細なもの] は認識されないであろうからだ。その [極微] は欲界 (kāma-dhātu) においては、声 (音) を有せず感官 (根) を有しないと、八つの実体 (八事) を有するもの (aṣṭa-dravyaka) として発生するのであり、[八実体の] どの一つをも欠くことがない。八つの実体 (dravya) とは、四つの大元素 (mahā-bhūta, 大種すなわち地・水・火・風) と、色・香・味・触 (触れられるもの) という四つの [四元素から] 派生する色 (upādāya-rūpa, 四大種の所造, 所造色) である。』(AkBh. pp.52²¹-53¹, cf. 『大正』29. 18b, 177c)

玄奘はこの paramāṇu を微聚と訳しており、極微とはしていない(ただし真諦は他の場合と同様に隣虚と訳している)。『俱舍論』第三章(分別世品)の終わりの方(第85-86偈の釈文)では

『色が分析されていくと、[その] 極限が極微である。』(rūpasya-apacīyamānasya paryantaḥ paramāṇuḥ. *AkḤ*. p.176. cf. 『大正』29. 62a, 219c)

と述べている。また極微の大きさを空間的大きさの最小単位として次のように言う。

『七つの極微 (paramāṇu) が [一つの] 微塵 (aṇu, 微), 七つの微塵が [一つの] 銅塵 (loha-rajās, 金塵), その [銅塵] 七つが [一つの] 水塵 (ab-rajās), その [水塵] 七つが [一つの] 兔毛塵 (śaśa-rajās), その [兔毛塵] 七つが [一つの] 羊毛塵 (e-ḍaka-rajās), その [羊毛塵] 七つが [一つの] 牛毛塵 (go-rajās) ⁽⁴⁰⁾, その牛毛塵七つが [一つの] 隙遊塵 (vātāyana-cchidra-rajās), その [隙遊塵] 七つが蟻 [likṣās, 虱の卵] であり, その [蟻] から生まれるのが 蝨 (yūkā) ⁽⁴¹⁾ であるという意味である。七つの蝨が [一つの] 麦 (yava), 七つの麦が [一] 指節 (aṅguli-parvan), 三指節が [一] 指 (aṅguri) である。』(*AkḤ*. p.176¹⁸⁻²¹, cf. 『大正』29. 62b, 219c)

ここで七極微が一微塵となるというのは、一極微は四方上下に他の極微と接すると考えているのである(この際に極微が相い触れるか否かの議論がある。*AkḤ*. p.33, 『大正』29. 11c, 171bc)。さて、このような色(いろ・かたち)の極限としての極微、或いは形ある物の最小単位としての極微が、先に見た最低でも八つの実体(地・水・火・風の四大種と色・味・香・触の四大種所造色)を有する(八事俱生の)極微と同じなのであろうか。サンスクリット文から考えると同じである。しかし玄奘は両者を異なると解し、後者を微聚と訳し分けた(ただし真諦はいつも隣虚という)。わが国の学者も多くは両者を別なものと分けて、八つの実体を有する極微(八事俱生の微聚)は、地・水・火・風・色・味・香・触の八つの極微から成ると考えている⁽⁴¹⁾。

しかし筆者は『俱舍論』の行文から推して、我々の住む欲界においては、どの極微も、最低でも四大種(地・水・火・風)とその所造(色・味・香・触)の八つの実体を含む(八事俱生)というのが、『俱舍論』のこの個所の本当の意味であろうと考える。極微もまた集合体であることになる。この八つの実体を有する極微は自然界にある音を出さない物にあるのであろう。また集合体としての極微には、さらに種々の場合が考えられる。

『しかし極微が感官(根)を伴ない声(音)を有しないと(b)九つの実体を有するもの(nava-dravyaka), 或いは(c)十の実体を有するもの(daśa-dravyaka)として発生する。そこにおいては、まず

(b) <〔極微は〕身体の感官(身根=触覚器官)を有すると九つの実体を有する。> (kāy-ēndriyī nava-dravyaḥ. II. 22c)

ここに身体の感官(身根=触覚器官)がある、というのが<身体の感官を有する>である。そこにおいては九つの実体がある。即ちそれら〔八実体〕と身体の感官である。

(c) <〔極微はさらに〕他の感官(根)を有すると十の実体を有する> (daśa-dravyo 'pa-rēndriyaḥ. II. 22d)

およそ極微に他の感官(根)があるところでは十の実体がある。即ち同じそれら九〔実体〕と、眼・耳・鼻・舌の感官(根)の中のどれか一つとである。

(d) さらにこれら諸極微が声(音)を伴って発生するときは、順次に九・十〔または〕十一の実体を有するものとして発生する。なぜなら、〔感官に〕取得された〔四〕大種を因とする (upātta-mahā-bhūta-hetuka); 感官(根)を離れない (indriyāvinirbhāgin), 声(音)もあるからである。』(*AkḤ*. p.53⁻⁸, cf. 『大正』29. 18bc, 177c-178a)

(b) 極微が九実体を含むというのは、先の八実体が触覚器官(身根、皮膚)と結びついている場合である。これは身体とくに皮膚を構成している極微である。(c) 十の実体を有する極微とは、八実体と触覚器官(身根)と、眼(または耳か鼻か舌)の感官(根)と結びついているものであり、眼(または耳か鼻か舌)を構成している極微である。触覚器官は他の四感官と結合しているのである。(d) もしそれらの極微が声(音)と結びついている、つまり音を出すならば、八実体を有する極微は九実体を有することになる。これは自然界にあって音を出すものにある。九実体を有する極微は十実体を有することになる。これは触覚器官をそなえた身体が音を出す(例えば手をたたく)ときにある。十実体を有する極微は十一実体を有することになる。これは恐らく音(声)を発する口や鼻を構成する極微について考えたのであろう。

以上は主に我々人間等の住む世界(欲界=欲望の世界。下は地獄、上は六欲天まで)における極微である。欲望のない色界(rūpa-dhātu)における極微については、

『色界においては香と味とが無いと言われた。それでそこにある諸極微は、六・七または八つの実体を有する』(*AkḤ*. p.53¹⁶, cf. 『大正』29. 18c, 178a)

という。色界では極微は最低では地・水・火・風と色・触の六実体を有し、身体(皮膚)の極微は触覚器官を加えた七実体を有し、眼等の極微は視覚器官(眼根)を加えた八実体を有する、ということになる。

どうして極微をも集合体と考えるようになったのか。『俱舍論』は次のような議論を加

えている。

『[問] ここ(極微)において、[四] 元素が離れないのに、どうしてただ或る集合体 (saṃghāta) だけが堅いもの (kaṭhina, 地の要素) として発生し、或るものだけが湿って(流動して) いるもの (drava, 水の要素)、或るいは熱いもの (uṣṇa, 火の要素)、或いは動くもの (samudiraṇa, 風の要素) [として発生するの] か。

[答] 何でも勢力 (prabhāva, 勢用) として最も強く現れた[元素]があればそれがそこで知覚される。例えば針と綿の束に触れる[と針の痛さだけが感じられる] ように (sūci-tūli-kalāpa-sparśavat), 麦粉と塩の粉とを味わう[と鹹さだけが感じられる] ように (saktu-lavaṇa-cūrṇa-rasavat)。

[問] さらに、どうしてそれら[極微]に他の[三元素]が有ることが理解されるのか。

[答] [四元素の] 作用 (karman, 業) 即ち、[水による] 包摂 (saṃgraha) と[地による] 保持 (dhṛti) と[火による] 熟成 (pakti) と[風による] 発展 (vyūhana) から[四元素の存在が理解される]。

機縁を得ること [pratyaya-lābha] があると(例えば熱せられると)、堅いもの(例えば銅)などが[溶けて] 流動することなどがあるから、[堅い銅にも水があると知られる]。〈冷たさ(寒さ)がはなはだしいから水においても暖かさが理解される〉と他の人たちは言う。

〈しかし[水が火と] 混じっていないくとも冷たさのはなばたしさはある。例えば声(音)や痛さ(受)のはなはだしさのように。それら(例えば水)の中にそれら(例えば火の元素等)が種子 (bija, 可能性) としてあるが、自体(本質)として (svārūpaṭaḥ) あるのではない〉と、他の人たちは[言う]。

〈この木の集積 (dāru-skandha, 木聚) には種々の鉱物 (dhātu, 界) がある〉という[聖] 語があるからだ。[鉱物の可能性がいわれているのであって、そこに金銀等が自体として顕れる余地があるわけではない (Y 註 p.125¹⁰⁻¹¹)]。

[問] どうして風に色が存在して有るのか。

[答] この意味は信ずべきであって、推論すべきではない。[風に香が] 混じっているから⁽⁴²⁾ 香が捉えられるから、それ(香)は色を離れないからだ。』(AkBh. p.53⁸⁻¹⁵, cf.

『大正』29. 18c, 178a)

ここには説一切有部の物質観がよく示されている。地・水・火・風の四元素(四大種)は、ヴァィシェシカ(勝論)派のような実体 (dravya) ではない。

まず四元素は触覚(身)の対象となる触れられるもの (spraṣṭavya, sprśya 触) の中に含まれ (AkBh. p.7⁹), また広義の色 (rūpa, 色法) に含まれる (同pp.8-9, 52)。そして四元素はまず、その各々の本質的な性質(本質的属性、自性)として理解される。四元素は四つの要素 (dhātu, 界) と呼ばれる。そして地の要素 (prthivī-dhātu, 地界) は堅さ (khara, 堅性)、水の要素 (ab-dhātu, 水界) は湿りけ (sneha, 湿性)、火の要素 (tejo-dhātu, 火界) は熱さ (uṣṇatā, 煖性)、風の要素 (vayu-dhātu, 風界) は動き (īraṇā, 動性) である。そしてこの堅さなどは自性 (svabhāva, 本質的属性) と呼ばれる (AkBh. p.8¹⁷⁻²⁰)。そして、

『およそ何でも動きを自性とする性質(法) (īraṇa-svabhāva dharmah) が即ち風である』(同p.8²⁰)

という。このように四元素はそれぞれの本質的属性(自性、法)に還元して考えられるのである。

次に四元素の一々には特有の作用 (karman, 業、はたらき) があると考えられている。すなわち地には保持 (dhṛti, 持。保持して流失させないこと) という作用があり、水には包摂 (saṃgraha, 摂。包摂し把握して散失させないこと)、火には熟成 (pakti, 熟。熱によって熟成させて腐爛させないこと)、風には発展 (vyūhana, 長。増大させ動かすこと) という作用があるという。

このように四元素(大種)は、主に性質と作用として見られるのであって、性質や作用の基体としてはほとんど論及されない。

極微が四元素から成ることは、一般にどの物質(例えば水)も四元素の性質を含み、またその四元素の作用がはたらいている、という経験的事実から説明される。すべての物が四元素から成るけれども、特定の元素の勢力が強いと、その勢力の強い元素の性質だけが知覚されるということは、例えば針と綿の束に触れると針の痛さだけを感ずることや、麦粉と塩との混合物を味わうと塩の味だけが知覚される、という例によって説明される。また例えば地の堅さを特徴とする金属も赤熱すると溶けて液体となり水の特徴を示す。冷たい水も、もっと冷たい物と比較すると、暖かく感じられる。ということは水が火の暖かさを含むのである。また風が香(におい)を運ぶのであるが香は色を離れないものであり、地の元素と結びついている、と考えられる。

極微が色・味・香・触を有することは、上には説明がないが、大ていの物質にはそのような性質があることは容易に知られる。

要するに以上のように物質は、四元素[の性質]を含み、色・味・香・触を有する複合

物である。この複合物を分割して極限において得られる極微も複合物である、というのである。

複合物である極微を構成する四元素(地・水・火・風)と四元素の所造(色・味・香・触)とが、実体(dravya, 事, 実, 体)と呼ばれる。これらは五位七十五位法とまとめられる法の分類よりも、もっと細分化されている。これら実体が真実に存在するもの(勝義有)と考えられているのである。それでは実体とは何か、どのように存在しているのか。『俱舍論』は次のように論じている。

『[問] ところでここで実体(dravya, 事)は実体(dravya, 体)だけとして把握されるのか、それとも[認識の]領域(āyatana, 処)として把握されるのか。するとどうなるか。

もし実体が実体だけとして把握されるならば、[極微が]八つの実体を有する、九つの実体を有する、というのは、少なすぎると言われる。なぜなら、必ずその実体の形(形色)(tad-dravya-saṁsthāna)もあるはずである。それ(形)もまた極微の集積したものである(paramāṇu-saṁcitātāt)。また重さと軽さの中のどれか一つと、滑かさと粗さの中の[どれか一つもあるはずである]。また寒さも、どこかににおいては饑えと渴きも[あるはずである]。

もし[認識の]領域としての実体(āyatana-dravya)が把握されるとしても、[極微が]八つの実体を有するというのは、多すぎる(atibahu)。なぜなら諸元素(大種)も触れられるものの領域(spraṣṭavyāyatana, 触処)である限りは、[極微は色・味・香・触の]四つの実体を有する(catur-dravya)と言わなければならない。

[答] この場合、およそ[所造色の]依所となっている(āśraya-bhūta, 所依)或る実体(=四大種)は実体だけとして把握される。ここでおおよそ[四大種に]依存しているものとなった(āśrita-bhūta, 能依)或る実体(=四所造色)は[認識の]領域(処)として把握される。

[反論] このようにしても元素としての諸実体(bhūta-dravya)は、もっと多い。[四つの四元素から]派生する色(upādāya-rūpa, 所造色)も一々、四つの元素に依存しているからである(bhūta-catuṣkāśritātāt)。

[答] しかし、この場合は、[一つの]種(類)としての実体(jāti-dravya, 体類)が把握される。他の四元素は自分の種(類)を越えないからだ(svajāty-anatikramāt)。

(AkBh. pp.53¹⁸-54¹, cf. 『大正』29. 18c, 178a)

先にもふれたように四元素(大種)は触れられるものの領域(触処)に含まれる。また四

元素から派生する色(所造色, 即ち色・味・香・触)の中にも触れられるもの(触)がある。これは重複分類であることになる。

論者によれば、物には、もっと多くの性質(形, 重さ, 軽さ, 滑かさ, 粗さ, 寒さ, 飢, 渴)があるのだから、極微も八つの実体を有するというのは、実体の数が少なすぎる。そして、この場合は、実体とはまさしく実体そのものの意である。次にまたもし、実体というのが認識の領域(処)の意だとすれば、四元素も触であるから、極微は四元素から派生する色・味・香・触の四実体だけを有することになる、という。

これに対する答えは、触が重複していることを認めて、四元素は実体そのものとして理解されるが、四元素から派生する色(所造色, 即ち色・味・香・触)は認識の領域(処)として理解される。また実体として理解される元素の種類は四種類だけであり、同一種類の元素もいろいろあるが、一種類と見るのだという。

ここでは実体(dravya)に二種類が考えられる。その一は色・味・香・触という属性の依所(āśraya, 基体)となっている四元素(地・水・火・風)である。これは一見してヴァィシュエーシカ派の実体の概念に近いと思われるかもしれない。しかし四元素をもその性質や作用として見るのであるから、ヴァィシュエーシカ派の実体とは異なる。もう一種の実体は、四元素から派生した色(所造色, 即ち色・味・香・触)であり、これは認識の領域(処)であり、ここでは感官の対象となる性質であり、先の実体(四元素)の属性である。これはヴァィシュエーシカ派では属性(guṇa, 徳)に数えられるものである。しかし『俱舍論』等はこれをも実体という。

今の個所についてヤジョーミトラは次のように説明する。

『主要なはたらき(意味)として(mukhya-vṛtṭyā)およそ実体(dravya)とは、独自の特相(sva-lakṣaṇa, 自相, 独自相, 個別相)があるものである。それが実体であると把握される』(Y. p.125³⁰⁻³¹)

『[認識の]領域(āyatana, 処)も、普遍と特殊の特相が存在して有るのであるから(sāmānya-viśeṣa-lakṣaṇa-sadbhāvāt), 実体であると言うことができるからである。』(Y. p.125³²⁻³³)

要するに、独自の特相(自相すなわち固有の定義)を有するものが実体だということである。五つの感官(根)と、感官の対象(境)となる性質(rūpa, 色等, 色法)も実体である⁽⁴³⁾。心(citta, 心法)や心理作用(caitta, caitasika, 心所法)も実体である⁽⁴⁴⁾。物質(色)でもなく心でも心所でもない潜勢力の類(citta-viprayukta-saṁskāra, 心不相応行法)⁽⁴⁵⁾も、さらに形成されない永遠なるもの(asamskrta, 無為法)も、説一切有部の定説によれば、実

体である⁽⁴⁶⁾。しかしこの実体 (dravya) という概念はヴァィシェーシカ派のそれとは異なる。後者によれば実体は属性 (guṇa, 徳) や運動 (karman, 業) を有する基体である。例えば色は地等という実体の属性であり、知は^{アトマン}我の属性である。上の色法と心・心所法はヴァィシェーシカ派の属性に相当する。『俱舍論』の最後の章「破我品」では、ヴァィシェーシカ派が、記憶 (smṛti) などは属性 (guṇa) という範疇であるから、必ず実体 (dravya) [即ち我 (ātman)] に依存するはずである、と主張するのに対して、こういう。

『そうではない。なぜなら、これら (記憶等) が属性という範疇であることは成立しないからである。我々にあっては、もうすべて現に存在しているものが実体である。』

(AkBh. pp.475²⁰-476¹)

ヤショームトラはこれについて

『何でも独自の特相 (自相, 独自相) として現に存在しているものが即ち実体である』 (yat sva-lakṣaṇato vidyamānaṃ tad dravyaṃ. Y. p.717³⁰)

と註記している。一方、

『独自の特相 (自相, 独自相) を保持するから法 (存在の基本的要素) である』 (sva-lakṣaṇa-dhāraṇād dharmah. AkBh. p.2³, cf. 能持自相故名為法 (玄奘訳, 『大正』29. 1b), 能持自体相故称達磨 (真諦訳, 同 162a⁸))

という有名な法の定義がある⁽⁴⁷⁾。『俱舍論』が存在の基本的要素 (法) として掲げるものが、実体である。これが真実に存在するもの (勝義有) である、というのである。

それでは八実体を有する極微はどうか。八つの実体を除いて考えると、極微でもありえなくなるであろう。ゆえにこの極微は仮象の存在 (世俗有) であることになる。属性を真実に存在するものと見做して、属性の基体を仮象の存在と見る考え方が、以上によって、明らかである。

なお、八実体を有する (八事俱生) の極微は、本当の極微ではなくて、極微の集合体であるという理解があることは、先にも触れた。ヤショームトラは、これについて次のように言う。

『あらゆるものより微細な [極限の] 色の集合体が極微 [と呼ばれる]』とは、集合体としての極微 (saṃghāta-paramāṇu) であって、実体としての極微 (dravya-paramāṇu) ではない。なぜなら、そこ (後者) においては前後の部分 (pūrvāpara-bhāga) はないからだ。あらゆる色が減らされた (sarva-rūpāpacita) 実体が、実体としての極微である、と認められる。』 (Y. p.123¹⁷⁻¹⁹)

集合体ではないが、実体である極微というと、地・水・火・風の極微も、また色・味・香

・触の極微も考えられているのであろう。ここで「あらゆる色が減らされている実体」 (sarva-rūpāpacita dravya) とは、どういうものなのであろうか。極微は色の分析の極限であるから、色は極小にまで分析されたことを意味しているのであろう。だから「前後 (東西) の部分 (pūrvāpara-bhāga) が無い」という。

『大毘婆沙論』巻13 (『大正』27. 64a) には、青の極微や長い形の極微に論及している。青の極微が聚集して眼に見える青となる。長さの極微が聚集して長い形となる。また同巻131 (同 682c-683a) には、堅い物には地の極微が多いという説と、堅い物の中の四大の極微の体数が等しいが、地の勢力が増している、という説が出てくる。

青等や長さ等の極微とは、理解しにくい概念である。青いものを極微にまで分析しても残る青い色が、実体であり、勝義の存在であるが、青い色 (青さ) の極微とはわかりにくい。青い色は青いものの属性であるはずである。長さの極微はもっとわかりにくい。部分を有しない極微に長さがあるとは考えにくい。長さの極微の積集によって長い物体ができるというのであるから、長さの極微とは、長い物をつくる可能性の意味を含んでいる如くである。極微説 (原子論) をめぐる種々の思考が行われたが、それらの中には矛盾も含まれているようである。

地・水・火・風の極微は、ヴァィシェーシカ派の主張するところである。それによると地の極微は実体 (物体) であり、色・味・香・触という属性を有する。説一切有部の想定する地等の極微は物体であるよりも、堅性 (堅さ) 等の性質の意味で考えられている。属性の基体として極微が考えられているのではなくて、むしろ属性そのものとして理解されているようである。属性の極微というのは、おかしい。物体とその属性を未分化のままに考えるのであろうか。否、むしろ物体そのものを見ることを避けて属性を見るのである。

衆賢 (Saṃgha-Bhadra) の『順正理論』巻32 (『大正』29. 522a) は、次のような二種の極微を分かつ。

『極微に略して二種有りと許す。一は実、二は仮なり。其の相は云何。実とは、謂はく、極成の色等の自相なり。和集の位に於いて、現量の所得なり。仮は分析に由る。比量の所知なり。謂はく、聚色の中、慧を以て漸析して最極位に至る。然して後、中に於いて色・声等の極微の差別を辯ず。此の析して至る所を仮の極微と名づく。』

(『国訳一切経』毘曇部28, p.311)

これをどう理解すればよいのか⁽⁴⁸⁾。実の極微は、周知の色等の自相であって、集合すれば直接知覚される、と。この自相とは、独自の特相であり、実体の本質をなすのであって、自相をもって存在しているものが、実体であり勝義有である。ここで色等の自相としての

極微とは、ヤンヨーミトラのいう実体としての極微 (dravya-paramāṇu) と同じであろう。仮の極微とは観念(慧)によって色を分析して究極にいたったものという。極微は本来は観念によって分析して得られたものだとするれば、実と仮の差別はどこにあるのか。実の極微は、色等の自相(独自の特相)であり、それが集合すると直接知覚される、という点で、仮の極微とは異なる。仮の極微には自相が考え難いということになるのであろう。

『大毘婆沙論』には、木の極微、火の極微、灰の極微(巻60, 『大正』27. p.312c)も説かれ、また眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、女根、男根のそれぞれの極微と、それぞれの極微の形状についても記されている(巻13, 同 p.63ab)。

『俱舍論』も眼根(視覚器官)等の極微とその形状に言及する(AkBh. p.33, 玄奘訳巻2, 『大正』29. 12a)。しかしそこでは極微説を論理的に斉合的に見ようという意図がはたっている。

色(rūpa)は、いろ(varṇa, 顕色)と、かたち(samsthāna, 形色)とに二分され、さらにいろ(顕色)は青・黄・赤・白・雲・煙・塵・霧・影・光・明・暗の十二、かたち(形色)は長・短・方・圓・高・下・正・不正の八に分けて考えられる(AkBh. p.6, I. 10, 『大正』29. 2b, 163a)。『大毘婆沙論』では青等だけではなく長短等の極微が考えられていることは先に見た。しかし経部(Sautrāntika, 経量部)は、

『かたち(形色)は実体としては存在しない(nāsti samsthānam dravyataḥ)』(AkBh. p.194⁴, 『大正』29. 68b, 226a)

と主張し、かたち(形、形色)をいろ(顕色)に還元してしまう。そして形の極微はない、とする。

『また凡そ何らかの抵抗を有する(sa-pratigha, 有対の)・色もあるが、その[色]は必ず極微にある(paramāṇau vidyate)。

くしかしそれ(形)は微塵(aṇu)にはない』(N. 3c)

また長いなどという形(samsthāna, 形色)は極微にはない。それゆえに多くのもの(顕色の極微)だけがそのように(長いなどの形に)排列されるときに、長いなどという概念(prajñapti, 仮設、仮立)がある。

もし、形の諸極微(samsthāna-paramāṇavaḥ)そのものがそのように(長いなどの形に)排列されると、長いなどという名称を得るのである、と考えられるというならば、[答える]。そこでその[考え]は単に依怙毘胝(pakṣapāṭa)である。それら(形の極微)が成立しないからである。なぜなら、[固有の]独自の特相(自相)が成立している(siddha-svalakṣaṇa)それらのもの(顕色)の集合(samcaya, 聚集)は理にか

なう(yuijyate)。けれども形の諸部分(avayava)の自性(svabhāva, 本体)が顕色などのようには、成立していない。どうしてそれら(形の極微)の集合があろうか。

[問]もしそうなら、土器などは、顕色が異ならないのに、形が異なると見られる[ではないか]。

[答]また顕色が排列されると、長いなどの名称が設定(仮立)される(prajñāpyate), と言ったではないか。またたとえば、蟻などに差別がないのに、行列や円輪などの差別が設定されるように、形も同様である。

[問]もしそうなら、闇の中⁽⁴⁰⁾でか、或いは遠くから杭等の顕色を見ない人たちが、[その]長さなどを見る[ではないか]。

[答]彼らはそこにおいて顕色だけが不明瞭な(avyakta)のを見て、長いなどの想定(分別)をする。行列や軍隊を想定するように。そしてこの[形]も同様にそのようである。凡そ或る時には、「これは何か」という区別が確定されない集合体だけ(samghāta-mātra)が不明瞭に見られるのである。』(AkBh. p.195⁵⁻¹⁵ ad N. 3, cf. 『大正』29. 68bc, 226ab)

いろ(顕色)は実体として真実に存在するが、形(形色)が実体として真実に存在するものではなくて、仮に概念的に想定されたものであること、極微には形(形色)がなく、形の極微は存在しない、という。この主張においては、極微説の難点のいくつかは解消する。たとえば長さの極微などという不合理な存在はないことになる。また先にふれた眼根の極微ないし女根の極微の形も、経部説では——明記されていないが——認められないことになろう。このように形色非実体説によって、極微説の矛盾の一部は除かれた。しかし顕色の極微(varṇa-paramāṇu, AkBh. pp.7¹, 9²⁴)は依然として否定されない。

顕色の極微とは、どういうものか。青等の色は物体に不可分に結びついており、その物体を極限まで分析しても、色は否定されないことを、先に仮象の真実(世俗諦)と第一義の真実(勝義諦)の説明のところで見た。それから推して考えると、色や香は極微に不可分に結びついてはいる、つまり極微には色や香等が着いてはいるが、色の極微と香の極微とが別々に存在するというのであるまい。そうではなくて、極微という微粒子には、色も香も味も触(感触)もあり、また堅さ、湿りけ、熱さ、動きもある、ということならば、理解しやすい。地・水・火・風の極微は、ヴェィンシェンカ派の主張するところである。が、先にも見たように『俱舍論』等では地等の微粒子が問題になっているのではなく、地の堅さ、水の湿りけ、火の熱さ、風の動きという性質、または地の保持、水の包摂、火の熟成、風の発展という作用が注意されているのである。四元素(四大)はその性

質や作用に還元されているのであって、それぞれ固有の微粒子がその性質とは別には論じられていないようである。そのためか四元素は、触れられるべきもの (spraṣṭavya, 触, 感触) に含まれる。極微が八つの実体から成る (八事俱生) といっても、実は色味香触の四から成るにすぎない、という疑問があることは、先にも見た。私見ではあるが、八事俱生とは一つの極微が所有する属性を八つに分類してみたものであろう。『俱舍論』は、必ずしも、そのようには明言しないし、また最終的に自説をもって、結んでいるわけではない。しかし、『俱舍論』は、属性を真実の存在として、その属性の基体を仮象の存在と見る見方を、貫いている。極微の属性は真実の存在であるが、その基体たる極微は真実ではない、という解釈の余地があるはずである。そしてこの延長線上に同じ世親の『唯識二十論』(Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi) における極微否定論 (11-15頌) が来るのであろう。

8 真実に存在するもの固有の独自の特相 (svalakṣaṇa, 自相)

——心の分析を中心として——

第一義としての真実 (勝義諦)、第一義として存在しているもの (勝義有) は、実体 (dravya) であり、法 (dharma, 存在の基本的要素) であり、それは固有の独自の特相 (svalakṣaṇa, 独自相, 自相) をもって存在しているものである。独自の特相、即ち自相とは何か。字義上は、自分の独自の固有の特相 (lakṣaṇa, 特徴, 特性) であり、定義でもある。自相をもつものは、他と区別して定義づけることができるものである。ただし、ここには総合的、包括的に定義づけるのではなくて、分析的に最小単位を求める思考法が優先している。その自相とは、まず物質的なもの (色, 色法) であれば、極限の極微にまで分割しても、なくなるしない独自の固有の特相 (特徴・特性) であることは、第一義の真実 (勝義諦) の考察からも明らかとなる。かくして、眼・耳・鼻・舌・身の五感官 (根) と、その対象である色・声・香・味・触 (spraṣṭavya, 感触) の五境と、無表色 (avijñāpti-rūpa, 行われた行為すなわち表業の後に残存して存続する目に見えない潜在的な力で悪や善を防ぐもの) とが、広義の色であり、それぞれ自相を有して存在する実体であり、法であり、勝義に (本当に) 存在するものである。以上の中、無表色を除いて、すべては極微から成るというが、上来考えてみたように、すべては性質か作用か機能のようなものの、つまりは広義の属性 (dharma, 法) である。属性の主体 (基体) は真実に存在するものとは考えられない。

無表色は四元素に依ってある (mahā-bhūtāny upādāya, 大種所造, AkBh. p.8¹, I. 11), といわれるが、いわば物質的な性質と考えられたものであろう。無表色が実体として存在する、と有部 (毘婆沙師) は主張するが、經部はそれを否定して、無表を特殊の意思 (cet-anā-viśeṣa, 思差別) に還元してしまう (AkBh. pp.195-199)。ここには真実に存在するものは何か、をめぐる議論が認められる。無表色を含めて十一種に分けられた広義の色 (色法) がどこに存在するかと、というと、まずすべて身体にあるのであり、身体にはそれら色法が属性として付属している。けれども基体たる身体は、真実とは考えられないのである。

同様に心や内心の諸のはたらき (心理状態, 心理作用) をも極限にまで分析して、なお残る真実の存在を見出そう、という考え方が認められる。しかし、ここでは自我とか、真の自己とか、永遠な靈魂が、どこにも求められない、という、一貫した思考法がある。ここで、心は複合体と考えられ、その心の複合体を極限の最小単位にまで分析するのである。その心の複合体には特定の名もなく、もとより心の複合体が真実に存在する実体というのではない。心の複合体は、一つの心 (citta) と諸の (中国と日本の伝統では46に数える) 心所 (caitta, caitasika, 心作用, 心理状態, 心理作用) とに二分される。その心とは何か。一般に仏教では、心と意 (manas) と識 (vijñāna, 認識) とは同じであるとされる。『俱舍論』でも、

『心、意そして識は同一の意味内容をもつ』(cittam mano 'tha vijñānam ekārtham, AkBh. p.61²⁰, 心意識体一, 『大正』29. 21c, II. 34頌)

といい、次のように解説する。

『善悪を』積む (cinoti) というので心 (citta) である。考える (manute) というので意 (manas) である。〔対象を〕認識 (了別) する (vijānāti) というので識 (vijñāna) である。

「浄・不浄の要素によって (śubhāśubha-dhātubhir) 積まれた (cita) ⁶⁰ というので心である。その同じ〔心〕が〔直後の心の〕依り所 (所依止) となると (āśraya-bhūta) 意である。〔直前の意に〕依存している (能依止となる) と (āśrita-bhūta) 識である」と他の人達 (apare) は〔言う〕。』(AkBh. pp.61²¹-62¹, cf. 『大正』29. 21c. Yaśomitra 註参照)

ここでは心・意・識の語源説を示して、三語の微妙な相違を指摘する。現在の心の依り所となる直前の過去の心が意といわれ、その心に依存して続いて生ずる現在の心が識と呼ばれるという。また、

『識(vijñāna)は各々認識すること(prati-vijñapti, 各了別)』(I.16頌a)と定義され、

『それぞれの対象(viṣaya)に対して認識すること(vijñapti, 了別), 知覚(認知)すること(upalabdhi, 取境相)が, 識という集合体(vijñāna-skandha, 識蘊)と呼ばれる』(AkBh. p.11⁶⁻⁷)

と説明される。それは感官(根)に応じて眼識ないし意識の六識となる。これは十二処の意処(mana-āyatana, 意という認識の領域)であり, 十八界の六識界と眼界(mano-dhātu, 意という要素)である, という。これが心である。

五蘊・十二処・十八界という古い体系に対して, 新しい五位(五品)の体系における心を, どこに位置づけるか, というと, 上述のようになる。ここで意識(mano-vijñāna)というのは, 意による認識であって, consciousness(意識)の意味ではない。ここに意という器官(mana-indriya, 意根)が考えられている。眼根(視覚器官)等が極微から成り, 身体特定の位置にある, というが, 意根は極微でもなく, 特定の場所を占めるものでもない。

『しかし意は色(形)を有しないから(arūpitvāt), そもそも[対象に]達することができない。』(AkBh. p.32' ad I. 43)

『しかし意は形態のないものだから(amūrtatvāt)こそ, その[意の]形量の限定(parimāṇa-pariccheda, 形量差別)が考えられない。』(AkBh. p.33⁴ ad I. 44)

『また意は一切の対象の認知(sarvārtha-upalabdhi)に対してすぐれた力がある(ādhipatya, 増上)。』(AkBh. p.39' ad II. 2)

眼等感官はすべて対象に到達して始めて, 対象の知覚が可能となる, という異説(ヴァィシェシカ派, ニヤーヤ派等)⁶¹⁾に対して, 『俱舍論』は, 眼も耳も意も対象に到達して対象を把握するのではない, と主張する。また意には形態がなく大きさもない, という。ここでは意は眼等と同じように器官ないし機能のように考えられている。勿論, 意は法(存在の要素)を対象とする思考や認識の器官であり機能である。

ヴァィシェシカ派やニヤーヤ派では, 意は眼など五感官の知覚や認識が生ずる際には不可欠の器官であり, 微小な永遠な一つの実体であって速かに身中を移動し, 五感官の一々とも結合するという⁶²⁾。しかし『俱舍論』の意[根]は, 器官(機能)ではあっても, 微小な動きまわる永遠な実体ではない。刹那に生滅する形のない機能である。

『凡そ[眼・耳・鼻・舌・身・意の]六つの認識(六識身)が即ち意である(I. 17頌ab)。凡そそれぞれ直前に滅した識が意という要素(mano-dhātu, 眼界)と言われ

る。』(AkBh. p.11²¹⁻²²)

『意による識(意識)にとっては, 直前に滅した意が依り所(āśraya)である。』(AkBh. p.34⁶ ad I. 44)

これは意から識が生ずる, ということを示している。意が根(器官, 機能)であるのか, 作用(認識)であるのか, 明らかでないところがある。しかし意による識(意識)とか意根(意感官, 意という器官)という用例においては, 前者の意味が優先するようである。

五位の体系では, 心と心所(caitta, caitasika, 心作用)とが区別されるが, また心と心所とは相い伴ない必ず一緒であるという。

『〈心と心所とは必ず一緒である〉(cittaṃ caittāḥ sahāvaśyaṃ, II. 23 頌a)。なぜなら, それらは互いに一方を欠くと存在しえないからだ。』(AkBh. p.54⁴⁻⁵)

『心, 意, 識というのは, 同一の意味内容(artha)であるように, 同様に, 〈心と心所(citta-caitasāḥ)は, 依り所(所依)をもち・対象(所縁)をもち・形象(形相)をもち(sāśrayāḥ lambanākāra), かつ相い伴なって(相応して)いる(samprayukta)〉(II. 34 頌bcd)。「心と心所は」同一の意味内容である(eko'rthaḥ, 体是一)。なぜなら同じそれら心と心所(citta-caittāḥ)は, 依り所を有するもの(sāśraya, 有所依)と呼ばれる。「心と心所は」感官(六根)に依存するからである(indriyāśritatvāt)。「心と心所は」対象を有するもの(sāḥ lambana, 有所縁)である。「心と心所は」対象(境)を把握するからである(viṣaya-grahṇāt)。「心と心所は」その同じ対象(所縁)の形象をもつもの(sākāra, 有形相)である。「心と心所は対象の」種類(品類)ごとに形象を取るからだ(ākaraṇāt)。「心と心所は」相い伴んでいるもの(samprayukta⁶³, 相応)である。「心と心所とは」等しく和合しているからだ(samam prayuktatvāt)。「問」いかなる在り方によって等しく和合しているのか, というと, 「答」〈五種に〉(pañcadhā, II. 34 頌d末)という。

依り所(āśraya, 所依)と対象(所縁)と形象(形相)と時(kāla)と実体(dravya, 事)との平等なること(samatā)という五種の平等である在り方によって, 「心と心所は等しく和合している」。「問」この平等であることとは何か。「答」なぜなら, ちょうど心が一つであるように, 諸の心所もそれぞれ一つ一つであるからだ。』(AkBh. p.62¹⁻¹⁰)⁶⁴⁾

ここでは心と心所(心作用)が一体であることが説かれる。心と心所の両者とも同じ感官(根)に依存し, 同じ対象(所縁)を取り, 同じ対象(所縁)の形象をもち(対象の形象を把握し), さらに同時にはたらいっている。また心と諸の心所は等しくそれぞれ一々独立

の実体 (事) である。この最後の点 (事平等) は、心と心所が一体であることを説明するわけではないが、実体であることが等しいというのである。

心所 (心作用) は、五蘊の体系の受 (vedanā, 感受) と想 (saṃjñā, 観念, 表象) と行 (saṃskāra, 潜勢力) の一部から成るが、行だけが細分されて四十余 (44) に数えられる。それらは、心相応行 (citta-samprayukta saṃskāra, 心に関係する勢力) と呼ばれ、思 (cetanā, 意思, 志向。心の準備=為作。業の本質), 触 (sparśa, 感官と対象と識との和合から生ずる接触), 欲 (chanda, 行うことを欲すること), 慧 (matī, 智慧。法に対する分別判断), 念 (smṛti, 記憶。対象を忘れないこと) 等である。それらの一々を挙げて検討することは省くが⁵⁹⁾、ともかく『俱舍論』はそれら心所法の一々を定義して挙げている。明確に定義づけられるものこそ、まさしく自相を有する、真実に存在するものであるというわけである。

心所と区別される心とは何か。六つの識に分けられる識 (認識) に同じく、また知 (jñāna, 知ること) と同じであろう。説一切有部は大眾部の認める「二心の俱生」(二つの心が一緒に生じること) を否定する (『大毘婆沙論』巻10, 『大正』27. 47b)。また一刹那の智は自性 (= 智自体) を知らない、という主張に沿って「二智の並起」を否定する (同巻9, 『大正』27. 43c)。これは、たとえば眼によって物を見ているときには、耳によって音を聞いていない。つまり視覚 (眼識) がはたらいているときには、聴覚 (耳識) 等がはたらかない。意によって考えているとき (意による識が生じているとき) には、視覚等 (五識) がはたらかない、ということである。上に否定された二心と二智とは、同じことであり、心は智である。さらに識でもある。

『俱舍論』では、この二心の俱生 (並起) を否定する考え方は、見 (dṛṣṭi, 見ること) をめぐって、眼 (根) が見るのか、識が見るのか、という議論の中に認められる⁶⁰⁾。「眼 (視覚機能) は、色を観照する (感じる) (rūpālocana) という意味によって、見 (dṛṣṭi, 見ること, 眼) である」という主張に対して、

『もし眼が見るならば、他の識を伴っている人の〔眼〕も見るであろう』(AkBh. p.30^a ad I. 42)

という反論が続いている。色以外の別なことを認識しているときには、眼による認識 (視覚) がはたらかないはずだ、という批判である。ここでも識は認識のはたらき (作用) である。これに対して識が見るという主張では識は機能の意味に近くなる。最後に經部は、眼と色とに縁って眼識 (視覚) が生ずるのであって、「この〔眼等〕は〔別の〕作用があるのではなく属性 (法) だけであり、因果があるだけだ」(AkBh. p.31¹²⁻³) という。ここでも

識は認識するはたらき (作用) である。

また有部は無所縁心 (対象のない心) を否定する。『識身足論』巻1 (『大正』26. 535ab) は、「無所縁心有り」という異説に対して、「了別の故に名づけて識と為す。何の了別する所ぞ。謂はく、色を了別し、声・香・味・触・法を了別す」という経文と合わないといって「無所縁心有りと言ふは道理に應ぜず」と結んでいる。その意味は、識は色・声・香・味・触・法を一々区別して認識するのだから、色等の対象がなければ認識はありえない、というのであろう。ここで心は識にほかならない。『俱舍論』(随眠品第22頌註) はこの教義にふれて次のように言う。

『対象 (viṣaya, 境) があると識がはたらくが、〔対象がないとはたらか〕ない。またもし過去と未来とがないならば、識は存在していないものを対象 (所縁) とする (a-sadālabhāna, 無所縁) であろう。それから識さえもないであろう。対象 (所縁) がないからである (ālabhanābhāvāt)』(AkBh. p.295¹⁸⁻¹⁹, cf. 『大正』29. 104b)

我々が認識しているということは、必ずその認識の対象 (ālabhāna) がある、ということである。知 (認識) とその対象は、はっきりと区別され、知 (認識) がある以上はその対象も実在しなければならない。認識 (知) というのはそれ自体で内容 (形象 ākāra) があるものではなく、認識の内容となるのは、主観 (認識) の外にある対象である⁶¹⁾。このような識は、色等対象を認識する一瞬の知であり、認識作用である。それが心とも呼ばれるのである。

以上によって、『俱舍論』の五位の中の心というのは、識 (認識) であり、それは、色等の対象を一々区別して認識するはたらき (作用) である、ということが確認された。その心 (= 識) が真実に存在するものなのである。しかしその心は心という器官や機能ではないであろう⁶²⁾。そういう心 (= 識) が諸の心所法 (心理作用, 心理状態) を伴って心の複合体を構成する。複合体は真実に存在するものではなくて、それを構成する心・心所の一は、固有の定義 (自相) をもって理解される、真実の存在 (= 実体, 法) である。また心不相応行は、人間存在と経験世界を存立させる、色でも心でも心所でもない、一群の潜勢力の類である。それは諸要素 (属性, 法, 心理作用や能力) の獲得を可能にする得 (p-rāpti), 逆に同じ諸要素 (属性, 法) を失わせる非得 (aprāpti), 生類 (有情) の同一生を可能にする同分 (sabhāgatā, 衆同文), 特殊の禅定である無想果 (āsaṃjñika, 無意識)・無想定 (asaṃjñi-samādhī)・滅尽定 (nirodha-samāpati), 生命 (jīvita, 命根), すべての形成されたもの (有為法) が会合ところの発生 (jāti, 生)・存続 (sthiti, 住)・老化 (jarā, 異)・無常性 (anityatā, 滅), 言語生活を可能にする名 (nāman)・句 (pada, 短

文)・文(vyañjana, 字音)である⁽⁶⁹⁾。ヴァィシェーシカ派の用語では、上の同分は普遍(sāmānya, 同, 共通性, 一般性), 得は和合(samavāya), 非得は属性である分離(vibhāga), 生命(命根)は我固有の属性である勤勇(prayatna, 努力, 生命力)に相当するであろう。しかし説一切有部はこれら心不相応行法を実体(dravya)と考え、真実に存在する法(要素)と考える。もっともそれには異論もあり、論主世親も処々に疑義をさしはさみ、それらは概念上の設定(仮説 prajñapti)にすぎないともいう。

形成されない要素(asamskṛta-dharma, 無為法)は、何もない空間(ākāśa, 虚空)と、智慧のはたらきによって煩惱が減しているという択滅無為(pratisamkhyā-nirodha)と、智慧によらないで生ずべき因縁がなくて減しているという非択滅無為(apratisamkhyā-nirodha)の三である。この中虚空だけはヴァィシェーシカ派の実体である(しかしそこでは虚空は声を属性とする)。択滅と非択滅はヴァィシェーシカ派の無(abhāva)に含まれるであろう。無はそこでは実体ではない。これら三無為も有部によれば真実に存在する実体である(AkṛBh. p.11⁵)。実体の概念はヴァィシェーシカ派とは異なるのである⁽⁷⁰⁾。

真実に(第一義として)存在する、第一義として真実であるもの(=実体)は、以上のような、五類(五位)の諸要素(法)である。なぜそれらが、真実に存在すると言えるのか、というと、それぞれに固有の独自の特相(sva-lakṣaṇa, 自相)があり、一々他と区別して特有の定義(=自相)を与えるものだからである。そして『俱舍論』はそれらの定義(自相)を示している。それではその自相が共相(sāmānya-lakṣaṇa, 一般相, 共通性)とはどう異なるのか。また自性(svabhāva, 本性, 本体), 本質(svarūpa, 自相)などとどう異なるのか、という重要な問題がある⁽⁷¹⁾。これらは今後の課題としたい。

9 結びにかえて

説一切有部(Sarvāstivādin)の教義によると、人間存在を分析して見出された五位の諸法(諸属性=存在の諸要素)が、真実に(第一義として)存在する、第一義としての真実であることになる。がそれらによって構成され、把握されるべき人間(人格)が真実にあるものとは考えられない。人間の主体たるべき自我や靈魂も見あたらない。物質や物体もそれ自体としては真実に存在するものとは考えられていない。

広義の属性(法)が真実に存在するが、その属性の主体(基体)は真実に存在するのではない、という思考法が、ここにも抽出される⁽⁷²⁾。そして人間存在を構成する諸要素(法)がすべて刹那に滅する、という思考法も、永続性を保つべき主体を解消し無化することに

なる。このように、多元論的分析的思考法とともに、主体を解消し無化する思考法は、上に見た原始仏教のその延長線上にある、と考えられる。これは、古ウパニシャド——そしてヴェーダーンタ諸派において見た一元論的思考法とも、ヴァィシェーシカ派の多元論的実在論とも異なるものである。

説一切有部の教学が精緻をきわめる時代に、その教学を破壊する——諸法の自性(本質, 自己同一性)を否定する議論を展開する大乘仏教が興起する。そういう大乘仏教をも視野に入れ、またインド哲学諸学派の思考法をも念頭において、「何が真実であるか」をさらに考えたいと思う。

註

- (1) 村上真完『インド哲学概論』(1991年, 平楽寺書店) pp.10, 20-3, 67, 74-5, 87-104, 124, 155, 169, 319, 322, 328, 334-7 参照。同「マンドナミシュラの差別否定論と一多の否定による無自性論」(『印度学仏教学研究』第41巻第2号, 1993年, pp.1038-1034) 参照。
なお、本稿における使用原典や略号も、前掲拙著に準ずることにしたい。
- (2) 横山紘一「ヨーガの心と真如——『瑜伽師地論』と『解深密経』を中心に——」(『仏教学』第9・10特輯号, 1980年, pp.191-225), また村上『インド哲学概論』p.144 参照。
- (3) 同pp.287-307 参照。また服部正明「クマールラの svataḥprāmānya 論 (1)」(『成田山仏教研究所紀要』15, 1992年, pp.377-393), 稲見正浩「仏教論理学派の真理論——デーヴェンドラブッディとシャッキャブッディ——」(『渡辺文磨博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教 下』永田文昌堂, 1993年, pp.85-118) 参照。
- (4) この語は従来、教, 教義, 教説と訳されてきたが、服部正明教授(『世界の名著1 パラモン教典 原始仏典』中央公論社, 昭和44年, p.113)は「神秘的同一化の原理」と訳した。また村上『サーンキヤ哲学研究——インド哲学における自我観——』(1978年, 春秋社) pp.99-100, 107-8 参照。
- (5) この文の読み方については、後藤敏文「vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam」(『インド思想史研究』6, 1989年, pp.141-154) 参照。氏は「姿様/変容(物)はことばによる捕捉/把握であり、名付けである」(p.146)と訳す。
- (6) 服部, 前掲書 pp.248-9。
- (7) 金倉圓照『シャンカラの哲学上』(昭和55年, 春秋社, pp.399, 409)。なお先生は Ch. 6. 1. 4 に対するシャンカラの註の vāg-ārambhaṇam に従って vāg-ārambhaṇam を「語にもとづくもの」と訳す。しかし宇井伯寿訳(『ウパニシャット全書』三)は「変異は語の拠るものにして、名なり」とした。
- (8) 村上, 『インド哲学概論』 pp.33-39 参照。
- (9) 服部教授が指摘している(前掲書 p.113 註3)。同教授の Ch. 6 の和訳と註記は有用である。
- (10) 村上『サーンキヤ哲学研究』pp.41, 44。
- (11) 村上『インド哲学概論』pp.28-37。
- (12) Sāṅkara 註(ĀnSS. 15, p.336)に従う。また BS. 3. 2. 22 に対する諸註参照。なおこの ādeśa を Sāṅkara は nirdeśa(指示, ĀnSS. 15, p.335⁷), Raṅgarāmanūja は upadeśa(教示, ĀnSS. 64, p.98⁷)と解している。が今は先の Ch. 6. 1. 3 の解釈に準じておく。
- (13) 村上『サーンキヤ哲学研究』pp.68-9, 81-2, 93, 96, 97, 101-2 参照。
- (14) 中村元『哲学的思索の印度的展開』(昭和24年, 玄理社) pp.87-90=同『インド思想の諸問題』(昭

- 和42年, 春秋社) pp.184-187, また同『インド人の思维方法 東洋人の思维方法 1』(中村元選集 決定版第1巻, 1988年, 春秋社) p.312 参照。
- (15) 岩本裕『ラーマヤナ』1 (1980年, 平凡社) p.257 参照 (ただし岩本氏は底本を異にしている)。
- (16) 村上「インド思想史における心の発見——仏教興起前後における転換——(上)(下)」(『東北大学 日本文化研究所研究報告』第22集 pp.67-92, 第23集 pp.47-64)。
- (17) 村上真完・及川真介『仏のことば註——パラマッタ・ジョーティカー——(三)』(1988年, 春秋社) pp.685-707, 723-785 に *Sn* 本文とその註釈の和訳に註記を加えておいた。いまは第12経と第13経を紹介する。Pali 文献の略号は同書(一)(1985年, 春秋社)に多く従う。
- (18) 村上・及川『仏と聖典の伝承』(1990, 春秋社) pp.31-33 参照。
- (19) 行 (*saṃkhāra*, *saṃskāra*)については, 村上「諸行考——原始仏教の身心観——(I)(II)(III)(IV)」(『仏教研究』第16~19号, 1987~90年) 参照。
- (20) 村上『サンクチャ哲学研究』pp.742-747, 村上・及川『仏と聖典の伝承』pp.36-37, 46-47 参照。
- (21) 村上「インド思想史における心の発見 (下)」pp.54-63 参照。
- (22) 宇井伯寿『印度哲学研究 第二』(初版大正14年, 岩波書店, 昭和40年) p.295。
- (23) 縁起の解釈については村上「サンクチャ派の世界観と仏教」(『理想』1989春, pp.14-27), また平川彰『法と縁起』(1988年, 春秋社) 第五章, 第六章参照。またヴェーダ文献と *Suttanipāṭa* の名色については村上・及川『仏のことば註 (三)』pp.832-3 参照。
- なお, 無明(無知)が生存(輪廻)の原因である, という思想はヨーガ派 (*YS*. 2. 24) にも, サンクチャ派 (*SK*. 44) にも認められるし, ヴェーダーンタ派のジャンカラも無明によって日常的行為が可能となると説いている (*BSBh*. p.40)。逆にいうと明(知)こそが, 日常的(迷いの)生存(輪廻)を停止させるのである。
- (24) 『雑阿含』巻15 (372) 『大正』2. 102ab) も同趣旨。『大智度論』巻1 (『大正』25. 60a) はこの経(破群那経)に言及して彼の言を引用している。和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』(昭和2年, 岩波書店) p.199-201 (昭和45年版 pp.131-133) はこの経に夙に注意している。また, 平川, 前掲書 pp.409-10 参照。『法蘊足論』等に引用されるこの経については, 福田琢『法蘊足論』の十二縁起説(『仏教学セミナー』第57号, 1993年, pp.1-26) 参照。
- (25) *M*. 86 *Angulimāla-sutta*. 同様に竺法護訳『舊唐摩訶經』(『大正』2. 509c-510a), 法炬訳『舊唐經』(同 511c), 『増壹阿含』巻31 (同 721a) にも類話が伝えられている。
- (26) 奈良康明「真実語について——仏教呪術の側面——」(『日本仏教学会年報』第38号, 昭和47年度, pp.19-38)。
- (27) 眼を施すンヴィ王の話は Pali の *Jātaka* に特有であるが, *Milindapañha* (PTS ed.) pp.119-120 はこれに言及して『ンヴィ王にあっては真実の力によって (sacca-bala) 天眼が生じた』(p. 120) と述べている。
- (28) 本庄良文『俱舎論所依阿含全表』1984, pp.88-88 は, *Abhidharma-Kośabhāṣya* (以下 *Akḥ* と略) p.333ⁿ の *dve api satye saṃvṛti-satyam paramārtha-satyam ca* に対して, 大窪氏校訂の前掲の文を指示している。『大毘婆沙論』のこの箇所以下については木村泰賢・西義雄・坂本幸男訳『国訳一切経 毘婆沙十』pp.328f. 参照。
- (29) 沙門・婆羅門 (= 眞の修行者) として修行することが道諦である, ということであろう。
- (30) 『国訳一切経毘婆沙十一』p.167. また安井広済『中観思想の研究』(昭和36年, 法蔵館) p.51 参照。この書は初期仏教, 大乘經典および中観派における真俗二諦説について詳論している。
- (31) 中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問』1 (昭和38年, 平凡社) p.74 参照。
- (32) 安井広済前掲書 pp.157-164 参照。
- (33) 中村・早島『ミリンダ王の問』2 (昭和39年) p.104参照。
- (34) 安井広済(前掲書 pp.50-51) はそのように見る。
- (35) 底本 *rasārhān* (味に値いする) を *rasādin* と改めた。漢訳(玄奘訳, 真諦訳)は味等(『大正』29. 116b⁴, 268²⁷)。

- (36) Yaśomitra (称友) は, これについて *vedanā-cetanā-saṃjñādayo 'pi dravya-santa eva draṣṭavyāḥ* [受・思・想もまた実体として存在する (実有である) とだけ見るべきである] と説明している [Unrai Wogihara ed, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (以下 *Y* と略) p.524¹⁸]. ここでは心所法が実有であると言われているのである。
- (37) このような勝義有と世俗有について, 平川彰『法と縁起』pp.114-116 は, 要領よく解説している。
- (38) 山田恭道(金倉園校校閥)『勝論学派の真理概念と説一切有部』(宮本正尊編『仏教の根本真理』昭和31年, 三省堂, pp.390-399) は, 五位七十五法のどれもが, 称友によって *dravya* と呼ばれていることを始めて指摘して, ヴァィシェーシカ(勝論)派の *dravya* (実体) の概念との相違を示した。本稿はこの論文に多くを負うが, その後に出版された *Akḥ* を用いることによって, 同書の思考法の理解を更に進めえたと思う。
- (39) 木村泰賢『小乗仏教思想論』(昭和43年, 大法輪閣, 初版は昭和10年) pp.210-219 は, 極微論について広く諸説に触れながら, よく要点を把握している。また坂本幸男『阿毘達磨の研究』(昭和56年, 大東出版社) の「極微論」は有益である。
- (40) この [] 内は底本に欠くが, 漢訳によって補う。
- (41) 西義雄訳『国訳一切経毘婆沙25』p.159 脚註 8, 10, 松部建『俱舎論研究 界・根品』(昭和44年, 法蔵館) p.275. ただし木村泰賢前掲書 p.214 は
- 「一極微といえども八事俱生(能造四大・所造四塵)の結果なりとすれば, 四大種合して一極微を作るとするか, はた衆多の極微を作るかということである。これに対して大毘婆沙には種々の説があるけれども, 所詮は四大合して所造の一極微となるというを正義とすることにしてある(婆沙卷第127, 『大正』27. 663c)」
- という。これについて編者(坂本幸男)は註記して「八事俱生は微聚について説き, 一極微についてに非ず」と注意している (p.219)。しかし, この編者の註は, 木村博士の貴重な着眼を無視している。『大毘婆沙論』には「一つの四大種は但, 能く一の造色の極微をのみ造る」とある。これを解釈すると, 上の木村説のようになる。
- (42) *saṃspandato* (p.53¹⁵) は *Y*. p.125¹⁴ によって *saṃsargato* と改める。
- (43) 色・声・香・味・触と感官(眼・耳・鼻・舌・身)とが実体であることは, 上述の議論 (*Akḥ*. pp.52¹⁴-54¹) から知られる。行為(業)の後に残存し悪または善を妨げる目に見えない力は無表色 (*avijñapti*) といって色法に含まれるが, これも実体である。無表色・受蘊・想蘊・行蘊・處空・寂滅・非寂滅の七が実体である (*Akḥ*. p.11¹, *Y*. 38¹⁹⁻²¹) という。山田(金倉)前掲論文 p.395 以下参照。ただし経部(経量部)は無表色を実体とは見ない (*Akḥ*. p.196²⁴)。
- (44) *Akḥ*. p.62²⁵⁻¹⁰ は, 根品第34頌に註して, 心と心所とが, 依所 (*āśraya*, 所依) と対象 (*ālambana*, 所縁) と形象 (*ākāra*, 行相) と時 (*kāla*) と実体 (*dravya*, 事) とが平等であること (*samātā*) という五種の平等によって, 等しく和合するということ。そして『ちょうど心 (*citta*) が一つであるように, 諸の心所 (*caitta*) もそれぞれ一つ一つである』という。これについてヤショーミトラは
- 『また, たとえば, 心という実体 (*citta-dravya*) がただ一つとして発生して, 二つ或いは三つとしては[発生]しないように, 同様に受という実体 (*vedanā-dravya*) もただ一つとして発生して, 二つ或いは三つとしては[発生]しない。同様に想という実体 (*saṃjñā-dravya*), 思(意志)という実体 (*cetanā-dravya*) もそうである, と云々』(*Y*. p.142¹²⁻¹⁴) と註釈する。ここで心も心所(心のはたらき, 作用)も実体と考えられている。そして『心と心所とは一々実体として生ずる』(*citta-caittānām ekaika-dravya-utpatteh*. *Y*. p.116²⁰) という。
- (45) 心不相応行 (*citta-viprayukta saṃskāra*) の中の得 (*prāpti*, 未だ取得しないか失った心理作用や能力——法——の獲得と非得 (*aprāpti*, 同上のものを取得しないこと) が, 独立の別の実体 (*dravyāntara*, 別物) であるかどうかについて, *Akḥ*. pp.62-64 は議論を重ねる。論主は否定の議論を重ねるが, 最後に説一切有部(毘婆沙師 *Vaiśaṣikāh*) は, この両者が実体 (*dravya*) であると説明する。なぜなら, これが我々の定説であると, 結んでいる (p.64¹⁹)。ヤショーミトラはこの議論

に入るところで、

『サンガベータ等 (Samghabhedā-prabhr̥tayah) は、心不相応 [行] は実体として (dravya-tah) [ある] と主張する (Y. p.142²⁹⁻³⁰)

と述べている。

次の同分 (sabhāgatā, 衆同分、有情が同類であること、有情が同じであること) も実体である (AkBh. p.67¹⁵)。しかしこれについても異論が加えられている。以下についての検討は省略するが、説一切有部は心不相応行を実体として存在するとしたが、経量部は仮説として存在すると主張したということになる。

- (46) 前の註 (43) を見よ。ただし経部は『もうすべての無為は実体ではない』(sarvam evāsaṃskṛtam adravyam AkBh. p.62¹⁻⁴ ad II. 55) と主張している。
- (47) 平川彰『法と縁起』p.124 以下にこの文をめぐる考察が見られる。この法の定義はパーリ仏教にも (Visuddhimagga, HOS. 41 p.408¹⁰ attano lakkhaṇam dhārenti ti dhammā 自己の特相を保持するというのが法である)、また後の中観派のチャンドラキールティ (月称, Prasannapadā p.304⁴ sva-lakṣaṇa-dhāraṇārthena sarve sāsravā anāsravāś ca dharmā ity ucyate 独自の特相を保持する意味によって、一切の有漏と無漏の諸法がある、といわれる) にも見られる (以上、平川博士が指摘しておられる。)
- (48) 木村泰賢『小乗仏教思想論』p.217は、「能造の四大種と所造の四塵と合した実色 (八事俱生随一不滅) の (五境五根のごとき定まった) 極微は実で、五根五境等を観念で分析した極微は仮である」と解する。坂本幸男、前掲書 pp.17, 57 も同じ解釈をしている。結局はそういうことになるであろう。
- (49) 底本に tamapi (p.195¹², 新版 p.195¹⁴) とあるが、平川彰他『俱舍論索引 第一部』1973年、大蔵出版、p.431³によって tamasi と改める。
- (50) citam (p.61¹³, 新版 p.61¹⁵)。チベット訳も真諦訳もその本文を支持する。しかし玄奘訳には種種差別とある。また citram とする写本もあると荻原雲来校定のヤショームトラ註 (Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, Y と略す。p.141n¹) にある。それによると「浄・不浄の要素によって種々多様である」と解される。按部建「存在の分析」(中央公論社『世界の名著 2 大乗仏典』p.376) も『俱舍論の研究』(昭和44年、法蔵館、p.300) も同様の解釈をしている。
- (51) 村上『インド哲学概論』pp.201-3, 神館義朗『印度認識論の一形態—prāpyakāri-vāda の場合—』(『仙台電波高専紀要』12号, 1982年, pp.74-78 参照。
- (52) VS. 3. 2. 1, NS. 1. 1. 16。
- (53) 底本は viprayuktāh (p.62⁹)。Y. p.142⁶ samprayuktāh に従う。
- (54) Y 註について前註 (44) 参照。
- (55) 『俱舍論』の心所法については村上「諸行考 (N)」『仏教研究』第19号, pp.98-102, 村上『インド哲学概論』pp.116-120 参照。なお『大毘婆沙論』卷127 (『大正』27, p.661c, 662b) によると梵天は「心所は即ち是れ心の差別なり」「心所は即ち心なり」と説き、法数は「心所法は即ち是れ心に非ず」と説いたという。
- (56) この議論の箇所は按部建『俱舍論の研究』pp.217-222 に和訳があり、また梶山雄一『仏教における存在と知識』(1983年、紀伊国屋書店) pp.13-18 に解説がある。が再考の余地がある。
- (57) 後代のインド哲学の綱要書には、無形象知識論 (anākāra-jñāna-vāda, or nirākāra-jñāna-vāda) として紹介される。これに関連して、「知は知自体を知らない」という議論 (『大毘婆沙論』卷9, 『大正』27. 43a, AkBh. pp.27¹¹⁻¹², 405¹) もあるが今はふれない。梶山, 前掲書 pp.viii, 6-11, 村上, 前掲書 pp.187-8 参照。なお無形象知識論は、知の対象が主観とは別に存在する、という意味で実在論であり、その点はヴァィシュニカ派等とも共通する。
- (58) 但しそうは言っても、心が意 [根] として考えられるときには、一種の器官が機能のように考えられてくる。『俱舍論』は、

『我執の依り所であるから心は我であると仮に比喩的に説かれる』(ahamkāraśrayatvāc cittam

ātmā-ity upacaryate. AkBh. p.27⁶ ad I. 39)

と述べて、契経に『善く我を調伏す』(ātmanā sudantena, Udānavarga. 19. 8) とあるが、他処には『心を調伏す』(cittasya damanam) と説かれている、と指摘している。ここでは心は心という器官、人格の主体となるべきものを考えていることになる。

- (59) 心所法と心不相応行法の二々の解説は村上「諸行考 (N)」(『仏教研究』第19号, pp.99-109) に示してある。五位七十五法は『インド哲学概論』pp.116-120 に和訳語と英訳語とともに示してある。
- (60) AkBh や Y 等における dravya の概念は、ヴァィシュニカ派のそれとは、異なるが、文法学派の dravya の概念に近いものかもしれない。Junzo Tanizawa (谷沢淳三), Dravyas as Referents of Pronouns (『印度学仏教学研究』第41巻第2号, 平成5年, pp.14-18), 伊原照蓮「バリトリハリにおける dravya の概念」(『宮坂有勝博士古稀記念論文集』上巻, 平成5年, 法蔵館, pp.55-72) 参照。
- (61) これについては平川彰『法と縁起』pp.122-147の法の自相と共相等に関する論考が今後の研究の出発点になるかもしれない。そこで「赤の自相は、すべての赤に存する共通相である」(p.123), 「赤の「自性」は……赤の「極微」からできている「赤そのもの」(同), 「自性と法とは同じものである」(p.124) というような所論は再考しなければならないであろう。筆者の見通しでは svabhāva (自性) は sva-lakṣaṇa (自相) と sāmānya-lakṣaṇa (共相) とを包括し、また sva-rūpa (自相, 本質) とも重なるであろう。なお svarūpa は AkBh では多く用いられない。
- この問題について加藤純章「自性と自相——三世実有説の展開——」(平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』春秋社, 昭和60年, pp.487-509) は有益である。これによると「svabhāva (自性) とは、法そのものではなく、法を他の本質 (parabhāva 他性) から区別するもの、つまり「法のもつ本質」を意味する」(p.492)。「自相 (svalakṣaṇa) は認識されるものである」、「lakṣaṇa は認識によって捉えられる「すがた」、「印」、「特徴」であり、従って svalakṣaṇa も同様である」(p.493)。また svabhāva は合成語の後分に位置し、多財釈 (bahuvrīhi 所有合成語) になることが多く (p.492)、他方 svalakṣaṇa は合成語の前分に置かれ、その合成語は依主釈 (tatpuruṣa) であり、前分の svalakṣaṇa は業格 (Accusative case) と解される (p.493) という。これは重要な指摘であるが、問題が全て解決したわけではないようである。
- (62) 梶山雄一、前掲書 p.4 には、「仏教の無我論の上に立つ有部は実体に相当する範疇を持っていない」とあった。このことばを反芻している間に、それを検証し再確認したい、そしてこのような思考法の淵源をたずねたい、と考えて本稿を企てることになった。梶山教授の着眼に敬意を表したい。
- 『俱舍論』の最後の章「破我品」は、いわゆる我 (ātman, 自我, 靈魂) を否定する議論を展開し、犢子部 (Vātsīputriyāh) が、身心の諸要素 (五蘊, 法) と別であるとも別でないとも言うことのできない (不可説な) 人格主体 (pudgala, 補特伽羅) が有る、と主張するのを、吟味して否定して、人格主体は、身心の諸要素 (蘊) においてのみ概念設定される仮象として有る (prajñapti-sat, 假有) にすぎないと論じ、また無我説における諸難問に答えて無我説の真意を明らかにしている。拙稿「人格主体論 (靈魂論) ——俱舍論破我品訳註 (一)」(塚本啓祥教授還暦記念論文集『知の邂逅——仏教と科学』佼成出版社, 平成5年, pp.271-292)、同 (二) (渡辺文磨博士追悼記念論集『原始仏教と大乗仏教』下 (永田文昌堂, 1993年, pp.99-140) 参照。