



人間文化研究機構地域研究推進事業
「現代インド地域研究」

RINDAS

The Center for the Study of Contemporary India, Ryukoku University
龍谷大学現代インド研究センター

RINDAS 伝統思想シリーズ 22

ことばの力と語り得ぬもの

—インド思想史仏教史の根底的理解のために

宮元 啓一



龍谷大学
RYUKOKU UNIVERSITY

龍谷大学人間・科学・宗教総合研究センター・現代インド研究センター The Center for the Study of Contemporary India, Ryukoku University

研究テーマ：「現代政治に生きるインド思想の伝統」

The Living Tradition of Indian Philosophy in Contemporary India



現代インドのイメージは、かつての「停滞と貧困のインド」、「悠久のインド」から、「発展するインド」へと様変わりした。激変する経済状況を支えたのは、相対的に安定したインドの「民主主義」政治である。興味深いことに、現代政治・経済を支える人々の行動規範や道徳観の根底には、「民主主義」などと並んで、サティヤ（真実／真理）、ダルマ（道徳性／義務）、アヒンサー（非暴力）など、長い歴史に培われてきたインドの思想やその世界観が横たわっている。

本プロジェクトでは、龍谷大学が創立以来 370 年に渡って蓄積してきた仏教を中心としたインド思想研究に関する知識と史資料を活かし、近年本学において活発化している現代インド研究を結合させる。「現代政治に生きるインド思想の伝統」というテーマにもとづき、下記のように二つの研究ユニットを設けて現代インド地域研究を推進し、プロジェクト活動を通じて、次世代を担う若手研究者の育成を図っていく。

研究ユニット 1 「現代インドの政治経済と思想」

研究ユニット 2 「現代インドの社会運動における越境」

RINDAS 伝統思想シリーズ 22

ことばの力と語り得ぬもの

——インド思想史仏教史の根底的理解のために

宮 元 啓 一

ことばの力と語り得ぬもの

——インド思想史仏教史の根底的理解のために

宮 元 啓 一

I ことばの力について

1、ことばが世界を創るということについて

拙稿「インドにおける唯名論の基本構造——brahman, sat, śūnya, prapañca, tathāgatagarbha, 仏性をめぐって」(RINDAS 伝統思想シリーズ 19) ですでに論じたように、「膨脹する」を意味する動詞語根 brh- から派生する brahman という中性名詞は、「膨脹して世界を創る力を持つもの」を原義とし、具体的には、そのことば通りに世界が創られているところのヴェーダ聖典のことばを意味した。そしてまた、ヴェーダ聖典のことばは 'mantra' と呼ばれた。これは、「思惟する」を意味する動詞語根 man- から派生する、「世界を思惟して捉える (man-) さいの根本的な拠り所 (-tra) としての違うことのないことば」を意味する男性名詞である。

さらに、インド最初の哲学者 Uddālaka Āruṇi の卓抜の唯名論哲学体系にあっては、もとは中性名詞 brahman を形容する語であった sat が中性単数の名詞として扱われ、ことばでしかない世界の森羅万象すべてがそこを根源とする根本原理、ただひたすら唯一無二の「有るもの」として位置づけられた。sat は有るものでありかつことばであるという発想、これは唯名論の根底をなす揺るぎない生命感覚 (the sense of life) に他ならない。

「膨脹する」を意味する動詞語根 svā- の過去受動分詞形 sūna (ことばが膨脹して出来たシャボン玉状世界の森羅万象) に -ya という接尾辞を付けて作られる形容詞形が、「中身が空っぽ」を意味する śūnya という語であることを見れば、satya という、もとは形容詞だがほとんどもっぱら中性単数の名詞として登場する語は、「有る」を意味する動詞語根 as- の現在分詞形でありながらも、世界を創る力を持つヴェーダ聖典のことばと同義に扱われる sat に -ya を付けて作られた、「世界を創る力を持つことばでありかつ根源的な有るもの的なもの」つまり「世界の森羅万象をその通りに《有らしめる》驚異的な力を持つ、違うことのない真実のことば」(漢訳密教語で「真言」) を鮮烈に指し示す語であることはもはや明白であるといえよう。

2、「違うことのない真実のことば」が持つ驚異的な力

PTS 版の *The Milindapañhā* (pp.121-122) には次のようにある。

「普遍的な正義の王であるアソーカがパータリプッタで、都民、地方民、随臣、軍隊、大臣たちに取り囲まれて、新しい水で満たされ土手まで水量を増して満水になった、長さ 500 ヨーjana 幅 1 ヨーjana のガンジス川が流れているのを見て、随臣たちにこう語った。

『見よ。誰か、この大ガンジス川の流れを逆流させることのできる者がいるか?』

随臣たちは答えた。

『大王様、難しいことです。』

ちょうど、そのガンジス川の岸に立っていたビンドゥマティーという名の遊女が、『誰か、この大ガンジス川の流れを逆流させることのできる者がいるか?』と、このように王がまさしく語られたのを伝え聞いた。彼女はこう語った。

『わたくしは、まことに、パーティプッタの都に住まいなす遊女です。身体を売って生活の糧とし、もっとも卑しい生活を送る者です。王様は、まず、わたくしの《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)を目の当たりにしていただきたく存じます。』

そこで彼女は《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)を為した。彼女が《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)を為すやいなや、まさにその瞬間に、大ガンジス川は、大群衆が見ている前で、轟轟と音を立てて逆流した。すると、王は、大ガンジス川が逆流し、波の勢いで生じた轟音を耳にして驚き、大いに驚愕し、随臣たちにこう語った。

『見よ。どうしてこの大ガンジス川は逆流するのか?』

『大王様、ビンドゥマティーという名の遊女が、陛下のおことばを耳にして、《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)を為したとき、大ガンジス川は上流に向かって流れたのです。』

そこで、王は大いに心を動かされ、大急ぎでみずから出向き、かの遊女に問いかけた。

『おまえの《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)によって、このガンジス川が逆流したというのは本当か?』

『大王様、その通りです。』

王は問うた。

『どうしておまえにそのような力があるというのか? また、誰がおまえのことばを聞き入れるというのか? 数ならぬ身であるおまえが、いかなる力によってこの大ガンジス川を逆流させたというのか?』

彼女は答えた。

『大王様、わたくしは、《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)によってこの大ガンジス川を逆流させたのです。』

王は問うた。

『どうしておまえに《違うことのない真実のことばの力》(saccabala)があろうか? おまえは、盗人、自堕落者、不実者、放埒者、罪深い者、放縦者、法に背く者、目のくらんだ愚か者から財を奪う者ではないか?』

『大王様、わたくしがそのような者であることは本当です。大王様、そのような者であっても、わたくしには《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)があり、それによって、わたくしがそうしたいと願うときに、それによって神々や人々の世の中をぐるりと動かすことができるのです。』

王は問うた。

『しからば、おまえにいかなる《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriyā)があるのか? さあ、我が輩に聞かせてくれ。』

『大王様、わたくしに財を投じて下さるお方は、武人でも、バラモンでも、庶民でも、奉仕民で

も、あるいは他の誰でも、わたくしはその人たちに平等に仕えます。武人だからといって特別扱いしません。奉仕民だからといって軽蔑しません。わたくしは、好みだとか好みでないとかといった心を離れて、財を持つ人に仕えるのです。大王様、これがわたくしの《みずからが立てた誓いのことばを守り抜いてそれを違うことのない真実のことばに仕立て上げ切ること》(saccakiriya)であり、それによってわたくしは、この大ガンジス川を逆流させたのです。』と。

大王様、このように、《違うことのない真実のことば》(sacca)に基づいて生活する人々は、どのような利益でも享受できないものはないのです。』

これは、ヴェーダ聖典のことば (brahman) に引き比べていかに些細で取るに足りないもの (一介のしがない遊女のもの) としか見えないものであっても、本人にとって守り切ることがきわめて困難な誓いのことばを立て、その誓いを艱難辛苦にたえて守り切ると、その誓いのことばは、バラモン教の brahman (もとはヴェーダ聖典のことば) と肩を並べるほどの驚異的な実現力を持つとされるという揺るぎない信念の仏教版である。

ところが、その仏教のそもそもの開祖であるゴータマ・ブッダの教えは、穏健な实在論を前提とし、観察 (anupassanā, vipassanā) から得られた知見に基づかない思弁を排除することによって成り立つ透徹した経験論である。後世の仏教になると、智慧 (paññā, prajñā) は、何かいきなり天から降ってくるような不可思議きわまりないものとされるが、ゴータマ・ブッダにあっては、それは、情と意を抑え智力の限りを尽くしてあるがままに見知る (如実知見) ということにほかならない。

ゆえに、行いを正す (善を作して悪を作さない) こと (戒) によって清澄となった心をもって観察およびその観察に裏打ちされた着実な考察に専心し (定)、如実知見 (慧) を手に入れること、以上の戒定慧という階梯を踏むことこそが、ゴータマ・ブッダが、みずからの実体験に基づいて開発・確立した仏教の修行のすべてであった。ゆえにまたゴータマ・ブッダは、この修行に邁進して目標に到達しようと願うならば、人は必ず出家とならなければならない、在俗のままでは不可能であることをことあるごとに力説した。

Milindapañhā は、西暦紀元前 2 世紀半ばに、ギリシア人のバクトリア王国の最盛期を築いたミリンダ王 (メナンドロス王) が仏教の長老ナーガセーナと対論を交わした末に仏教に帰依したという出来事の記録である。時代からして、まさに大乘仏教出現直前のころの話である。ゆえに、このテキストには、大乘仏教を特徴付けるさまざまな考え方がいたるところに見られる。

本 RINDAS 伝統思想シリーズ 19 号ですでにわたくしが指摘したように、その最たるものが唯名論という、古来のヴェーダの宗教の伝統的な思潮である。また、言語でいえば、ゴータマ・ブッダ自身はおそらくマガダ語を主に使用していたであろうが、弟子たちには、地方地方の言語で教えを説き広めよと言った。しかし、大乘仏教は、俗語の臭いを濃厚に漂わせている仏教混淆サンスクリット語という段階をしばらく踏みながら、やがてヴェーダ語をきれいに整理して出来たサンスクリット語 (保守的なバラモンたちが統括する正式の格式言語) を用いるようになった。

Milindapañhā はパーリ語テキストであるが、これには『那先比丘経』といった漢訳版がある。漢訳の底本は、おそらくサンスクリット語テキストであろう。

まったく同じ場所、同じ時期に、ギリシア人哲学者と交流しながら透徹した实在論哲学体系を構築したカナダ (カナブジュ、カナバクシャ、ウルーカ、ヴァイシェーシカ学派の開祖) は、もちろんバラモン階級の人であるから、その著作にはサンスクリット語を用いた。では、カナダとバクトリア王国のギリシア人哲学者たちはどのような言語で語り合ったのかといえば、おそらくそれはサンスクリット語であったと考えてそれほど見当違いであるとは思えない。

大乘仏教の、それまでの伝承 (āgama, 阿含) の流れにある伝統仏教との見かけの違いの最大のものは、使用される言語が、地方語ではなくバラモンたちが主宰する社会の最も格調の高い公用語たるサンスクリット語だという点にある。

3. 菩薩道の構造——その始点と終点

Milindapañhā で、上に見たように、アソーカ王の都城に住まう一介のしがない遊女が大ガンジスを逆流させるという、守り抜かれて違ふことのない真実のことばとなった誓いのことばがいかなる大願をも成就させるいかに驚異的な力を持つかが説かれるのは、ただ一つのことを際立たせたいがためである。それは、いかなる人であれ、誰かの (とくに仏の) 面前で誓いのことばを立て、それを、いかなる長時間をかけいかなる困難にも耐えて守り抜くことができれば、それは違ふことのない真実のことばとなり、そしてそのことばの驚異的な力により、大ガンジスを逆流させるといった、驚嘆すべきとはいえあくまでも俗事たる大願ではなく、この上ない正しい目覚め (anuttarāsamyaksambodhi, ただの目覚めではない) を得て仏と成るという自利と、国土 (kṣetra) 建立などによる衆生の思うがままの済度という利他を成満することができる、そして、誓いのことばを立て、そのことばをいかなる困難にも耐えて守り抜いて行く人こそが菩薩 (bodhisatta, bodhisattva) と呼ばれるということ、そして人は、出家であるなしに関わりなく菩薩となることができるということを実証せんがためのものである。

このテキストで熱弁を振るうナーガセーナは、間もなく成立することになる大乘仏教の最も根本の思想 (菩薩道という、ヴェーダの宗教以来の唯名論に立脚する大乘仏教版実践理論) を宣揚しているのであるが、いまだ大乘仏教の徒というわけでもない。ナーガセーナは、みずからが出家でありつつゴータマ・ブッダの教えを守り伝えていることに最大限の存在価値を見出している人物である。

では、なぜナーガセーナは本格的な大乘仏教の出現に先駆けて菩薩道を宣揚してやまなかったのであろうか。それは、ナーガセーナよりも少なくとも 100 年は遡れるであろう頃から、かつてマウリヤ朝 3 代目のアショーカ王によって整備された 4 大仏蹟や各地に次々と建立されつつあった仏塔を巡礼で大挙して訪れて来る庶民——日常ごく自然に、違ふことのない真実のことば (元来はヴェーダ聖典のことば) を自家葉籠中のものとしているがゆえに呪力を自在に操れるとして畏怖され、かたわら知識教育や、仏教では俗事とされ出家が関わってはならないものだとされてきた通過儀礼 (saṃskāra, 浄法、我が国でいえば冠婚葬祭に当たる儀礼) などを通じた生活 (人生) 指導をすぐ身近で担っていてくれるバラモンたちの権威 (サンスクリット語という権威も含む) をそれなりに承認して社会生活を営んでいる老若男女——の心情に寄り添いながらそれに熱情を込めて訴えかけるという形で、仏伝 (超越者ゴータマ・ブッダの伝記) とゴータマ・ブッダが無数の前世で菩薩行を修してきたという一点に集約されることになる数々の本生話 *Jātaka* の成立があったことによる。こうした思潮は讚仏乗と呼ばれることがあるが、ナーガセーナは、みずからが出家であることを強く自覚した上で、その讚仏乗をみずからの (つまり出家たちの) 仏教のなかに位置づけたのである。

4. 菩薩道の始点としての誓願 *praṇidhāna*

菩薩の道に進もうとする人は、最初に誓いのことばを立てなければならない。その誓いのことばのことを、大乘仏教では、ふつうならば「誓戒 *vrata*」とあってしかるべきところを「誓願 *praṇidhāna*」という。この語は、「前方に *pra-*」「下に (据え) *ni-*」「置くこと *dhāna*」という原義からして、自分が果たすべきことはかくかくしかじかであるということ、自分の正面に、ほかの誰にでもあからさまに見えるように打ち立て、掲げることであり、一般に「約束」ほどの意味で用いられてきた。ただ、仏教以外のテキストでは、この語はあまり用いられていないようである。

では、「誓いのことば」なるものを示すために、大乘仏教徒はなぜそれまで広く一般的に用いられてきた「誓戒 vrata」という語を用いないで、「誓願 prañidhāna」という、あまり見かけない語を選んだのであろうか。

それは、ゴータマ・ブッダが、他の教団・宗派の生活規律（戒 sila, śīla と禁 vata, vrata）を良しとするのは誤ったものの見方（戒禁取見）であると、ことあるごとに弟子たちにいましめたことに由来する。

ゴータマ・ブッダ存命中における出家集団僧伽 samgha の最大の危機は、従弟デーヴァダッタによるクーデターであった。

ゴータマ・ブッダは、僧伽を形成した最初のころは、とくにこれといった出家の生活規律を定めたというのではなく、おおよそかつて自分が修していた苦行者の生活規律を踏襲していた。たとえば、食は鉢一つ携えて在俗の家を回って乞わなければならないとか、衣は汚い色（kasāya, kaśāya, 袈裟、壊色）をしたぼろ布を綴り合わせたもの（pamsukūla, 糞掃衣）でなければならないとか、不殺生を貫くのであるから肉食はいけなかつたとかといった具合である。

しかし、ゴータマ・ブッダは、まもなく、在俗信者からの招待を受け、あらかじめ用意された料理（「固いもの」と「軟らかいもの」とをバランスよく取り合わせたいわゆる「ご馳走」であることは言うまでもない）を平然と食し、また、在俗信者から贈呈された新品の衣を平然と受け取り、さらにまた、乞食のさい、在俗信者がわざわざ自分のために家畜を屠殺したことを、見たり聞いたりあるいは状況的にそうとしか思われぬ場合を除き、施与された肉を食してもかまわないとした。こうしたことのすべては、在俗信者にとって、出家に施しをなすことは、大きな功德を積む絶好の機会なのであるから、それを無下に拒否してはならない、という考えに基づくものであった。

しかし、デーヴァダッタの目には、こうしたゴータマ・ブッダの考えと実際の振舞いは、およそ解脱を目指す修行者のまっとうな道からの許しがたい逸脱としか映らなかった。そこでデーヴァダッタは、ゴータマ・ブッダの留守中に仏弟子を集め、食は乞食によるものに限る、衣は糞掃衣に限る、肉はおろか乳製品も口にしてはならないなどの5項目を主張し、これに賛同する者はわれに票を投ぜよとして投票を行ったところ、票数はデーヴァダッタがゴータマ・ブッダを圧倒した。これを伝え聞いたゴータマ・ブッダは、近くにいた高弟たちを遣わし、デーヴァダッタ側についた修行僧たちの説得に当たさせた。その甲斐があり、ほとんどの修行僧はゴータマ・ブッダのもとに復帰したが、少数ながらも一部の修行僧はデーヴァダッタを支持し、結局みずからの意思で僧伽を去った（破門されたのではなく）。

のちにこの事件は、デーヴァダッタは仏弟子となった最初のときから僧伽の分裂を図っていたのだとか、ついにはデーヴァダッタはゴータマ・ブッダを亡き者にして僧伽を乗っ取ろうとの邪悪な企みの持ち主であったという、デーヴァダッタ極悪人伝説へと発展していくのであるが、見て明らかなように、デーヴァダッタは生真面目過ぎるほどの厳格主義者ないし復古主義者であった。

ゴータマ・ブッダが戒禁取見を強調したのは、こうした大小の出来事があったからである。なお、ゴータマ・ブッダは、厳格主義者を一律に排斥するようなことはせず、古式ゆかしい苦行者生活を希望する者には、それを頭陀（dhuta）行と名付けて許可した。

また、実際、ゴータマ・ブッダと同じ時期に重なる地域で活躍していたヴァルダマーナ（ジャイナ教の開祖）は、苦行主義を宣揚し、仏教の場合のように、守れない場合があってもよいと認められる戒（心がけ）ではなく、絶対に破ってはいけぬ生活規律として、禁（vata, vrata, 誓戒）を位置づけた。そして、仏教やジャイナ教などの新興勢力に地盤を奪われた保守的なバラモンたちが新たな支持地盤を開拓して立ち上げたヒンドゥー教では、戒も誓戒もともに重要とされたが、違うことのない真実のことばが持つ驚異的な力を求めるさいには、当然のことながら誓戒が最重視された。

このようないきさつがあり、大乘仏教徒たちは、菩薩道の始点となる誓いのことばを、vrata ではな

く、他の宗派の手垢がついていないという理由で *pranidhāna* という語を選択したと、こう考えると万事辻褃が合うであろう。

5. 菩薩道の終点としての波羅蜜 *pāramitā*

菩薩道の終点は、初期大乘仏教では波羅蜜 *pāramitā* であるとされる。

Prajñāpāramitāhṛdaya (-sūtra) の終わり近くには次のようにある【文B】。

「それゆえ、次のように知るべきである。すなわち、般若波羅蜜 *prajñāpāramitā* (女性名詞) は大いなる真実のことは (既出の例の「ヴェーダ聖典のことは」を元来指す名詞である *mantra*、男性名詞) であり、大いなる明知による真実のことは (*mantra*) であり、この上ない真実のことは (*mantra*) であり、すべての苦しみを鎮める比類のない真実のことは (*mantra*) であり、違うことがない (*amithya*、必ず本懐を成就せしめる) がゆえに真実のことは (*satya*, 中性名詞) である、と。」

この文章から、波羅蜜 *pāramitā* が、「いかなる本懐 (菩薩の場合ではもちろん、無上正等正覚 *anuttarāsamyaksambodhi* を得て仏となり [自利の完成]、思うがままの衆生済度ができるようになること [利他の完成]) をも成就せしめる、違うことのない驚異的な力を持つ真実のことは」であることは明白である。

では、この *pāramitā* なる、初期大乘経典 (および、かなり時を経過して大乘仏教的な発想法を採り入れるようになって以降の上座部仏教経典) にのみ用いられ、西暦紀元前 4 世紀にパーニニが完成・確定した正規のサンスクリット語文法では語源の説明ができない不可解な語が、誓いのことはを立てることを始点とする菩薩道の終点としての「いかなる本懐をも成就せしめる、違うことのない驚異的な力を持つ真実のことは」を指すようになったのか、正規のサンスクリット語文法ではないところから推察すれば、以下のようなものである。もちろんこの推察による過程の説明は仮説ではあるが、それでもなお、仮説なりにこれで十分だとわたくしは考える。以下、合理的に考え得る 5 つの段階を順に追うこととする。

【第 1 段階】

パーリ語辞典には、*pāramitā* という語が形成されるに至る隣接語がいくつか見られる。それは、「彼岸に到ること」を意味するもので、*pāraga*, *paraṃgamana* がその代表と見られる。ここから、まず、パーリ語辞典に見ることはできないが、同じことを意味する *pāragati* と *pāraṃgati* とが現れたと考えてみよう。

【第 2 段階】

pāragati は仏教混淆サンスクリット語として残り、*Prajñāpāramitāhṛdaya* (-sūtra) では観音菩薩の教えの最後を成す呪文 (*mantra*) のなかに、'*pāragate*' (玄奘訳では「波羅揭帝」という単数呼格の形で現れる。この呪文には、'*bodhi*' (同訳では「菩提」という、単数呼格であるべき形の語が見られるが、これは正規のサンスクリット語文法では説明できない形のものである。正規のサンスクリット語ならば、*bodhi* の単数呼格は '*bodhe*' である。ただし、俗語であるパーリ語の文法では、*bodhi* の単数呼格は '*bodhi*' で何の問題もない。

ここから、かの呪文は、正規のサンスクリット語の語彙にはなかった *pāragati* という語が、正規のサンスクリット語文法に従う形で登場し、俗語および正規のサンスクリット語の語彙にある *bodhi* という語が、正規のサンスクリット語文法にはない、パーリ語などの俗語の文法規則に則る形で姿を見せている。

これは、パーリ語などの俗語から、当初は保守的なバラモンたちとは身分の上で距離が遠かった大乘仏教徒が、いわゆる仏教混淆サンスクリット語と、少しは垣間見ることができたかも知れない正規のサンスクリット語との間で試行錯誤しながら、この呪文を現在見られるような形にしたということを指すであろう。

【第3段階】

いつのころからか登場した *pāraṃgati* (*pāraṃ-gati*, 彼岸に到ること) から、まったく同じことを意味する *pāramiti* (*pāraṃ-iti*) という語が考案された。そこから、正規のサンスクリット語ならば次のようになるはずの一文が初期大乘仏教徒の脳裏に浮かんだ。すなわち、*Prajñāpāramitāhṛdaya* (*-sūtra*) の、小本ならば冒頭に当たる部分は、原型ならば次のようにあるはずである。

”*āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhīrāyāṃ prajñāpāramityāṃ vrataṃ caramāṇo vyavalokayati sma*”

これは次のように訳される。

「聖観音菩薩は、奥深い《彼岸に到ること》(=目覚めること) を目指すとする誓いのことばをいかなる困難にもめげず守り抜きそれを違ふことのない真実のことばに仕立て上げつつあったとき、次のように概観した。」

正規のサンスクリット語ならば、「動詞状態としての名詞」(～すること) の為格形あるいは処格形に「誓いのことば」である *vrata* がつながれば、「～することを目指すとする誓いのことば」を意味する。

しかし、先にも見たように、いかに伝統仏教からは考えられないことを次々と考案する大乘仏教徒であっても、ゴータマ・ブツダの、戒禁取見を斥けるという姿勢を曲げることはできなかった。したがって、かれらは「誓いのことば」*vrata* (禁) なる語を用いることはできなかった。そこで、「誓いのことば」を「それなりの目標を目指す実践課題」として、*vrata* に代えて *caryā* (あるいは *carya*) という語を用いることを思いついた。

そこで次のような一文が作成されて「しかるべき」であった。

”*āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhīrāyāṃ prajñāpāramityāṃ caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma*”

’*pāramityāṃ*’ というのは、女性名詞 *pāramiti* の単数処格の形である。

【第4段階】

と、ここまで来て、初期大乘仏教徒は大いなる勘違いをした。

パーリ語では、’*tya*’ という形は本来はない。たとえば、サンスクリット語の *satya* はパーリ語では *sacca* である。したがって、上の文中の ’*prajñāpāramityāṃ*’ という形は、パーリ語感覚ならば ’*paññāpāramiccāṃ*’ となるが、この複合語の前分は ’*paññā*’ というパーリ語の語彙ではなく ’*prajñā*’ というサンスクリット語の語彙である。

そこで、まともな正規のサンスクリット語に疎い初期大乘仏教徒の誰かが、この ’*prajñāpāramityāṃ*’ を ’*prajñāpāramitāyāṃ*’ と読んでしまった、あるいは (より正確に言えば) そう書いてしまっ

た。'pāramityām' という語を「耳で聞いて」'pāramitāyām' だと取り違えることはあり得ない。音がまったく違うのであるから。真相は、「誰か」が、'paramityām' という「綴られた文字を見て」'pāramitāyām' だと見誤り、そしてそれを文字にして写本に「書き記してしまった」のである。

その「誰か」は、「聞き間違えた」のではなく「見間違えた」のである。この違いはインド仏教史を考える上で決定的に大きい違いであることに、わたくしたちは遺漏なく思いを致さなければならない。

そこで、*Prajñāpāramitāhṛdaya* (-sūtra) の現在知られる写本テキストでは次のようになっている。
【文 A】

"āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhīrāyām prajñāpāramitāyām caryām caramāṇo
vyavalokayati sma"

ゴータマ・ブツダの教えの伝承 (āgama, 阿含) の流れにある (旧) 仏教は、口伝 (口から耳へ、また口から耳へ) を基本とする。律蔵と経蔵はそうやって伝えられたが、論蔵の文献は、どう考えても丸暗記には不向きであるばかりか、論文献の作者はゴータマ・ブツダではなく、そのときどきの学問僧であったから、口伝ではなく書き付けた文字による筆伝で伝わった。そして、初期のものだけでなく大乘経典すべては、筆伝で広められていった。

口伝という形での伝承を可能・確実にするためには、暗記・復唱・確認のための集団での合唱に専心するための、雑事に追われることのないたっぷりの時間が確保される生活環境が整っていることが必須の要件となる。

それに対して、筆伝という形に預かるのに時間はたいしてかからない。文字を書くことのできる人が一人でもいれば、その人が書き写した写本を、書けなくても読める人々の間で回し読みにすればよいし、また書きも読みもできない人でも、誰かが読み上げる経典の文言に耳を傾ければそれで事足りる。

ゆえに、大乘仏教以前の口伝仏教は、細かな生活規律を同じくして共同生活を営む出家集団 (僧伽) によってのみ支えられるものであったが、書伝による仏教たる大乘仏教は、その経典を読み書き聞く人がいれば、出家在家の別なくそれだけで成立する。大乘仏教では、それを支える人々が、何であれ共通の生活規律のもとに共同・集団生活しなければならない必要はまったくない。

「(大乘) 教団」なるものを形成しようとする意思の芽すらも育むことが長らくなかった (少なくともインドではそうであった) というところこそ、民衆宗教として的大乗仏教の、ずばり真骨頂そのものにはかならない。これを見誤ると、大乘仏教 (とくにインドにおける) は「正体不明」の「永遠の謎」だという、底なしの漆黒の闇の穴から抜け出すことができなくなるであろうとわたくしには思われる。

経典を奉じて (受持して) やまないこと、そして可能ならば書写することこそ、壮麗な仏塔を建立するよりもはるかに多大の功德をもたらすものであることを大乘仏教が、そしてほかならぬ大乘経典自身が高らかに宣揚しているのも、まさに大乘仏教がどのようにして広まっていったかを如実に物語るものである。大乘仏教最初の学派 (学問僧の集まり) である中観派の開祖である龍樹は、「筆・墨・紙」こそが大乘仏教流布の鍵であるという趣旨のことばをあちこち遺している。

往昔よりこのかたの口伝の仏教を今もなお色濃く継承しているアジア南方の上座部仏教 (大乘 (偉大な教え) 仏教からは「小乗 (劣った教え)」と蔑称される) が、僧伽の内外に向けて書写 (写経) を奨励することがまったくないというのも、まことにいわれのあることなのである。

【第 5 段階】

'prajñāpāramitāyām' という形はそのままの形で伝えられたが、正規のサンスクリット語文法では、こ

の形は、'prañāpāramitā' ('prañāpāramiti' ではない!!) という女性名詞の単数処格の形をしていることから、正規のサンスクリット語文法的一端に接した誰か別の大乘仏教徒が、ここに 'prañāpāramitā' という語を、サンスクリット語の語彙の一つとして認定してしまった。

と、ここから先の【文 B】にいたるまでには、もう 1 段階の強引とも思える飛躍を想定しなければならない。すなわち、'prañāpāramityām vratam car-' が 'prañāpāramityām caryām car-' と変容し、さらにそれが【文 A】'prañāpāramitāyām caryām car-' へと変容したが、初期大乘仏教徒の「誰か」（あるいはもしかすると「誰か達」）が、car- が完遂された(caritā、仕立て上げられ切った)prañāpāramitāyām caryā をも 'prañāpāramitā' という語のなかに含ませたのである。そうしてやっと【文 B】が可能となる。それは、そこに出てくる prañāpāramitā なる語の成立過程をもきちんと踏まえて訳せば次のようである。

「それゆえ、次のように知るべきである。すなわち、智慧（般若）によって彼岸に到ることを目指しそしていかなる困難にも耐えて守り抜いたがゆえに違うことのない真実のことばに仕立て上げられ切った誓いのことばは、大いなる真実のことばであり、大いなる明知による真実のことばであり、この上ない真実のことばであり、すべての苦しみを鎮める比類のない真実のことばであり、違うことがないがゆえに真実のことばである、と。」

以上のように、pāramitā は、上のような二重三重四重の見誤り・誤読・誤解・飛躍の産物だと考えると、その用法に大いに合点がいくであろう。

しかし、時を経て、たとえば 20 歳になって仏門に入るまでバラモン知識人のなかでもきわめて抜きん出た学識の持ち主だったが、ゆえにサンスクリット語の正規の文法を決してはずすことがなかったナーガールジュナ（龍樹）といった人々の大乘仏教への参入などがあり、大乘仏教徒も正規のサンスクリット語を自在に操ることができるようになってくると、かえって、pāramitā という、サンスクリット語文法学と並ぶヴェーダ聖典の補助学問 vedāṅga の一つである nirukta（語源学）では説明できない語は敬遠され、ついには使用されなくなっていった。

そこで、もともと pāramitā は「彼岸に到ること」を意味する 'pāramiti' であったところを忘れながらも忘れ切ることのできない残像記憶を何とかしようとするなかで、大乘仏教の学問僧たちは、その 'pāramiti' という本来そうだったはずの形からとてもまっとうとは思えない二重三重四重の変容を経て出現した 'pāramitā' という語の使用を止め、代わりに同じく動詞状態の名詞である 'bodhi'（目覚めること）という語を採用するにいたった。苦しまぎれではありながら、妙策だとは言えるであろう。「彼岸に到ること」は、取りも直さず「目覚めること」であるから、ここに問題は生じない。

そこから、'pāramitāyām caryām car-' から、想定形 'bodhyām caryām car-' を経て、'bodhicaryā' あるいは 'bodhicarya'（菩提行）なる複合語が発案され、これが 'bodhicitta'（菩提心）という語が指す概念の流行と相俟って広く大乘仏教で用いられるようになったと、こう考えると、大乘の論書（初期大乘経典より成立はあと）で 'pāramitā' の、正面切った語源・語義解釈がまったくなされていないこと、したがってまた、中国大陸へと仏教が伝播されるにいたって、数多くの漢訳者も、ほとんど「波羅蜜」などと音を写すだけで、さっぱり要領を得なかったことに合点が行くであろう。

その「さっぱり要領を得なかった」にも関わらず重要な大乘経典を漢訳した鳩摩羅什は、「堅固なものの代表である金剛石（ダイヤモンド）をも断ち切るほどの驚異的な力を持つ智慧（般若）を抛り所とする波羅蜜を説く経」という意味の初期大乘経典のタイトル (*Vajracchedikā Prañāpāramitā Sūtra*) を「金剛般若波羅蜜経」というように、「堅固なものの代表である金剛石をも断ち切るほどの驚異的な

力を持つ」という文言をまったく無視して訳してしまった。

そしてやがてこの経典は、我が国ではしばしば「金剛般若経」というように「波羅蜜」抜きになってしまった。近年では「金剛経」*Diamond Sūtra* といった超短縮形が、いかにももっともらしく流布している。とんでもない話だと言うべきであろう。

6. 燃燈仏授記物語と法蔵比丘の物語

歴史上、菩薩道を完遂して仏になったと、具体的に「この人」限定で語られるようになったとされる最初の菩薩は、かのゴータマ・ブッダの、仏となった生よりもはるかに昔に遡った前生であるスメータである。

青年スメータは、燃燈仏 *Dīpaṃkara* という名の仏の前で、自分は仏になるのだとの誓いのことを立てた。それを目の当たりにした燃燈仏は、「お前は将来仏になるであろう」との予言（授記）を与えた。そしてその通りになった。

これが「燃燈仏授記物語」と呼ばれる話であり、明瞭歴然と大乘仏教が世に現れ出る前の、いわゆる讃仏乗という、ヴェーダの宗教・バラモン教の唯名論思想が外部から仏教の内部へと大規模に流入する熱狂的な思潮の中からごく自然に形成されたものであろう。

これ以降の菩薩の物語は、すべてこれをいわば雛型としている。

たとえば、法蔵比丘が阿弥陀仏となったいきさつが、古い大乘経典の一つである『大無量寿経』では次のように記されている（主旨）。

はるか昔、世自在王如来という名の仏が在したとき、法蔵という名の比丘が、すべての（仏）国土の美点をすべて揃えた国土を建立したいと仏に申し出た。仏は不可思議な力で、法蔵比丘に、すべての国土を見せた。法蔵比丘は、それから長い思索（五劫思惟）の末、多くの誓願のことば（サンスクリット本では 49, 漢訳では 48）を立てた。法蔵比丘は、その誓願のことばをありとあらゆる困難にめげることなく守り抜き、ついにそれを違ふことのない真実のことばに仕立て上げ切った。この違ふことのない真実のことばの驚異的な力により、法蔵比丘は仏（阿弥陀仏）となるという自利を達成し、極楽世界の建立による思うがままの衆生済度という利他を達成した。

II 語り得ぬものについて

1. Yājñavalkya の認識論哲学とその思考モデル

インド（「世界」と言ってもよいが）最初の哲学者 *Uddālaka Āruṇi* より 1 世代強あとの西暦紀元前 7 世紀半ばに、王たちの御前試合で圧倒的な弁論力を発揮して大活躍した *Yājñavalkya* というバラモン階級に属する人物が展開した哲学説は、*Uddālaka Āruṇi* に勝るとも劣らない影響を後世に遺した。

その哲学体系は、存在論という観点からすれば、*Uddālaka Āruṇi* の、唯名論を前提とする一元論哲学（有の哲学）の枠組みから基本的に外れることはないと考えてよいであろうが、それはまた、実在論として読み替えることも可能であり、現に、後のサーンキヤの二元論哲学体系の理論的基礎ともなっている。

そうした点については、また別の機会に改めて論ずることとして、今はそれは措く。今はまず、存在論とはまったく視点の異なる、*Yājñavalkya* がインドはおろか世界で初めて明かした認識論哲学体系を

直視することとする。

Bṛhadāraṇyakopaniṣad の第 3 章、Uddālaka Āruṇi との対論 (Uddālaka Āruṇi はとうの昔に世を去っていたのでこの対論は実際のものではないとする研究もあるが) の末に、Yājñavalkya は次のように語る。

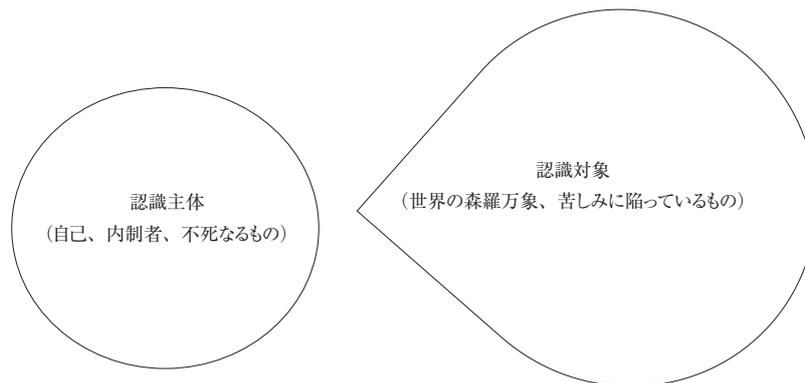
「〔これは〕 見られることがなく見る者であり、聞かれることがなく聞く者であり、思考されることがなく思考する者であり、知られることがなく知る者である。これより別に見る者はなく、これより別に聞く者はなく、これより別に思考する者はなく、これより別に知る者はない。これが汝の自己 (ātman, self) であり、内制者 (antaryāmin) であり、不死なるもの (amṛta) である。これより別の者は苦しみに陥っている」 (3.7.23)

ここでは、ここにいたるまでずらっと列挙されてきた世界の森羅万象 (地、水、火、中空、風、天、太陽、方角、月と星宿、虚空、闇、光、有るもの、氣息、発声器官、眼、耳、意、皮膚、認識、精子) が見られるものであり、聞かれるものであり、思考されるものであり、知られるものであること、そして、その一々の中に住し、その一々とは別のものであり、その一々が知らず、その一々を身体とし、その一々を内部で制御しているもの、つまり自己であり内制者であり不死なるものは、見る者であり、聞く者であり、思考する者であり、知る者であることがはっきりと示されている。

この対比は、片や認識対象であり、片や認識主体であるという対比に他ならない。そして、認識主体である後者が苦しみとまったく無関係であるのとはまったく対比的に、認識主体とは「別の者」である認識対象たる前者は「苦しみに陥っている」とされる。

この対比は、もちろん認識対象と認識主体との対比である。すなわち、ここに、自己と世界をめぐる認識論によるもっとも根底的な思考モデルが示されたことになる。この思考モデルに辿り着いたインド最初、いや世界最初の人物こそが Yājñavalkya なのである。

この思考モデルは、次のような図として示すことができる。



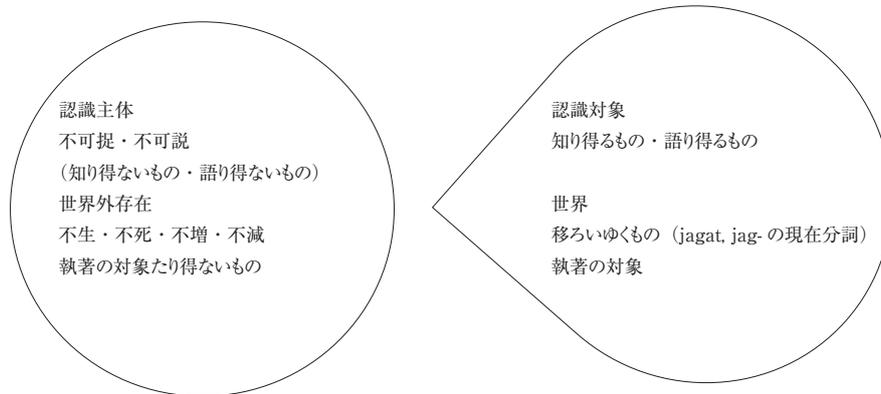
この図で示される思考モデルから、Yājñavalkya はさらに重要な命題を導き出すのである。次の Yājñavalkya の文言 (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.4.22) を見ることにしたい。

「この偉大で不生の自己 (ātman, self) は、もろもろの生命機能 (prāṇa) の中であって認識より成るものであり、心臓の中の虚空に横たわっており、一切のものの統御者であり、一切のものの支配者であり、一切のものの君主である。それは、善業によって増大することがなく (sādhunā

karmaṇā bhūyān)、不善業によって減少することもない (no evāsādhunā kanīyān)。これは一切のものの主宰者 (īśvara) である。これは生類の守護者 (adhipati) である。それは、これらのもろもろの世界が分離して行かないように保持する堤 (setu、統覚 apprehension の役割を担うもの) である。……かのもは『～ではない』『～ではない』としか言いようがない自己であり (neti nety ātmā)、不可捉 (agrhita) である。なぜならそれは捉えられないからである。かのもは不壊 (asīrya) である。なぜならそれは壊されないからである。かのもは執著を離れている (asaṅga)。なぜならそれは執著されないからである。かのもは束縛されることなく、よろめくことなく、傷つくことがない。『これゆえにわたくしは罪悪を造った』ということも、『これゆえにわたくしは福德を造った』ということも、このものを超える (tī-) ことがない。むしろこのものが両者を超えるのである。為されたことと為されなかったことが、このものを熱する (苦しめる) ことはない。」

ここで重要なのは、自己は不可捉 (不可知、不可解、不可思議)・不可説だということである。「『～ではない』『～ではない』としか言いようがない」とは、あえて自己を語ろうとするならば、捉えることができ、ゆえに語る (言語で表現する) ことができる事象を片端から主語に持ってきて、「A は自己ではない」「B は自己ではない」「C は自己ではない」「D は自己ではない」云々と、ひたすら否定文を連ね続けるしか仕方のないものとなる。

捉えられ語られるあらゆる事象 (認識対象) の集まりが世界であるとすれば、自己はそこには属さない外部の存在、つまり「世界外存在」と言える。これをまた改めて図示すれば次のようになる。



2. ゴータマ・ブッダの五蘊非我説・諸法非我説の思考モデル

パーリ律蔵所収の *Mahāvagga* によれば、ゴータマ・ブッダの初転法輪には次のようにある。(6.38-41)

「色かたち (色、平たく言えば「身体」) は自己ならざるもの (非我) である (rūpaṃ anattā)。というのも、比丘たちよ、もしもこの色かたちが自己 (我) であるならば、この色かたちは病をもたらすことはないであろうし、だからまた色かたちについて、わたくしの色かたちはこのようであって欲しい、わたくしの色かたちはこのようであって欲しくない、というような状況が得られるであろう。しかし、比丘たちよ、色かたちは自己 (我) ではないから、色かたちは病をもたらすし、だからまた色かたちについて、わたくしの色かたちはこのようであって欲しい、わたくしの色かたちはこのようであって欲しくない、というような状況は得られない。感受作用 (受、以下の4つをまとめて平たく言えば「心」) は自己ならざるもの (非我) である。というのも、比丘たちよ、もし

もこの感受作用が自己（我）であるならば、……。識別作用（想）は自己ならざるもの（非我）である。……。記憶や意志などの作用（行）は自己ならざるもの（非我）である。……。判断作用（識）は自己ならざるもの（非我）である。……」

このように、ゴータマ・ブッダは、おのれの個体を成す5つの塊（五蘊）、つまりおのが身心のいずれも自己ならざるもの（anattan, 非我）であると言っている。これを通常「五蘊非我」の説と言う。

ところが'anattan'という語を、後の漢訳仏典に出てくる「無我」という漢訳語で解釈する人々が今日でも沢山いる。「仏教は無我にて候」というわけである。

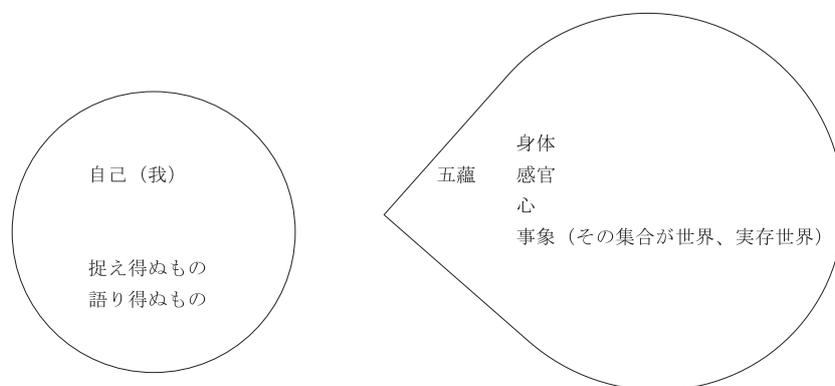
しかし、「無我」という漢訳語は、どう見ても「～は我が無い」つまり「～は我を持たない」を意味する形容詞であり、それに本来ふさわしい原語は、ずっと後の大乘仏典に登場するサンスクリット語の'nirātma'である。'anattan'がもしも bahuvrihi 複合語で形容詞であるならば、上の一文は'rūpaṃ anattaṃ'と、形容する中性単数の名詞に合わせて中性単数の形を取るはずである。しかし、上の一文では、男性単数の形になっている。言うまでもなく、'anattan'は形容詞ではありえず、あくまでも名詞である。「無我」と「非我」は同じことを意味すると主張する向きも見かけるが、それは無理である。「無我」（我が無い）を「我で無い」「我ならざるもの」と解釈することは不可能である。

また、「自己（我）の存在を認めると、そこにあらゆる煩惱（kilisa, kleśa, 苦しみをもたらすもの）の本源たる我執が避けられなくなる。現にウパニシャッドの哲人たちは自己に執著していた。その自己（我）の存在を否定したところに、ウパニシャッド哲学を乗り越えたゴータマ・ブッダの革新性、真骨頂があったのだ」と語る人々も数多く見かけるが、上に紹介した Yājñavalkya の言説を読めば一目瞭然のように、自己は捉えることも語ることもできないものであるから、まさに彼自身明言しているように執著の対象とはなり得ないのである。

また、ゴータマ・ブッダは、*Dhammapada*279 でも次のように語る。

「『〔輪廻の生にあるおのが個体存在の在り方に密接に関わる〕すべての事象は自己ならざるものである (sabbe dhammā anattā, 諸法非我)』と明らかな智慧をもって観るときに、人は苦しみから遠ざかり離れる。これこそが人が清浄になる道である。」

以上の「五蘊非我」と「諸法非我」を思考モデルで示すとすると、何と、上に見た Yājñavalkya による思考モデルがそのまま使えるのである。すなわち、それは次のようになる。



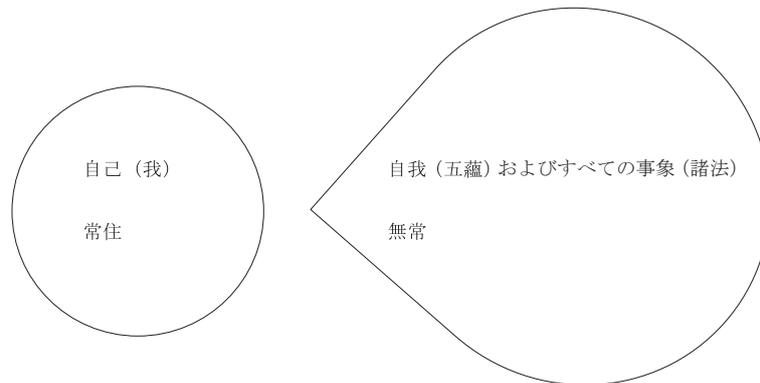
この図によれば、おのが五蘊（身心）あるいはおのが身心という実存に関わるもろもの事象（諸法）

が「自己ならざるもの」であることは一目瞭然である。ここには何の微妙・不可思議・不可解な問題など潜んではない。まさに見ての通りである。

Mahāvagga では、上に見た箇所後に、五蘊（身心）のいずれも無常であり、頼り甲斐のまったくないものであることが強調される。したがって、五蘊非我説は、無常であるおのが身心を常住である自己と錯覚してはならない、その錯覚こそが我執に他ならないのだとゴータマ・ブッダは説いたことになる。つまり、われわれが我執として執著する対象は、我たる自己（ātman, attan, self）ではなく身心なのである。身心は捉え得るし、語り得るものである。それゆえ、わたくしは、'ātman, attan' を「自己」、そして「身心（五蘊）」を「自我」（ego）と訳するのが非常に適切であると考え。

西洋哲学や心理学では、かのものは 'ego' 「自我」と呼ばれるのが通常である。この「自我」は、芽生えたり、成長したり、増大したり、縮小したり、崩壊したりするものと、そうした西洋の学問は考えている。これは、「生ずるもの」であり「死ぬ（滅する）もの」であり「増大するもの」であり、「減少するもの」であり、ゴータマ・ブッダのことばでは「無常のもの」である。

いかがであろうか、Yājñavalkya は、自己は不生・不死（＝不滅）・不増・不減であるとした。これを上のゴータマ・ブッダの思考モデル図に置き換えれば、次のようになる。



3. 無我説の登場と大乘仏教における「語り得ぬもの」

ゴータマ・ブッダは、Yājñavalkya が活躍した頃より約 100 年後の人である。たった 100 年であり、また、Yājñavalkya が活躍した地域は、当時の保守的バラモンたちの価値観が揺らいでいなかった二河（ドーアープ）地方（今日のデリー市を中心に広がる平地）というよりは、それよりもはるか東の、「中国」（Madhyadeśa）と呼ばれる、新興の商工業で大いに繁栄し、強大な力を持つ国家が群雄割拠していた、またそれゆえ、経済力や武力という社会的な実力こそが尊ばれていて、人の出自などあまり問題とされない（ゆえにバラモンたちが特別に尊敬される風でもない）ガンジス川中流域文化圏であった。

ゴータマ・ブッダが属する釈迦族は、クシャットリヤ（武人）である自分たちのほうがバラモンよりも上位に立つと公言してはばからない人々であったが、知育と体育（武術）より成る青少年教育のうち、知育については、こればかりは押しも押されもしない知識人であるバラモンたちに担当させた。その知識人たるバラモンたちが、あまりにも有名な Yājñavalkya の所説に言及しなかったとは考えにくい。

なお、ゴータマ・ブッダは、「おのが身心のいずれも自己ならざるものである」「おのが身心（なる実存）に関わるいかなる事象も自己ならざるものである」とは語ったが、「では何が自己なのであろうか」と語ることはまったくなかった。

そこから、「ゴータマ・ブッダは、自己（漢訳語で「我」）が有るとは語っていない、また、五蘊などのいずれも自己ならざるものだと言うのであるから、どこにも自己なるものは無い、ゆえにゴータマ・

ブッダは無我説を唱えたのだ」と考える人が多々いるが、それは誤解である。

Yājñavalkya のものに由来するゴータマ・ブッダの先の思考モデル図を見れば明らかなように、自己は認識主体であるがゆえに決して認識対象とはなり得ず、不可捉にして不可説（語り得ぬもの）なのである。決して認識対象とはなり得ないというこそこそが、自己の唯一の本質なのだと言ってもよい。実際、仮に認識主体なるものを捉えたとして、そのときそれを捉える認識主体はどこにあるのだろうか？後に「刀はみずからを切れない」と譬えられる通りである。

しかし、仏滅からかなり経った頃から、仏教徒（出家）たちは、自己は無いと考えるようになった。その頃になると、仏教の出家たちは、その出自の一族が、みずからの長きにわたる繁栄を祈願して幼いときに仏門に入れさせた人たちが中心となっていた。したがって、彼らは、仏教内部での教育しか受けることがなく、外部のバラモンたちから教わることはほとんどなかった。Yājñavalkya の思考法など知るよしもなかったのである。

ただ、それでも、いや、そうだとすると、すべてのおのが認識はおのれ（自己）のもとに統合されているという疑うことのできない事実について、なぜそうなのかを説明することができなくなる、あるいはまた、自己は他方、自業自得というように業（功德・罪障）の担い手でありまた同時にそれが熟して出来た果報を享受する主体であるのだから、「自己（ātman, attan, 我）は無い」としても、「自己ではないが自己相当のものとしての何らかの個体的主体（pudgala, puggala, 補特伽羅）は有る」と考えるほうがよいのではないかとする人々も新たに多数現れた。

「自己は、あるいはまた個体的主体は無い」とする無我説が最初に登場する文献は、今日知られる限りでは *Milindapañhā* である。

そこに記されているミリンダ王とナーガセーナ長老との長大な対論の冒頭で、ナーガセーナがいきなり「『ナーガセーナ』というのはだだの名に過ぎず、そこには個体的主体（puggala）が無いのです」と切り出し、そこから有名な車の譬えが展開される。

またナーガセーナは、ゴータマ・ブッダが列挙した「認識を構成する 18 の要素（dhātu）」（十八界）の表に、自己であれ個体的主体であれ載っていないことを根拠に、自己（あるいは個体的主体）抜きでの認識論を、そしてさらに自己抜きの因果応報論を展開する。

わたくしは、そうしたナーガセーナの議論にはそもそも重大な論理的欠陥があると、かつて拙著『インド哲学七つの難問』（選書メチエ、講談社、2002年）で指摘したことがある。

と、それは今は措くとして、ナーガセーナは、他方、真理（諦）には2つの異なるレベルのものがあり、一つは勝義よりする真理、一つは世俗（言語表現）よりする真理である。そして、勝義よりする真理は窮極の真理、真理中の真理であり、それはことばでは示し得ないもの、語り得ないものであるとした。この二諦説は、後にそっくりそのまま、大乘仏教の学匠龍樹の、またさらに時代が下ってヴェーダーンタ学派の内部から出て不二一元論（Advaita-vāda）を唱えた（初代）Śaṅkara の巧妙な議論の、その巧妙さの根底を成す理論として位置づけられて行った。

また、「不生・不滅・・・・なる縁起」という文言をその主著 *Mūlamadhyamakakārikā* の冒頭の帰敬偈に盛り込んだ龍樹が最も重視・依拠した經典は *prajñāpāramitā*（般若波羅蜜）を圧倒的な量で強調する一群の大乘經典である。例えば手近なところで *Prajñāpāramitāhṛdaya* (-sūtra) には、「すべての事象は中身が空っぽであることを特質とし、生ずることなく（不生）滅することなく（不滅）穢れがなく（不垢）穢れがないものでなく（不浄）増大することなく（不増）減少することなく（不減）」とされる。

もはや気づかれたことかと思うが、この文言は、先に引用した Yājñavalkya の「自己は不生であり不死であり不増であり不減である」という文言と内容的にまったく同じことを言っている。

これは、龍樹が、そして龍樹にはるかに先行するナーガセーナが、「膨張 (śvā-) して出来た (sūna) シャボン玉世界的な (sūnya、中身が空っぽの)」からする一切空を力説することとも併せ、ゴータマ・ブッダの、穏健な実在論を基盤とする透徹した経験論とはまったく次元を異にする最終論拠、つまり唯名論という生命感覚に立脚していることによる。

以後、この世界の窮極の真理を大乘仏教の学匠たちは諸法実相とか真如 (tathatā) とかなどなど様々に呼んだりするが、彼らは飽くまでも唯名論という生命感覚を前提としているのであるから、それは必ず不生であり不滅であり不増であり不減である。つまり語り得ぬものなのである。

認識論という枠組みの中では、語り得ぬものはただ一つ認識主体たる何かである。大乘仏教以外ではそれは自己以外ではあり得ない。インド最初の哲学者 Uddālaka Āruṇi の流れを引くパラモン教哲学では、生命 (jīva) たる自己 (ātman) と世界の本源たる違うことのない真実のことば (brahman) は一つものだとされるがゆえに後者も語り得ぬものだとされるが、語り得ぬものという規定は、論理的にはただ一つ、認識主体だけを指す。

したがって、大乘仏教は、「語り得ぬもの」を窮極のものとして強調してやまないことによって、論理的にはじつは認識主体 (これはふつう「自己」と呼ばれる) の存在を認めていることになるのであるが、しかもなお無我だ自己は無いと言い張るとするのは、ただ言い張っているだけで、論理的な根拠はまったくないということに他ならない。

4. 古典サーンキヤ二元論哲学の成立

古典サーンキヤ二元論哲学は、その源を、アーリヤ人が侵入して来る以前からのインド亜大陸の先住農耕民族が信じていた男性原理女性原理二元論に持つものではなかろうかということは、かなり昔からインド思想・インド史の研究者たちによって指摘されてきた。天なる父 (男性原理) が降らす雨 (精液) を受けて大地の女神 (地母神、女性原理) が妊娠し、やがて豊かな穀物の実りという形の出産を為すのだ、という信念である。

のちにヒンドゥー教という習合宗教が編み出されるさいには、各地の地母神がシヴァ神の妃に配された。シヴァ神は、今日でもなおアニミズムの雰囲気の色濃く漂わせている神であるが、その原初形態の一つとされている獣主 (Paśupati) としては、インダス文明の遺跡から発掘されたある印章 (シリンダー) の図柄にある、雄の鹿のように大きな角を持ち、多種の獣 (家畜) に取り囲まれて、のちのヨーガで言うところの合蹠のポーズで坐している人物がそれに当たるのではないかとされている。

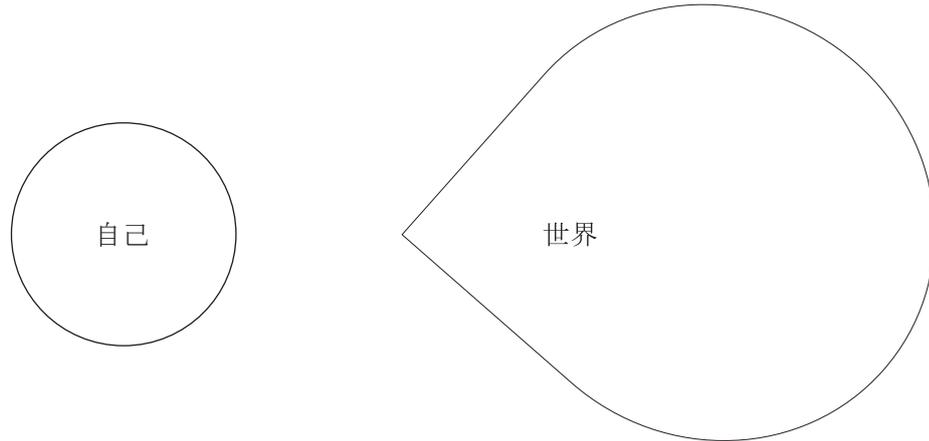
シヴァ神妃に配された地母神は、数え切れないほどたくさんいて、名も違えば外見も性格も違い、ヒンドゥー教 (中でもシヴァ教) を際だって特徴付ける多様性・多彩性のきわめて大きな源泉となっている。

そのため、シヴァ教の寺院には、今もなおそこに由来する性器崇拜の名残が、その気になって見渡せばいたるところに見られる (尖塔型の寺院建築そのものが男性性器 *linga* を意味しているのであるからして)。

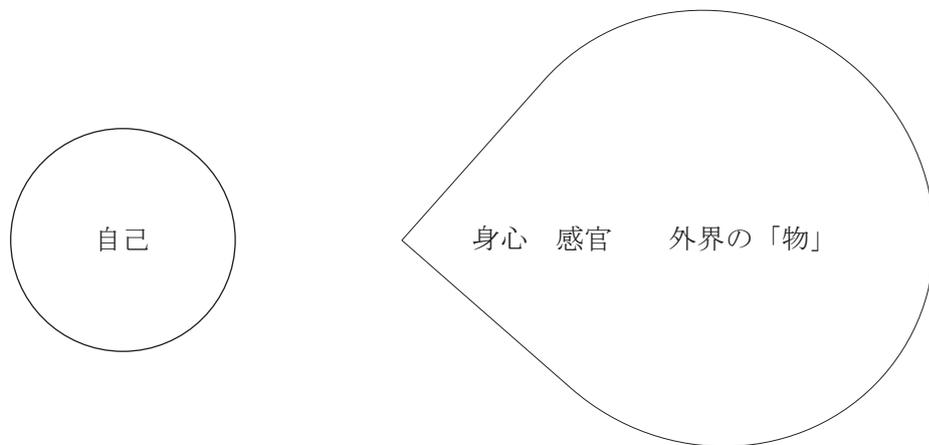
この、性器崇拜という形をあからさまに取る男性原理女性原理二元論を洗練された理論体系へと昇華させたとされる最重要人物が伝説のヴェールに包まれた *Kapila* であり、この人物が古典サーンキヤ二元論哲学学派の開祖であるとされている。

そして、その体系の基本構想のヒントとなったのが、他ならぬ *Yājñavalkya* の上に見た認識論による思考モデルである。

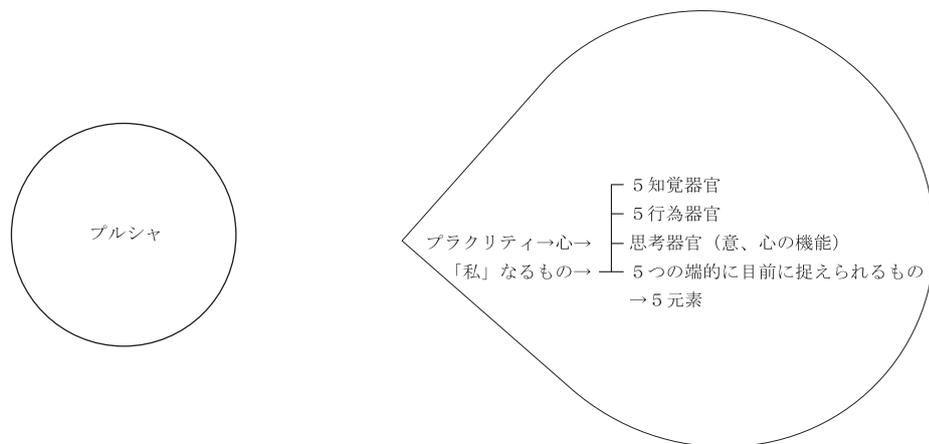
その思考モデルはごく簡単な図にすれば次のごとくである。



これを少しばかり詳しくすると次のようになる。



この「自己」を、'ātman'ではなく、「男性（原理）」を意味する「プルシャ」（puruṣa, 精神原理、漢訳で「我」、男性名詞）と呼び、片や女性原理を「プラクリティ」（prakṛti, nature, 物質界の本源、原質、非精神原理、漢訳で「自性」、女性名詞）と呼び、そのプラクリティがプルシャからの関心（眼差し）を受けて世界を流出させる（発現させる、転変させる、出産する）と考えれば、たちまち次のような図で示す発想となる。



つまり、古典サーンキヤ二元論哲学体系は、Yājñavalkya の認識論による思考モデルを、流出論 (pariṇāma-vāda) を組み入れて実在論という存在論モデルに仕立て直したものであると言える。

5. 実在論としての識 (vijñāna) 一元論・唯名論としての唯識 (vijñaptimātratā) 説・Bhagavadgītā
【実在論としての識一元論】

大乘瑜伽行派 (Yogācāra, ヨーガ行者) は、『華嚴経』などで展開される唯心論 (「心」のサンスクリット語原語は 'citta') を受ける形で、この世は識 (vijñāna, 意識、心) の顕れたものに他ならないとする「識一元論」とも言うべき論を展開した。

おそらくこれは、彼らが、ゴータマ・ブッダその人にまで確実に遡れる四無色定の一つである識無辺処定、および (果たしてゴータマ・ブッダその人が説き実践したものかどうか不明であるが) 十遍処の最後の10番目に当たる識遍処 (識なし心が一切に遍満していることを実体験する瞑想の境地) を、ヨーガという瞑想法によりその実体験を積み重ねてきたことが、唯心論を受け容れる精神的な受け皿となったのであろう。

この識一元論によれば、元始、識のみがあり、唯一で第二のものはなかった、いわゆる主客未分であった。しかし、そこに (虚妄) 分別 (vikalpa, 「無明」と同義とされる) が作用することにより、見る者 (見分、主観) と見られるもの (相分、客観) とに分裂したとされる。

しかし、こういう見方は、じつは (虚妄) 分別の為せる業だとはっきり見て取ったとき、分裂していた識は元の純一無雑の識に立ち戻るが、そこに安立しているという自覚 (それは、瞑想の極みで達する三昧 samādhi、つまりいわゆる無念無想状態における、自分がそうした境地に安立しているのだという自覚) は残る。その自覚を無分別知 (nirvikalpaka-jñāna) と言い、これこそが古来言われてきたところの「目覚めること」(bodhi) に他ならないとされた。

識の分裂という考え方は、論としては流出論の枠の中に入る。西暦紀元後4世紀に部派 (経量部派) から兄無著の勧めで瑜伽行派に転じた世親は、『唯識三十頌』などを著し、八識説を前提とする「識の個別的な流出」(vijñānapariṇāmaviśeṣa, 識転変差別) という、古典サーンキヤ二元論哲学を彷彿とさせる流出論を展開した。

と、以上は実在論の枠内に終始する考えである。世親がかつて親近感を抱いていた経量部も、『俱舍論』でその視点から批判したその相手の説一切有部も、中観派の開祖龍樹などの学匠から言わせれば邪まな実在論者であり、あたかも仏教という獅子の心を知らぬ内に食い散らす虫のような扱いを受けてきた。以来、中観派 (空宗) と瑜伽行派 (有宗) は、対立と宥和の複雑な関係を結んで行った。

【唯名論としての唯識説】

他方、瑜伽行派は、ヴェーダの宗教に淵源し初期大乘仏教運動を興す原動力だった唯名論を、「ただことば (vijñapti) があるのみとする」というタームを用いて展開した。ちなみに、説一切有部は、似たような語である 'prajñāpti' を用い、'prajñāpti (-taḥ-) sat' (施設有、仮有) 論を展開した。

こうした唯名論に基づく実践 (修行) 次第が「三性説」である。

どういうものかと言えば、まず第1段階として、凡夫はこの世を種々様々であると、みずからが目の当たりにしている (と錯覚している) 差別 (viśeṣa) こそが本当の実在 (有) だと考え、それに固執し、執著し、迷い、そして苦しむ。このように、ものごとが執著の対象でしかないような有りよう・見方を、瑜伽行派は「遍計所執性」と呼ぶ。

次に、そのような種々様々であるように見えるあらゆる事象は、じつはただ単独・個別的に自存しているのではなく、実体として掴むことのできない関係性の中にあるのだ、つまりすべての事象はじつは他によって生起し、自身の固定的な拠り所を持たない (空) のだと見る段階に人は進まなければならないとされる。このような一段階進んだ見方を瑜伽行派は「依他起性」と呼ぶ。

そして、ここまで到達したならば、次に人は速やかに、この世の真相は「有」と「空」とが、過不足

のない不可思議で円満な状態の中で一体となっていることに気づくこととなる。ここで人は、見る者も見られるものもない、すべての差別相が消えて無くなった一味平等の平安の境地に安立するにいたる。「円成実性」と呼ばれるこの境地こそ、古来言われてきた涅槃・寂靜・寂滅に当たるとされる。

このように、三性説には、勝義諦の空、世俗諦の有、その両者の不可分微妙な在り方としての中という、根本的には唯名論に立脚するところから出発しながらも、實在論をも包摂した中道を実現しようとした龍樹などが目指した方向性がはっきりと見て取れる。

【*Bhagavadgītā*】

ヒンドゥー教のバイブルとしてヒンドゥーたちによって称えられる *Bhagavadgītā* は、「RINDAS 伝統思想シリーズ 19」の拙稿および今回の稿で見渡してきたすべての思潮を総合することを意図して作成されたと見ることができる。

その基本となる思考モデルは次の通りである。

すなわち、この世のすべての事象の本源は Vāsudeva という名の唯一無二の神 (bhagavat) に他ならない、逆に言えば、この世のすべての事象はその唯一無二の神が顕現したものに他ならないとされる。一言で言えばこれはいわゆる汎神論 (pantheism) である。

そして、世界の本源である神は、精神原理と非精神原理より成り、種々様々にあると見える森羅万象は、非精神原理から流出して顕現したものであるとされる。この世の差別相しか目に入らない人は、無明の闇に覆われているのだとされる。人は、各種の踏むべき道 (yoga) を修することにより、種々様々のように見えるものが、真実には一切が一味平等なのだということに気づくように努めなければならない。この見方を深めていった末に、人は精神原理と非精神原理との二元を冷静に分けて理解すること (viveka) ができるようになる。そこからさらに想いを集中すれば、人は、その二元もじつは唯一無二の神が衆生を済度するために巧みに現出せしめたもの (大乘仏教で言うところの善巧方便 upāya に相当する) に他ならないことについて気づくことになるが、そういうように人が真に気づいたとき、一味平等はここに窮まり、人は神とまことに一つのものとなり、永遠の大樂たる不死・涅槃に安らぐに到るとされる。

こういうわけで、*Bhagavadgītā* は、バラモン階級の多数派が、バラモン教時代・ヒンドゥー教時代を通じてはるか昔から一貫して保持してきた唯名論という生命感覚によって、あまたある主流・傍流の思潮を一つにまとめる意図のもとに作成したものであるが、民衆の底辺にまでこの生命感覚を喚起するに当たっては、讃仏乗と大乘仏教という場での数百年にわたる大いなる熟成が、最大級の原資となっていることは、今さらながらいくら強調しても強調し過ぎるということはないであろう。

III おわりに

わたくしは、気がつけばとうに高齢者と呼ばれる歳になってしまった。これまでの、決して短いとは言えない研究生活の積み重ねをこのところわたくしなりに少しずつ整理整頓してきた中で、今回、思わぬことに桂紹隆先生のお計らいがあり、この間少しまとめて考えつつあった若干の問題領域について口頭で発表させていただき、そしてまたこうして2冊のワーキング・ペーパーとして読めるものに仕立てるまたとない機会に恵まれた。少しも大げさではなく、人生意気に感ず、であり、桂先生ならびに RINDAS に関わる多くの龍谷大学関係の方々、とりわけ、面倒な事務の仕事を一手に担って下さった研究センターの神谷葉子様と原稿整理の労を執って下さった井上綾瀬様には甚深の謝意を述べさせていただきますと心より思う次第である。ありがとうございました。

NIHU プログラム 龍谷大学 現代インド研究センター（RINDAS）

2013年度 第5・6・7・8回伝統思想研究会

第11・12・13・14回ユニット1研究会

語り得ないものとは何か？

ーインド思想史の視点より

1、ことばが世界を創るという生命感覚（a sense of life）

bṛh- 「膨張する」 → brahman（中性名詞）「膨張して世界を創る力を持つもの」

= man-tra 「思考の拠り所」（真言）

= ヴェーダの聖句 Word、根本の言葉

「世界はヴェーダの聖句通りに創られている」

キリスト教

旧約聖書「創世記」「神は、“光あれ”と言った。その通りになった。……」

新約聖書「ヨハネによる福音書」「初めにことば（logos）ありき。…神は言葉であった。」

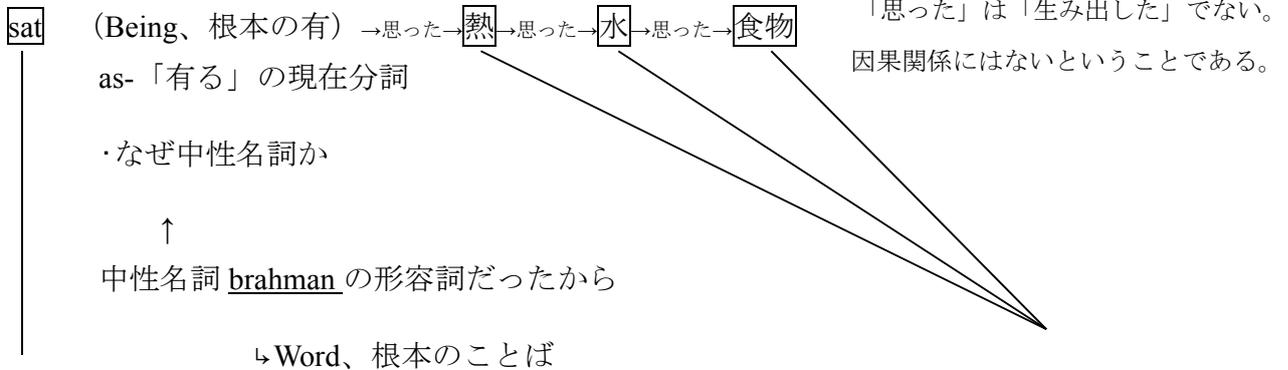
2、シャーンディリヤ（前9c末？）の瞑想知（Vidyā）

brahman は、自己（ātman）と一つものとの体験（梵我一如体験）

└ 「理論」ではない

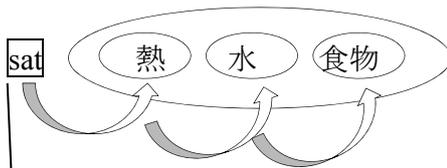
3、ウッダーラカ・アールン（前 8c 初～半？）の有の哲学（資料 1 参照）

第 1 段階



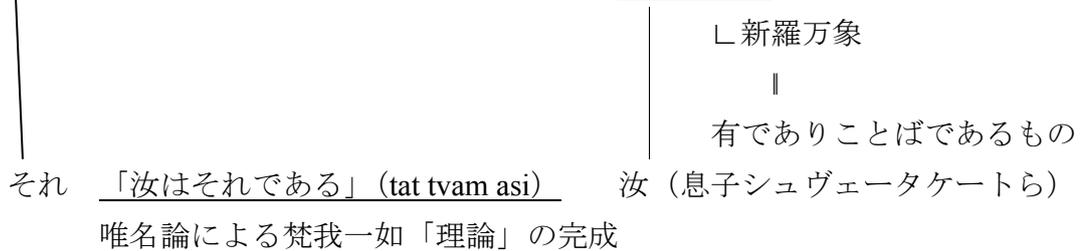
英語の be → being に符号 devatā
 devatā (Element、根本の元素) 3つの元素 (an element)

第 2 段階



生命 (jīva) たる自己 (本質) を伴って入り込み三元素を三重にした。
 有でありことばである三元素の混沌体から名称と形態 (nāma-rūpa) が生じた。

第 3 段階



4、ヤージュニャヴァルキヤ（前 1c 半？）の自己 (ātman) をめぐる考究（資料 2）

brahman (ウッダーラカ・アールンのように「sat 有」とは言わない)

↓

ātman

*想定動詞語根 at-の派生名詞で生きものを生きものたらしめる力を持つもの＝生命 itself
 ウッダーラカ・アールンが語ったように「生命」であり、かつ認識主体である。

(本質) ゆえに万物の生命 (本質) である

× ego

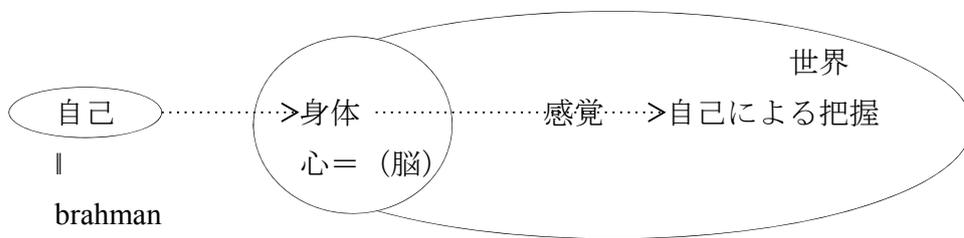
- ◎ 自己 (ātman、self) は認識主体であるが、持ち込んだ視点
- ◎ ゆえに決して認識対象たりえない(後世の言い方では「刀はみずからを切れない」)

◎ ゆえに、自己は経験的に知ることができない（不可捉）ゆえに「語り得ないもの」である

netinetyātmā 「ではない、ではない」としかいいようがない白さ

◎ 万物は、自己によって認識されて初めてそれが有る（存在する）ことが確立されるものである（生物はみなことごとく違う世界認識を持っているが、これは決して独我的ではない）

◎ 後世のシャンカラの言い方によれば、自己の存在は自律的に自明的に確立されている。決して他律的にその存在が確立されるものではない。svayamsiddha



||
brahman

世界外存在

認識対象である森羅万象は世界内存在

ヤージュニャヴァルキヤの哲学は、ウッターラカ・アールニの「有の哲学」とうい唯名論に拠った
化現的一元論を下書きにしているが、見てのとおり、实在論である二元論哲学の基礎づけをした



5、ゴータマ・ブッダへのつながり

「世界の森羅万象」・||

「世界を保持（構成）する力を持つもの dharma（複数）は自己ではない」（諸法非我）

「身に自我（ego）は自己ならざるものである」

（五蘊非我）

dhr-保持する

dharma (n) 保持する力を持つもの

「真理」「正しい教え」は単数でしかない

パーリ律蔵所収 Mahāvagga（大品）

「努力して瞑想しているバラモン（真理のことばしか用いない人）にもろもろのものごと（dhammā 男性・複数形）が頭力になった時、彼はもろもろの原因を持つものごと（ものごとには原因があつて生ずるといふこと）を知ったので、彼の疑念はすべて消え去る」

「目覚めた人 (buddha) になった」
 ウッターラカ・アールニでは「もろもろのものごと (vikāra)」は、
 ただ名でしかない。実在しない。「もろもろの真理」ではない。

6、ゴータマ・ブッダのさらなる発見

パーリ律蔵所収 Mahāvagga (小品)

「おおよそ生ずる性質のあるものは滅びる性質のものである」これを理解
 した者 (絶賛) は「真理のまなこを開いた者である」

Dhammapada

「すべて作られたものは無常である」 sabbe samkhārā aniccā 諸行無常
 saṃskāra 作るもの→作られたもの
 (karman=krta)
 為すこと 為されたこと

sva-krta-abhyāgana (自業自得)

「作られたものではないもの」(有部でいう「無為 (←常住のもの)」) の含みあり

これは、ヤージュニャヴァルキヤの哲学からすれば自己 (ātman、
 我) でしかありえず、それは「語り得ないもの」であるがゆえに、
 ゴータマ・ブッダは「自己とは？」という議論を展開しなかった。

因果関係 (縁起) —— 実在論ならでの発想、

ウッターラカ・アールニの唯名論では「すべては一つ」
 「四禪」に出てくる vitarka (尋) 仮定的思索 (～ならば) = 此縁性 (idappaccayata)
 vicāra (伺) 因果関係 (縁起) の確認

7、無我説と二諦説の登場——Milindapañhā (ミリンダ王の問い) が文献上最初

前 2c 半ば以降、大乘仏教登場期

Milindapañhā は一筋縄ではいかない

◎唯名論の仏教への侵入

冒頭「ナーガセーナというのはただの名であって、それが指し示す実体 (puggala) はない」

◎「自己 (ātman、我) は無い」**無我説**

最大の根拠は、ゴータマ・ブッダが発見した認識 (「識」 vijñāna) をめぐる十八要素 (十八界) のどこにも「自己 (我)」なるものは出てこないということ。これにより、生まれ変わり (転生) の説明が支離滅裂となる。

自業自得 (svakṛtābhyāgama) が成り立たない。

||

atman (我)

◎唯一の「語り得ないもの(世界外存在であるがゆえに)」であるはずの自己(我)の存在を否定したが、ヴェーダの伝統のかげだけは意識したようで、「自己」ではない何か「語り得ないもの」があるという記憶だけは残った。「語り得ないもの」は「真理(男性、単数形の dharma)」であるとか、「涅槃(nirvāṇa)」であるとかと考えた。後には、新造語の「真如(tathatā)などがこじつけられた。

「諸法 実相」——中国に入って老子の「道」と同一視される。

世俗諦による 勝義諦による

「語り得ないもの」を証得するためには「勝義諦(paramārthasatya)」によるしかなく、もろもろのものごとを理解する原理は「世俗諦(samvṛttisatya)」によるとした。

二諦説

→ブッダには自内証があり、それは決して生涯語られることがなかったとする大乘仏教の原型がここに見られる。

「私には教師の握りこぶしはない(パーリ涅槃経)」に著しく反する。

8、唯心論の登場と唯識説をめぐる大混乱

◎ゴータマ・ブッダの十二因縁の肢の多く(すべてではない)は、心的な事象だった。

◎四無色定 空無辺処定、識無辺処定、無所有処定、非相非非想処定

「無念無想」という心理体験による心の安住を凶るものであったが、やがて、そうした体験によって知られる世界こそが「真の」世界であると見なされるようになった。つまり、世界は心のあり方しだいで様々に変わるというゴータマ・ブッダも時折語った極めて常識的な考えを「世界は自分の心が造り出したものである」という「唯心論」にまで持ち上げられることとなった。しかし、ここまではまだ(心は実在するという)実在論内の話

◎十遍処定

地遍処定、水遍処定、火遍処定、風(空気)遍処定、青遍処定、黄遍処定、赤遍処定、白遍処定、空遍処定、識(意識・心、vijñāna(vijñaptiではない))遍処定

長らく、体験(瞑想)上で知られる世界は、実在の世界ではないとされていた。実在論は崩れていなかった。

◎『華嚴経』

三界唯心、くわしくいえば、「森羅万象」と思えるものは妄心の創り出したものにすぎない。

ウッターラカ・アールニの唯名論の流れが入り込む

「すべての変異 (vikāra) は実はただ名でしかない」

◎初期瑜伽行派 Yogācāra

十遍処という yoga に傾倒していた節がある。「一切は青である」など。しかし、唯名論に立つことにより、森羅万象 (ウッターラカ・アールニの言い方での「変異 vikāra) は、ただ「認識せしめるもの vijñapti」(つまり「ことば」) のみに過ぎないとした。vijñaptimātratā (唯識)

三性説 (遍計所執性、依他起性、円成実性) は、唯名論 (勝義諦) の立場から虚妄ではあるが、現実生活を支配している実在論を何とか収めようとしたものである。(空、仮、中に相当)

中国真諦の「性宗」

┆ 「水と油」

中国玄奘の「相宗」

(有)

◎中期瑜伽行派

実在論者である世親 Vasubandhu が唯名論の瑜伽行派に転向。

(複数の dharma (法) があることを当然とする)

唯心論を実在論として再構築し、すべては実在する(「ことば」ではない)心 (vijñāna・識、「vijñapti」ではない) が創り出したものであるとする。まったく大乘仏教 (唯名論) の本旨から外れる唯識説を樹立した。「識転編差別」(vijñānaparināmaṣeṣa) 八識説

┆ ┆
「vijñapti」ではない サーンキヤの二元論 (=実在論)

RINDAS 伝統思想シリーズは、人間文化研究機構現代インド地域研究推進事業の出版物です。

人間文化研究機構 (NIHU) <http://www.nihu.jp/sougou/areastudies/index.html>

NIHU プログラム現代インド地域研究 (INDAS) <http://www.indas.asafas.kyoto-u.ac.jp/>

龍谷大学現代インド研究センター (RINDAS) <http://rindas.ryukoku.ac.jp/>

RINDAS 伝統思想シリーズ 22

ことばの力と語り得ぬもの

——インド思想史仏教史の根底的理解のために

宮元 啓一

2015 年 1 月 23 日発行 非売品

発行 龍谷大学現代インド研究センター

〒 600-8268 京都市下京区七条通大宮東入大工町 125-1

龍谷大学白亜館 4 階

TEL : 075-343-3809 FAX : 075-343-3810

<http://rindas.ryukoku.ac.jp/>

印刷 株式会社 田中プリント

〒 600-8047 京都市下京区松原通麴屋町東入石不動之町 677-2

TEL : 075-343-0006

ISBN 978-4-904945-55-1

ISBN 978-4-904945-55-1