



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 7

## 諸法・存在・真実

—実感に基づく仏教の再構築—

村上 真完

# 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 7

諸法・存在・真実

——実感に基づく仏教の再構築——

村 上 真 完



## 諸法・存在・真実\*

### ——実感に基づく仏教の再構築——

村 上 真 完

桂紹隆： それでは時間となりましたので始めたいと思います。龍谷大学では昨年度より現代インド研究センターを立ち上げております。今回の講演会はそのユニット 1 の研究会です。そこでは幾つかのプロジェクが走っておりまして、私の関わっているサブユニットでは、インドの伝統思想がいかに現代インドに活かされているか、どのように評価されているかという問題について研究を進めております。これは非常に重要な問題です。ある時期のシカゴ学派の歴史学者たちが、インドの伝統的な価値は植民地時代に全て否定されてしまったという、過激な理論を展開しまして、まだその影響は続いているからです。そうした歴史観とは異なる視点に立って、反論できないかと考えて、私達は研究プロジェクトを進めております。それがうまくいくかどうか分かりませんが、来年の 1 月にはハーバード大学からパティル（Parimal G. Patil）先生を招聘しまして、彼が考えている植民地時代、それから現代における古典的なインド的価値の評価について話してもらおうと思っております。

本日は、私が大変尊敬しております、現代日本における代表的なインド哲学者の一人、村上真完先生に来ていただきました。村上先生についてはご紹介申し上げるまでもないわけですが、私の思い出としては、平成元年頃だったと思いますが、成田山で国際チベット学会があった時に、懇親会でお会いして、「先生、私教授になりました」と申し上げましたら、村上先生もちょうど同じ頃に教授になられたということで、二人で祝杯をあげた記憶がございます。

それはさておき、村上先生は仏教学の様々な分野でも数多くの偉大な業績を残されています。今日ここに来られる前に龍谷ミュージアムに行かれて、ベゼクリクの壁画を再現したものをご覧になったそうです。あそこに出てくる「誓願図」という言葉を最初に使われたのは村上先生だそうです。私なんかは仏教美術について全く無知ですが、村上先生は、インド哲学者でありながら、という失礼ですが、仏教美術についても大変造詣が深くていらっしゃるわけです。それから若い時には大乘経典を随分研究されて、翻訳もされました。最近ではそれほど主張する人はいなくなったと思いますが、日本では嘗て、いわゆる平川彰先生・静谷正雄先生が唱えられた「大乘仏教ストゥーパ起源説」が非常に強力だったわけですが、村上先生は非常に早くから平川説に対する批判を展開しておられました。

それ以外にも色々な業績がありますが、とりわけ大きなお仕事としては、『仏のことは註—パラマッタ・ジョーティカー』（春秋社）全 4 巻と『仏と聖典の伝承』（春秋社）が挙げられると思います。これらは『スッタ・ニパータとパラマッタ・ジョーティカー』の注釈と研究です。それと大部のパーリ語の辞典として『パーリ仏教辞典』（春秋社）をお出しになっています。一つ一つご紹介する時間はございませんが、その他にも非常に広い分野でお仕事をされてきた先生でございます。

今日は特に、今執筆中のご本から、現在インド哲学についてお考えになっておられることをお聴かせいただけるものと思います。今日お越しの皆さんもそうでしょうが、私自身今日は村上先生のお話を伺えるのを非常に楽しみにして参りました。それでは先生、よろしくお願いいたします。

\* 本稿は、2011 年 10 月 20 日に龍谷大学大宮学舎で開催された、2011 年度第 2 回 RINDAS 伝統思想研究会の内容に加筆したものである。

村上真完： ただいま桂先生から過分のご紹介とお褒めをいただきましたが、私は段々認知症気味になっておりますので、一つ間違ったことを申し上げたら、即座に間違っているとおっしゃっていただきたいと思います。

桂先生からは「真実 (satya)」をテーマに話をしてくれという注文でした。

今日も龍谷ミュージアムに行きましたら、親鸞聖人の著作の古写本類も展示されており、そこには聖人の主著：いわゆる『教行信証』が、実は正しくは、『顕浄土真実教行証文類』とか『顕浄土真実信文類』などと、いうのです。その表題を見まして、親鸞聖人によって、まさしく「真実」ということが大きく取り上げられていることを、改めて再確認いたしました。また、龍谷大学の建学の精神の中にも「真実」という言葉があることを、最近伺ったところでもあります。それと私がこれからするお話とが結び付くのか結び付かないのか。実は悩んだのですけれども、その辺については、今日のところは、私はよくはご回答できません。そのことを一つ断っておきたいと思います。

皆さんのお手元にお配りしました配布資料（巻末の参考資料を参照）は9ページからなっておりますが、最後は私の論文目録でありますので、本文は正味8ページあります。これに沿ってお話したい。ただ、私の悪い癖で、いったん原稿を書き上げてしまうと、どうしてもその通り読むのが嫌になってしまうのです。したがって、それを適宜に省略しながら、また時々脱線しながら、申し上げたいと思います。

資料1ページ【問題の発端】に、「仏教が実感に基づいて教えられ説かれている」…とあります。ここには、私がこの文章を纏めるにあたって、皆様にお話しするにあたって、思い付いたことを書いております。それは、現代の日本の仏教学に対しての私の問題意識、日本仏教研究の現状は、これで良いのだろうか、という問題の骨子を示してあります。

また、ここには書いていませんけれども、日本のインド学研究、インド哲学研究、仏教学研究において、一番問題なのは、きちんとした批評とか批判というものが根付いていないということです。厳正に是非、賛否を論じる批評とか批判という書評論文の公刊が極めて少ないということです。これは、外国の研究誌と比較して見た場合に痛感します。しかもこれを打ち破ることが、もう私の生きている間では、できないのではないかなと思うのであります。ではなぜ問題なのか。つまり、誰かの、偉くなった先生の説が流行ってきますと、皆それに右倣えという姿勢が優勢になる。すると、これが、問題があっても容易に崩されない。これが一つの問題です。どうも、わが国では、それぞれの研究者が、これまでの研究を批判して、自分の知力を尽くして独自の理解を進めて自説を打ち立てようとするのが、苦手なのではないか。私は今日その例を、少しばかりご覧に入れたいと思います。

もう一つは、翻訳の訳文、訳語の問題です。何か原典を読んでも間違っていると、意味が通らない翻訳ができ上がるわけですが、それが批判無しに通用している。誤訳がいつまでも訂正されない。このような学界の状態というのを考えてみますと、日本人による研究が、世界の人々に尊重され、尊敬されるような研究姿勢を持っているかどうか、という点で、私は非常に疑問に思うのであります。

そういう意味でも、もし私が間違ったことをいいましたら、どうぞご指摘ください。ご意見を承りたいと思うものであります。

余分なことを申し上げましたが、実は、私の現在の研究テーマは「実感に基づく仏教の再構築」なのです。なぜこういうことを言いますかという、海外の仏教研究者とお会いしたり、仏教研究者の研究発表を聴きますと、違和感を覚えることが間々あるからです。ともあれ、私が気づいた範囲であります。海外の研究者は概して、文献学の手法に基づいて資料を洗い浚い検討して一生懸命考える。或いは桂先生も非常に得意とするような、論理的な思考を、とことん追求する。こういう点では、私はとても敵わないな、と常々思うのであります。

けれども、インドの伝統としては、仏教に限らずインド哲学全般として、認識の根拠、ないし認識の方法には、まず第一には直接知覚できることです。その次に推論、つまり論理学の研究や論理的な思考法が来る。そして第三に聖典や信頼できる人の言葉が来る。そういうように、認識の根拠を幾つ数えるかは、いろいろな考え方がありますが、ともあれ、インドにおいては、一般に直接知覚が一番大事である、ということが大原則であります。これが案外、多くの研究者には分かっていないのではないかな。

この直接知覚とは、まず目に見えることです。が、目に見えるだけでは不足で、耳に聞こえる、臭いも分かる、味も分かる、皮膚感覚や体で感じることもできる、それから心で感じることも、やっぱり必要です。こういうわけで、そういうような意味で、実感に訴える、実感に基づくところを軸として、仏教が成り立っている、始まっている。そういう意味で、原始仏教以来の仏教を再構築したい、というのが私の課題であります。

欧米人とは違って、仏教を批判し反駁するために研究するという日本の研究者は少ないのです。日本の仏教学者は、意識的か無意識かを問わずに、大抵はどっちかという、仏教を擁護したいという心の人が多いのでしょう、本当は。仏教を何としても貶め批判してやりたいという研究者というのは、日本にはまだ育っていないのではないかなと思うのです。そういう人達も育つと、見方や研究の幅が広がって良いかなと思うのですけど。ともあれ、仏教徒であって、仏教を研究する、インド哲学を研究することになっている。そういう場合には、やはり「実感に基づく仏教」というものを求めようと、心掛ける必要があると考えています。

それから、もう一つ、私がここで言いたいのは、学者によっては自分の学説を一つも出さないような人が多いことです。誰々さんはこう言っている、誰々先生はこういう論拠からこう言っています。そういうように、諸説を沢山並べるが、自説を控えて、「はい、さようなら」という。こういう研究者も少なくない。慎重なのですね。けれども、そういうことは果たして良いのであろうか。私は、最終的には恐らく独断と偏見であっても、自分の体系というものを作らざるを得ないのではないかな、と思います。こういうように最終的な一つの見解を目指し、途中で複数の選択肢があっても、最終的には一つの結論に持っていきたい。と、そういうような考えを持っております。

「真実」については、前にも書いたことはございます（村上 [1994,1995]）。が、今、改めて認識論の視点から考えてみたいといいます。直接知覚、体をもって分かるということを中心にする考え方、つまり直接知覚重視の思考法であります。それに刹那滅の議論とを絡めて考えていきたいと思うのであります。刹那滅ということ、仏教が無常ということを書く。これは誰でも知っているのです。刹那滅ということを書くのは、大抵常識になっている。じゃあ、どうしたら刹那滅が納得できるのか。どうしたら無常であるというのが納得できるのか。そこから考える必要があろうと思うのであります。

「真実」の問題というのは、仏教以前の初期の古ウパニシャド以来論じられてきたテーマであります。その際には世界原因とは何かが問われています。ここで「真実」なものとして探求されるのは、存在するもの sat、或いは我 ātman であります。それは真の自己、しかも自己であるけれども、自分自身を越えた世界の根源としての自己、というような意味なのでしょう。それを梵 brahman などという。そういう真実は、世界原因を探求する思弁と関係が深い。これが古ウパニシャドの場合であります。それを考えてみますと、その真実なものは推論的な思弁の行き着いた結果であらうと思うのです。しかし直接知覚されるものではないであらうと、私は考えます。

しかし仏教においては、「真実」というのは、まず直接知覚されるのではないかな。これが今日の私のテーマであります。

**【問題の所在（要旨）】**：我々の心身の在りようを可能にし、それを構成している諸要素（諸法、有為法）



=諸々の存在するもの (bhāvāḥ) が真実に存在するのであり、直接知覚され実感され、しかも無常であり、刹那的であるのではないか。

これが、今日の問題の前提であり、且つまた結論になることであります。「我々の心身の在りよう」と、ここで「在りよう」と言ったのは、今まで「存在」と前々からずっと使っていたのですが、存在という日本語自体が非常に多義的であり、「存在」という言葉は哲学の用語としては、むしろ西洋哲学の専用になってしまっている。仏教では「存在」という言葉を使うと、何か分かりにくくなってくる。つまり「存在」とは、刹那滅と相反するのではないかというので、「在りよう」としては、どうであろうかと考えています。我々の心身の在りようを可能にし、それを構成している諸要素が、すなわち諸法と呼ばれるのであります。

この要素という単語も、実は非常に問題な用語なのです。要素というのは、化学の場合なんか考えますと、これは変化しないもので、刹那滅とは反するのです。そういう語でもあります。けれども私は、ともあれ、仏教の場合はその諸要素というのは、これは無常である、と考えることを、前提にして話をするしかないと思っているのです。それが「諸法」と呼ばれるのであります。諸法というのを翻訳して、「我々の心身の在りようを可能にし、それを構成している諸要素」、諸要素では足りないから、属性という言葉を加えたならば、もっとその諸法の意味することに合うのかな、とも思います。

諸要素や諸属性、それが諸法であり、この諸法をパーリ語でダンマ dhamma と、サンスクリットでダルマ dharma という。そのダルマを何と考えればいいか。

私は後の方でも述べますが、ダルマ、ダンマというものを大きく二つに分けて考えておこうと思います。仏教のダンマの場合は、まず一つは仏の教えです。「法を説く」、「法を聞く」という場合の法であります。教えとしての法、教法です。それは大体単数で使うのです。

けれども、仏の教えは何をもって説かれるかという、複数の法によって説かれるのです。複数の法(諸法)のなかには、この我々の心身の在りようを構成している諸要素とか諸属性だけではなくて、生活を調え戒を身につけ、禅定の修行を積み、智慧を得るという過程に応じる諸項目がたくさんあります。それもまた法であります。

であります、今ここで問題にしているのは、我々の心身の在りようを可能にしている・構成している諸要素・諸属性であります。しかもそれらは作られたものであるという意味で、有為法という。つまり、作られたる法、因縁によって作られた諸法というのです。それらが真実に存在するものであるというのであります。「存在するもの」、または「存在」といってもいいけれども、「存在一般」というような抽象的なことではなくて、あくまでも存在するもの、存在しているものを問題にするのであります。

つまり存在 bhāva というのは、「存在するもの」の意味で使うのです。それがどうして真実と結び付くのか。それは直接知覚され、実感されるという点で、真実とされるしかないであろうというのです。それが無常であり、苦であり、無我である、或いは非我である、そして刹那滅である。さらに加えるなら、それは言葉の領域ではないという意味で空であるということにも繋がるのです。そしてこれが結論になってきます。

それでこの結論を導くのが、配布資料において1、2、3、… 8と順番に番号を付している見出しのような議論になります。

## 1. 【実感に基づく初期（原始）仏教】

初期仏教というように、初期といえ、初期、中期といった年代的な区分を予想することになります。日本の学界においては、パーリ語で伝えられた五ニカーヤ (Nikāya)、そして漢訳の四阿含などに基づく



仏教というものを原始仏教と呼びます。そういう言葉が定着しているので、「初期（原始）仏教」と書いておいたのです。私は両方使っているので、できるなら初期で統一したいけれども、これにもいろいろ考えれば解決しなければならないことがありまして、なかなか歴史的に体系的に申し上げにくい現段階にあります。

ここでこの初期仏教にもそれなりの体系がある、ということを私は前提にしているのです。中村元先生は、仏教には体系というようなものは無いと考え、そういう発想から散文で説かれた経典というのは新しいもので、古い段階の仏典は韻文で作られている、偈で作られている。詩の形、韻文の形で作られたものが古い。そういうことを論証するために、ものすごい努力をして、何千ページもの本を出している。そして体系が無いということから仏教を見直している。

けれども私は思うに、最低でも体系があるはずだという前提から申し上げます。ある種の体系なしに教えを説き続け、自信を持って人を説得し、教え導くなどということは、一般にありえないと考えるのであります。ほぼ首尾一貫して矛盾がない教えを長年説き広めるということは、そこに一種の体系があったことが予想される。

そして、その体系を見出し私のことばで再構築したい。

まず、原始仏教が最も関心を払ったのは、自己の問題である。しかもその自己を解体して無常で頼りにならない心身の諸要素に細分する。自己を観察し心身を見つめるに当たって、感覚器官、つまり感官が出発点となる。原始仏典においては、意を含む感官は、結局は六つになる。六根であります。意を含む感官によっては確認できない形而上学的な問題についての是非の問いに対しては、「仏は答えなかった (avyākṛhata 無記)」、と言う。答えなかったと伝えられる。イエスかノーかと聞かれたならば、答ええないといけないのですが、答えなかった。そう伝えられている。これは仏教の基本的なものの考え方を暗示する・示唆する伝承だと思うのであります。その趣旨の延長線上において、感官によって、身をもって確認できる、目にも見え、体で感じられる、そして心で確認できること、そういうことによって、仏教の体系が構築されたのであろう、と考えます。

それでは、どういう体系かということになります。

## 2. 【初期（原始）仏教の体系】

まず感官中心の考え方であり体系であります。感官（意を含む六感官＝六根）とその対象とその知とで一切が語られるのであります。感官と言いましたが、それは器官（つまり感覚器官）であり、かつまた機能（感覚機能、認識機能）であります。それらは六根（つまり六器官、六機能）或いは六内処（六入処、六処とも言われますが、つまり認識の内的領域）と呼ばれるのです。眼・耳・鼻・舌・身・意の六つです。身というのは身体の意味であります。実は触覚、もっと正確には身体感覚の器官であります。このような身（身体）という器官はインド哲学の他の学派では言わないようで、大体は皮膚というように捉えます。仏教は皮膚じゃ物足りないと考えたのか、身（つまり、み）というのです。身体感覚なのです。触れて感じる、手で触って感じるだけではなくて、体で感じる、身体感覚だと思えば当たっているのだろーと思えます。内臓感覚も考えられていたと思えます。それから意というのは心であります。それらとそれらの対象となる色・声・香・味・<sup>そく</sup>觸・法です。それらは六境（六対象、六対境）とか六外処（認識の外的領域）と呼ばれます。その觸というのは身体感覚の対象になるもので、身体感覚で捉えられるものを觸という。つまり感觸です。法というのは心で考えられるものです。これは法（ダルマ dharma、ダンマ dhamma）の基本的な意味で、その考察の出発点になると思えます。その十二の認識の領域が十二処という体系です。それからその中で六種の感官知の知、つまり六識というものを特に別

に立てると、十八の認識の要素（界）が数えられます。これが十八界の体系です。

この十二処や十八界が一切と呼ばれています。感官とその対象とその知とであります。病気や障害が無い限り、五体満足であるならば、誰にでも具わり、誰にでもわが身において一々実感できるのであります。これが私の（または、あなたの）存在の一切だというのであります。一切という意味は、何も世界全体ではないのです。自分自身の心身の経験領域に入って来るものの全体なので、自分にとっての全世界です。自分にとっての全世界ではあるのですが、我々が全てのものを客観的に見るというようなものではない。

客観的な世界というと、世界地図を予想し、地球儀を予想します。さらに宇宙やそこから見た地球、そういうような大きな広がりで見えたり世界や宇宙像を考えます。しかし、どうも初期仏教ではそこまで行かない<sup>1</sup>。行かないだけではなくて、そういう客観的な世界は自分の身体では確認できないものであり、それはまず問題とはならない。

世界が有限であるか無限であるかというような議論、こういう問いには答えられない（無記）というのであります。だから世界といっても客観的な世界ではない。ただ自分の心身と自分の認識、経験の領域に入るものだけを、仏教の体系の基礎に置いてあるのです。これがまず真実に存在するものでしょう。

それから、生身の人の心身の在りようは、名色<sup>2</sup>、つまり名前と色というのです。名前というのは抽象的な言葉で示されるもので、後には五蘊のなかの色以外のもの、つまり心の要素が名であるとされます。それから色というのは簡単には目に見えるものであるけれども、広い意味では身体で感じられるものであります。身をもって感じられる、心でも感じられるというようなものが色であります。その色は自分の体内外において感じられます。名色とは、結局は自分の在りようを示すのです。

さらに、もっと一般的には五蘊（五つの集合、集まり）、つまり色・受・想・行・識<sup>ぎょう</sup>で自分の在りようを示すのです。ただし、色・受・想・行・識という漢字は分かっているけれども、内容が難しく、一つ一つに的確な日本語を充てるのは容易でない。学界共通の明確な理解が成り立っていない、と私は思うのです。

私は試みに、色（いろ）とも、色（しき）とも言い、そして色（rūpa）というのは、広い意味では身心で感じられるものであると言いました。我々が自分の身と心で感じられる体内・外にあるものであります。私は去年（2010年9月11日）、「色は物質ではない」という発表をしたのですが、でも日本の学者は今年でも、9月7日・8日に本学で行われた日本印度学仏教学会でも、「色」を「物」と訳したり、或いは「ダルマ」を「物」と訳したりしています。「物」という日本語の単語は非常に意味が広いので、それは当たらないこともない。そして私も「もの」とも言います。ですが単なる「物」では意味不明に近しいと思います。

受というのは感受であります。色は感官や心では感じられるのですが、その感じられることが受なのであります。感受であります。その受は、快・不快、或いは楽苦とか苦楽であります。これを三種に分けることが多いのです。まず快・不快等の感受・感情・感じの二種です。それは幸福感・不幸感（不幸の感じ）でもあります。第三は快・不快、或いは楽苦のどちらとも言えない、不苦不楽の中立的な感じであります。この三つを受と考えます。

---

1 ただ仏教もまた客観的と思われる独特の世界像（須弥山世界<sup>しゆみせん</sup>、鉄围山世界<sup>てつゐせん</sup>）や宇宙観（欲界・色界・無色界という三界説）を構築する。にも拘らず、各自の感官中心の思考法（十二処説、十八界説）や心身中心の思考法（五蘊説）は忘れ去られず、今日に至るまで貫かれている。

2 名色（nāma-rūpa）は仏教の独創ではない。仏教以前に成立した古ウパニシャドにおいては、世界の始原にあった最高原理（存在するもの、有 sat、神格）から展開する個物、個体を意味する（Chāndogya-up.6.3.2-3）。仏教においても結果的には個体を示すはずであるが、名（名前、受・想・行、または受・想・行・識）と色（広義の色、感じられるもの、肉体の属性・要素をも含む）との二つに分かれる、心身に当たる。

想 (saññā) というのは、色と受を受けて次に心に浮かぶ想い。これが基本だろうと思います。ごく卑近な日常的な用例には、例えば水場の有りかを知らせる標識、目印であります。人に意思を伝える合図 (声、または標識) であります。仏教用語としては一般には想念、概念、観念、表象といった、心の中に浮かぶ、去来することが、この想という言葉で示されます。

次は行 (saṃkhāra) ですが、多くは複数で諸行 (saṃkhārā) と用います。行というのは、非常に難しい用語であります。私は行、諸行というのは、身心を生かしていく諸々の力のことと捉えます。生存を可能にしている諸々の力、目に見えない力、潜在的な力、潜勢力であります。そのなかには意志の力 (cetanā) というのもあります。けれども、体の力、特に命の力 (jīvita) というのですが、これも行の非常に重要な内容であります。意志の力というのは、特に行為をした時の、その行為の報いを引く力なのです。業の力です。そういう身心を生かしていく、我々を生かしている力です。これは非常に面倒な概念であり、何がどうして、我々を生かしている力になるのか。これは詳しく話すと大変面倒であります。要するに心身を構成する諸要素が総じて、全体となって、心身を生かしていく力、すなわち行 (諸行) となるのであります。

最後は識です。識は色や声などを知る知、知覚であり、認識であります。六種の感官に対応する六種の知覚、認識です。

以上の五蘊によって人間の在り方を把握する。

そして以上が我々の心身の在りようを構成する諸要素 (属性) なのです。およそ仏教の体系は主に我々の身心の在りようを構成する以上のような諸要素 (属性) に基づいている。それらは諸法と呼ばれ、そのどれもが無常であり、苦であって、私のものではなく、私の我、私の自己ではないと繰り返し説かれています。

繰り返し説かれてあるということは、私どもには、パーリ語でも漢訳を読んでも、面白くない。それで本当の意味も認識しないまま、素通りしてしまう惧れがあります。

ここで問題点：難問が三つ挙げられます。

一つ目の問題点は、体系の問題です。既に言ったと思うのですが、少なくとも私がこれから話すことには間違いがあるかも知れない、恐ろしい。けれども私なりに或る程度の知識や語彙の体系があるから、少しは分かるようなお話ができるのではないのか。或いはパーリ語でもサンスクリット語でも読む場合に、それをどう理解するか。或る程度の体系的な知識が揃わなければ、本が読めるものではないし、どうにもならないのであります。ですから体系というものを考えざるを得ないのではありませんか。

第二の問題点、つまり難問は、無我説 (非我説) の問題です。上に見た心身の諸要素のどれもが、「私のものではない」、「私の我ではない」、「私の自己ではない」と繰り返し説かれている。これを読めば、その都度自ら自分自身を確認せざるを得ないようになっていく。その度毎に「私のものではない」、「我ではない」という否定を通して、自己を確認していくことになる。何事でも、有るか無いかという問題では、無いと判断する方が遥かに難しい。例外が一つでもあれば、無いと言えなくなる。ところが、どれも「我ではない」というのであって、「我がある」という一言もない。では我は無いかという問題になる。この無我説は、理屈として非常に難しい問題を含む、ということになる<sup>3</sup>。

3 この問題は、西田幾多郎 [1945] のいう「矛盾的自己同一」、「絶対矛盾的自己同一」に繋がる問題である (全集第十一巻 pp.238,332-3,341,399,409)。西田は西洋の哲学者たちに論及するが、仏教については「般若即非の論理的に心と仏 (個と全との) 矛盾的自己同一の義」云々というに止まる (p. 446)、が、その立論は無我説の難問にも答えているかと考えられる。西田の親友・鈴木大拙 [1944] は『日本の靈性』において日本の靈性を論じ、「即非の論理」という造語によって、『金剛般若経』の前後矛盾する文言を解釈してその矛盾的表現に意味を見



それではどうしてこの難しい問題を解決できるのか。それは、我々の心身の存在を構成している諸要素が、どれも無常であって、且つ刹那的な存在であるが故に、自己の同一性も永続的ではありえず、自己はたちまちに変わっていき、もう直前の自己（我）ではなくなる。また心身のどの要素も、私のものではないということも言えるし、考えることもできる、というのが一つの答えです。

けれどもそれで、仏教は全て無我（非我）を説いて終わりかという、どうもそうではない。もしそうであるなら、社会生活ができません。我々の約束や誓いも成り立たない、後に強調されるようになる仏の誓願も成り立たないでしょう。

我々は約束をしたならば、その約束は守らなければ信頼や信用も得られず、社会生活に支障を来す。約束を守らなければいけない。或いは戒を守りますと誓っても、すぐに事情が違ってくると守れなくなる。約束をしても、守りにくくなるのであります。けれども、それを守るようにいつも心掛けなければいけない。誓いは守らなければならない。無常であり無我であるから、もう誓ったけれども、「ついさっきの私と今の私は違います」と言い逃れしていると、まともに暮らして行けないことになる。そんなことでは、どうにも仏教が成り立たない。倫理も成り立たない。信頼関係も社会生活も難しくなる。

そういう意味においては、自己というものを確立していなければいけない。むしろ無我であり、無常であるからこそ、或いは、我々の在りようというのは刹那的なものであるからこそ、却って自分自身と自分のものとを意識して、そして心に繰り返して約束を守る、誓いを守るように意識して努める。こういうことを心掛けなければならない。その相矛盾する二つの問題を、ここで私は指摘しているのです。いや、これは矛盾であるけれども、またそうでもしなければならぬ必然性もあるということでもあります。

第三の問題点。これは既に申し上げたような、仏教のダンマ（法）をどう考えるかという問題であります。教えという単数の法に複数の諸法がある。複数の諸法というのは、我々の身心の在りようを構成しているものであります。また戒・定・慧に大別される多くの修行道の項目が諸法であります。そういう諸法によって、単数の教えとしての法が解き明かされ示されるのであります<sup>4</sup>。

### 3. 【刹那滅する存在は直接知覚によって把握される】

存在という言葉は、なるべく使わないようにしたくても、そうもできないので、今「刹那滅する存在」という。ただ、その「存在」とは、決して「存在」一般ではありません。この「存在」とは「存在するもの」、「存在しているもの」の意味であるというしかないのです。ここで申したいのは、刹那滅する存在は直接知覚によって把握されるということです。

原始仏典の中には刹那滅を明確に説くものはないのであります。けれども、縁起思想を語る經典群の中には、この身、この肉体よりもむしろ、心こそが滅し易くて、心が日夜に生じては滅しているという

---

出す。「即非の論理」とは、公式化すると「AはAだというのは、AはAでない。ゆえにAはAである」。その解説には「ふつうの常識がまず否定せられて、その否定がまた否定せられて、元の肯定に返る」とある。そして「存在しているということが、霊性的の上では、矛盾の自己同一ということになるのである。論理的矛盾そのことが存在なのである」という。大拙も西田説に触れ、西田も大拙の言を用いる。村上[1998]『仏教の考え方』pp. 304-308, 312にも触れたが、充分ではない。「矛盾の自己同一性」と「即非の論理」との矛盾を、どう論理化し言語化するか。矛盾には安住できない。私は知覚説、刹那滅説、サンスクリット語の語法とに、この難問への糸口を求めたい。

4 以上は、次のような拙稿において得た要旨である。

村上[2009b]『パーリ仏教辞典』の dhamma の項。村上[2006-2012]「諸法考—dhamma の原意の探求と再構築—」(1) - (7)。村上[=2007b]「仏教における法の意味」。村上[=2007c]「原始仏教資料の新古問題と法の意味」

ことを、猿が木の枝を掴んでは離すということを次々繰り返すことに喩えています (S.12.61 Assutavato, 62Assutavā: II.pp.94-97; 『雜阿含經』 卷 12 (289) (290))。この喩えも分かりにくいようですが、ここから刹那滅の趣旨を読みこむ可能性があると思うのです。

次は、部派仏教の問題になります。説一切有部というインドの北の方に栄えた学派は、非常に有力な学派であり、大乘經典を生み出す母体になるような学派ではないかと考えます。この説一切有部の見解によると、有為法（作られたる法、心身の諸要素）とありますが、因縁によって成り立つ法というものはどれにも、一刹那に生・住・異・滅というような四つの在り方（四相）がある。と、こういう形でその刹那滅を論ずるのであります。一つの法に生・住・異・滅という一々の法が結びつく際には結びつく力（得）という法がはたらく。…というように、非常に煩瑣な仕方では刹那滅を跡付けて、一つの法に一刹那に生・住・異・滅の四つの相があると言っています。例えば色です。一瞬に色が生ずる、留まる、異なったものになる、滅する。この際にこれらを結び付けるのにはまた得という別の法（要素）を考える、非常に煩瑣なのであります。

けれども、世親（Vasubandhu, 4-5 世紀）は別の考え方に立っております。経量部とか経部という、説一切有部の中にある、特別な見解を持っている一部の人達が、説一切有部の正統説に反対する説を立てております。世親も、この経部の説を採用しながら、その説一切有部の正統説を解説した後にそれを批判して、新しい刹那滅を論ずるのであります。

その特徴は、刹那滅の滅、つまり滅するというのは、原因がなくしても滅するというのです。法（＝心身の諸要素のどれか）が滅する、なくなるというのは、何か原因があってなくなるのではなく、原因が無くてもなくなると思えるところにあります。原因を待って初めて滅するという考え方もあるけれども、世親は刹那滅説においては原因を待たないと主張するのです。これはその訳が分かりにくいようですが、でも考えてみるとわかる。私らは毫碌しているから、人の名前を聞いてもすぐ忘れてしまう。忘れるのには原因がある、頭の血の巡りが悪くなったからだ、脳の細胞が少なくなったからだ。そういう原因があるからだ。或いは老化したからだろうなどと考える。原因を数えれば、幾らでも考えられるとは思うのです。けれども、世親はそうではなくて、原因がなくとも存在するもの（法）は一瞬に簡単に滅するのだと主張する。いわば老人の物忘れの原因を問わないのです。忘れるというのは記憶（念）という法（心所法）が失われ滅したということです。失念の原因を問わないのです。有りがたいことですね。おそらくそういうことを言ったのは世親が最初なのではないでしょうか。ただ彼もその前に、説一切有部の生・住・異・滅と、それを充てることによって刹那滅を考えたのだから、世親が最初ではなくて、もっと先駆者がいたということは想像できます。

資料 3 ページ最初の【世親の刹那滅論：諸存在には消滅の原因はなく生ずるや否や消滅する】という見出しの下をご覧ください。

『諸々の存在には消滅の原因はない。しかし〔それらは〕ただ自然に壊滅するものなので消滅する。生ずるや否や消滅する。ゆえにこれらの刹那滅が成立する。』(nāsti bhāvānām vināśa-hetuḥ, svayam eva tu bhaṅguratvād vinaśyanta utpanna-mātrā vinaśyantīti siddha eṣaṃ kṣaṇa-bhaṅgaḥ. *AKBh.* p.194<sup>11-12</sup>, 玄奘訳『俱舍論』 卷 13: 無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>諸法滅<sub>レ</sub>。法自然滅。是壊性故。自然滅故。纔生即滅。由<sub>レ</sub>纔生即滅<sub>レ</sub>。刹那滅義成 *T.* 29.68a<sup>25</sup>; 真谛訳『俱舍釋論』 卷 10: 諸有法滅皆無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>因。是壊性故自然而滅。若生即滅。是故彼刹那刹那滅義得<sub>レ</sub>成 225c<sup>29</sup>.)

ここに翻訳と原文と漢訳まで丁寧に出したのは、この言葉遣いに注意したいためなのです。「諸々の存在には」という、この「存在には」というのは、本当は「諸々の存在するものには」の意味なのです。存在一般なのではない。存在一般ならば、「諸々の存在」なんていうことはないのです。ここは具体的なのです、「諸々の存在」というのは。「諸々の存在には消滅の原因はない。しかし〔それらは〕た

だ自然に壊滅するものなので消滅する。生ずるや否や消滅する。ゆえにこれらの刹那滅が成立する。」

ここにいう「存在」は「存在するもの」なのですが、それは複数になっている。これは男性名詞であります。玄奘は法（諸法）と言っている。真諦は有法と言っている、諸有法と言っている。有法とは何であるか。有る法、或いは有としての、存在としての、存在する法。要するに、この法というのも有（存在）である、有（存在）というのは、そのまま法であるというつもりで有法なのでしょう。真諦は有法と訳している。有る、存在するものとしての法なのです。内容的には、それは有為法を意味しています。色、心、心所に分類される諸法を指しています。身心の在りよう、身心の諸要素を指すのでしょうか。先に触れた物忘れ（失念）の例では、念というのもその法（心所法）の一つであります。

法が実有（実在）であるとは有部という。しかしこれには異論・異説がある。心不相応行法（心に関係のない力）は、有部では実有（実在）であり、生・住・異・滅という四相を有するという。この生・住なども心不相応行法だというのですが、世親はそれらを実有とは見ない。それから、涅槃というのは無為法だから滅しない。これは有為法ではないと考える。世親は無為法を実有とは見ず、これを「存在」には入れない。こうして「存在」として、或いは「存在するもの」として認められないものを数えている。有部は色法の中に無表色という概念を立てる。これは何かというと、行為や誓いの後に残る悪または善を妨げる力だということです。良いことをすると誓ったら、その誓いが障碍になって悪いことをしないようになる。そういうのを色の範疇に含めて考えるのです。それをも世親は実有とは見ない。実有というのは、実際に有するという意味で、今の言葉では実在するというような言い方になろうと思いますが、こういうものは実在しないと考えるわけです。だから、それは存在の中には含まれない。

次に色についてですが、色（しき）というのは色（いろ）という場合と形（かたち）という場合の両方があります。色（いろ）の方は色彩であり、顕色（けんじき）といい、形、形態の方は形色（ぎょうしき samsthāna）と分けています。けれども、世親は形、形色というのは実有ではないと言っている。形というものは、長いとか短いとか、丸いとか、そういうものが形ですが、形は実有ではなく、形色の極微もないと世親は述べております。物質、或いは物、物体には長・短の形もあろうけれども、そのように色を物質的に見る解釈を世親は退けたと私は考えます。

こうして、存在は眼を始めとする身心で感じられる体内外の諸要素、つまり広義の色（色法）と、心（心法）と心の中に去来する種々の思いの類（心所法）とに限られることになります。こうして「存在」とは存在一般ではなくて、あくまでも、「存在するもの」であり有為法であるということになり、したがって世親の刹那滅論の文章に出てくる「存在」とは「存在するもの」であるということになります。

世親は、存在しているものについて二つに区別しています。第一が、本当に存在しているもの、真実に存在しているもので、勝義有つまり第一義としてあるもの。第二が、その反対に仮の現象、仮象として存在しているもの、或いは世間の俗説として存在している世俗有です。この区別の仕方というのは、なかなかよく考えられていると思います。

世俗、仮象、仮の現象として存在しているものというのは、瓶や土器、水のように、その部分に分割していくか、その属性を意識上で消去していくと、その観念、或いはその名前がなくなるようなものです。土器は割ってしまうと瓶ではなくなる。水というのは、どうしたら水でなくなるか。水の中から液体という属性をとってしまう。冷たいという属性をとってしまう。透明だ、或いは茶色だという、そういう色や属性も取り去ってしまう。そうすると、水というもの（観念、ことばの意味するもの）はなくなる。だが水の属性から色を取り去ってしまったら、水という観念がなくなるから、色は残しておくしかないです。色というのはなくならないという考えがあります。土器を壊してしまっても、その断片にはすべて色がある。土になっても色はなくならない。水の場合も、意識の中でその属性というものを除いていくとなくなるけれども、色（しき）や色（いろ）という言葉で捉えられるものはなくならない。



こういう考え方の下で、真実に存在するものと仮の現象として存在するものを区別するのです。

さて、色というのは、直接知覚されるものであります。それから心、心所というのも、やはり自分の心の中の出来事というものは、反省するとか、振り返って考えてみると、それはちゃんと確認できるものである。そういう意味で、直接知覚される。色、心、心所と分類される諸法、身心の諸要素である諸法は、直接知覚され、且つ真実に存在しているものに違いないと考えるのです。これが刹那滅するというのです<sup>5</sup>。

この世親の刹那滅論で考えられたことは、以後、ディグナーガ (Dignāga, 陳那, 480-540 頃)、ダルマキールティ (Dharma-kīrti, 法称, 7 世紀)、そしてダルマキールティの後継者達にずっと継承される考え方であろうと思います。それをこれから、あらまし跡付けて見たい。

#### 4. 【直接知覚される存在するもの—直接知覚説は刹那滅説の基礎理論となる】

ここでは、ディグナーガにおいても、ダルマキールティにおいても、そしてジュニャーナシュリーミトラ (Jñānaśrīmītra, 980-1030 頃) においても、「存在」と「存在するもの」が同じ意味であり、そしてほぼ同じ考え方において成り立っている、刹那滅する、ということを私は申し上げたい。

この刹那滅については、『刹那滅の研究』という谷貞志氏の大著があります。『刹那滅の研究』は 2000 年、今から 11 年前に出版された、非常に浩瀚で難解な本です。ただこの本の一つの問題は、「存在」という言葉を用いる際に、「存在するもの」なのか「存在一般」なのかが明確になっていないところでしょう。そこから私は自分自身で考え直してみたのです。ですが、本日申し上げることの多くは谷論文に依存しております。

ディグナーガの主著『プラマーナ・サムッチャヤ』(*Pramāṇa-Samuccaya*, PS., *Pramāṇa-Samuccaya-vṛtti*, PSV) については、最近シュタインケルナーがインターネット上で公開しているテキストがあって、それが非常に便利です<sup>6</sup>。それから、それに対してジネンドラ・ブッディが著した復註(ティーカー)が出版されました<sup>7</sup>。それを読みますと、かなりディグナーガの考えるところが分かります。私も少し読みかけておまして、ここではその要点を申し上げます。

ディグナーガ自身が直接刹那滅説を論じているかどうか、私は確認していません。どこかに刹那滅説を書いているものがあるのかも知れませんが、私は知りません。けれども、そのディグナーガが強調した直接知覚説というものは、刹那滅説を基礎付けるだけではなくて、刹那滅説を含んでいると考えざるを得ないような理論だと私は思います。

世親の後に出了ディグナーガ(陳那)は、認識手段を直接知覚と推論、つまり現量と比量とに限った上で、直接知覚を、

『直接知覚とは概念化構想(言語化構想、分別)を離れている[知である]。』<sup>8</sup>

5 以上については、資料 p.3 に、出典も示してある。

6 Ernst Steinkellner は 2005 年 4 月に PS (PSV) 第 1 章のチベット訳、既知のサンスクリット断片、J 註に基づいた復元本を解題、分析、文献表とともに電子版で公表している (Dignāga's *Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1 : [www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf))。また Masaaki Hattori (服部正明) [1968], *Dignāga, On Perception*, HOS. Vol.47 参照。

7 Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, *Jinendrabuddhi's Viśālāmlavātī Pramāṇa-samuccaya-ṭīkā* Chapter 1, Part I : Critical Edition; Part II : Diplomatic Edition with a Manuscript Description by Anne Macdonald, China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing – Vienna 2005.

8 *pratyakṣaṃ kalpanāpodhaṃ* (現量除分別) (PS.1.3c) . Cf. 『凡そ概念化構想がない知が、直接知覚である。』(*yasya jñānasya kalpanā nāsti, tat pratyakṣaṃ PSV*)

と定義しています。この定義は直接知覚が瞬間的な知であることを示唆している、と思うのであります。

さらに言葉、語というものは直接に意味する対象を指すのではなくて、全ての他の意味を否定し排除すること (apoha) によって意味する対象を示す、こういう言語観を示しております。この言語観も非常に面白いもので、ソシュールの言語学の原形になるものではないのかと思います。どんなことかといいますと、私の知るところでは、或る語の意味の理解は、その他の語との相違、差異が理解されてはじめて理解される、というのであります。ソシュール (Ferdinand de Saussure) については、実はあまり詳しくありませんから、これ以上は何とも言えませんが、この言語観においてディグナーガと同じような他者の排除という思考法に立っていると思うのです。ソシュールはサンスクリット語を学ぶ過程において、或いはディグナーガの言語観を間接的にでもあれ、知る機会が有ったのではあるまいか、と想像するのであります<sup>9</sup>。

そして言葉、語による認識の過程は推論、比量と同様であると見るのです。お手元の資料にもありますように、「真実に存在しているもの (勝義有) は直接知覚されるが、仮象 (俗説) として存在しているもの (世俗有) の知は、概念構想から起こり、擬似直接知覚に過ぎない<sup>10</sup>。」

#### A 【ディグナーガ (陳那) の直接知覚説の要点】

直接知覚説の要点をまず見てみます。分別を離れている、概念化構想を離れているということはどういうことか。「凡そ概念化構想がない知が、直接知覚である」。概念化構想というのはカルパナー (kalpanā、分別) というのですが、言語化構想や分別のことです。日本語でも分別という言葉はあるけれども、非常に多義的なので難しいのです。が、言葉をもって理屈を付けることが概念化構想です。その概念化構想とは何かというと、『〔知覚されたことに〕 名と種〔概念〕等を結び付けることである。』(PS.1.3d)<sup>11</sup> という。それに対するディグナーガの説明を見ますと、名と種〔概念〕と言っているけれども、結局は、言葉に尽きるのです。名詞類の言葉なのです。

9 PS (PSV) 第5章の復元本は、英訳と註記と共に Pind, Ole Holten [2009] *Dignāga's Philosophy of Language - Dignāga on anyāpoha*: <http://othes.univie.ac.at/8283/> として電子版で公表されている。服部正明 [1979], 「Uddyotakara に批判されるアポーハ論」(『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念 仏教学論文集』東方出版 pp.117-131)、服部正明 [1980], 「Nyāyavārttika, II.2.66 におけるアポーハ論批判」(『密教学』第16・17合併号, pp.15-30)、Masaaki Hattori [1982], *The Pramāṇasamuccayaavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary, Chapter Five: Anyāpoha-parīkṣā, Tibetan Text with Sanskrit Fragments, Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University* 『京都大学文学部紀要』, No.21, pp.106-107。上田昇 [2001] 『ディグナーガ、論理学とアポーハ論—比較論理学的研究—』山喜房佛書林, pp.223ff. 参照。ソシュールとの関連については、村上 [1997] 『インドの實在論』pp.401-402 に触れた。カラー著・川本茂雄訳『ソシュール』(岩波現代選書、1978年、pp.30-31) は、brown (褐色) とは何かを教えるときに、brown 色の事物を百と集めて見せても、学習者はそれがどういう色か理解しないであろうが、brown とその他の色との関係を把握したときに、はじめて brown とは何かを理解しはじめるであろう、という。

10 PSV: M. Hattori [1968], pp.28<sup>5-15</sup>, 95-97 (1.53-54), 180-1, Appendix E; 戸崎宏正 [1979], p.382 などによって、このように纏めてみた。

11 nāma-jāty-ādi-yojanā.PS.1.3d.

語というのは、第一には、偶然語というのですが、固有名詞です。2 番目は、種類語、概念語と言って、普通名詞です。3 番目は属性語で形容詞。4 番目は行為語で動詞的名詞。その例として料理人というのを挙げています。5 番目は実体語。これも分かりにくいけれども、例として挙げているのは、杖を持つ者です。実体によって特徴づけられる語とでもいえるでしょう。こういう 5 種を例示しているのです<sup>12</sup>。いずれも名詞類であって、動詞もそのままでは出て来ない。不変化詞（副詞、接続詞、前置詞、感嘆詞）もないのです。

これで不思議に思うのは、私らは何にも考えなくても火に触れたら、咄嗟に「熱い」と声を出している。怪我をしたら「痛い」と叫ぶ。これはディグナーガにあっては言葉ではないのでしょうか。そういうのは問題にならない。あくまでも一生懸命言葉を選んで考える、その過程は推論知と同じだというのですから、そういう言葉を選択しながら考えているのでしょうか。ですから、咄嗟の叫び、呻きなど、考える余裕もなく思わず口から出る発声は、言葉に入らないのだろうと、私はそう考えています。

ディグナーガは言葉や言葉の働きを排除された世界を発見し、それに表現を与えて言語化し再構築し理論化している。だが、そういう世界はあるのか無いのか。本当は分からない。けれども、ディグナーガが言うことが嘘かどうか、自分で確かめてみればいいのです。火傷した時、熱いとか痛いとか危ないとかいう、そういう特別な場合を除外する。そうすれば、ディグナーガが考えた世界も少しは分かってくる。本当だと思えてくるのです。

### 【直接知覚説と空思想】

ディグナーガがいう言葉が混じらない直接知覚の段階を考えるという思考法に対比できるものは、空思想にあると私は考えます。それはどこに求められるか。『菩薩地』(*Bodhisattva-bhūmi*) の「真実義品」にあると思うのです。そこには、色等と称される事実、「色」等のような語の意味する概念（仮名）がないので空ではあるが、その語の意味する概念（仮名）の根拠になる純粹の事実 (*vastu-mātra*) は残っている、というのです<sup>13</sup>。

この純粹の事実には「唯事」という漢訳、玄奘訳が知られています。単なる事実、事実だけ、実事のみ、と言う訳語も可能でしょう。概念や言語表示の根拠になる事実、実事であります。しかし単なる概念ではない言語表現が及ばない真実なる存在（勝義有）であるという。やはり直接知覚される事実であります。この空思想は言語表示の真実性を否定する。

直接知覚を定義して、言葉というものに基づく推論的思考というものを直接知覚から分離したディグナーガ（陳那）の考え方は、この『菩薩地』とも共通するものだろうと私は考えます。そして、おそらくは般若経類にいう自性空もまた同様に解釈されると思うのです。自性空というのは自性（自己同一性）がない、という意味で空である (*svabhāva-sūnya*) ということです。たとえば、色という事実は言葉や概念としての自性（自己同一性）がない、という意味で空であるということです。言葉の語の及ばない真の事実とは、ただ直接知覚の領分にのみ求められるということです。

去る 9 月 8 日の日本印度学仏教学会の最後の特別部会では、『般若心経』の解釈についての部会がありまして、自性空 (*svabhāva-sūnya*) をどう解釈するか、色即是空をどう解釈するかという議論がありました。しかし議論の往復で終わったようでした。

私はこの自性空というのは自性（つまり自己同一性）が無いので空であると、こういうように解釈するのです。これは『二万五千頌般若経』(*Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*, I, N. Dutt ed. ; II, III, IV, V, T. Kimura ed., *PaP*) に実によく出ている問題の語句であります。今日はそれについてはあまり話した

12 *PSV* : Hattori [1968], pp.25<sup>12-37</sup>, 82- 86 (Notes 1.25-30) , 176-79, Appendix C ; 戸崎宏正 [1979], pp.202-03.

13 *Bodhisattva-bhūmi* ed. by U. Wogihara (1936, Reprint 1971) p. 47.

くありませんけれども、自性空とは、自性がないということなのです。では自性というのは何か。そこには（板書する）、

(1) rūpaṃ rūpatvena śūnyam（色は色であることを欠如している。色は色であることが無いという意味で空である。色は色であることが無いから空である。PaP. I. p. 128<sup>10</sup>.)

(2) rūpaṃ rūpena śūnyam（色には色が無い。色は色を欠除している。色は色を持っていない。色は色を欠除している、という意味で空である。色は色を欠除しているから空である。PaP. I. pp. 195<sup>18</sup> = ŚsP. p. 1407<sup>21</sup>)

という文章がよく出てきます。いずれも rūpaṃ は色で主語です。(1)の rūpatvena は具格(instrumental)で原形(語幹) rūpatva は漢訳では「色性」または「色相」と訳されています。色であること、色一般、「色」という自己同一性であります。これが色の自性であります。śūnyam は述語で「空である」、と訳されます。「空(から)である」というのは、具格で示される関心の的になっている事態(もの、こと)が「欠けている」、「無い」ということです。この文を、私どもより世代が二つぐらい上の先生方は、

「色は色性によって空である。」

「色は色性について空である。」

「色は色性として空である。」

という位の翻訳しかなかったのです。これで意味が分かりますか。ですがこの文章は、「色は色であるということが無い」という意味なのです。「空である」という語を残して丁寧ないうならば、「色は色であるということが無い、という意味で空である」という意味です。「色は色性を欠く」、「色には色性がない」、「色には色であることという自己同一性がない」ということです。

「これが『二万五千頌般若経』で繰り返し説かれる。けれども、(1)の色性の欠如ばかりを言うかという、簡単に(2) rūpaṃ rūpena śūnyam のような場合があります。「色は色を欠いている」、「色は色を持っていない」となります。こんなおかしい文章になるのです。主語と述語が同じものであるとすれば、「色」(主語)と「色がない」(述語)とは同じだ、ということになります。しかし私は(2)も(1)と同じ意味であると考えます。

これはどういう意味なのか。どう説明すれば、分かって頂けるのか。

問題はここなのです。それでは(板書で説明)、色 rūpa はヴァイシェーシカ(勝論<sup>かつろん</sup>)派の考え方では属性 guṇa です。その属性というのは実体 dravya に密接不離に結びついている性質であります。こういう意味での実体を仏教の考え方では語らない。仏教では実体は諸々の属性(性質や構成部分・構成要素)に解体されている。存在する法(属性、要素)が実体(本体)としてある(実有である)とはいうのです。実体の意味がヴァイシェーシカ派とは違うのです。

心身の諸要素と私が言う諸法の体系の中にはヴァイシェーシカ派のいう実体がないのです。しかしヴァイシェーシカ派の考え方はサンスクリット語の思考法に沿っています。

そこでその思考法に沿うと、属性ならば何か実体に付いているものでなければいけない。仮にこの主語である色が実体であるとする、おかしいことになるのです。述語は「空である」のですから、空性が色の属性か。そんなことは、有り得ない。「空である」とは欠如して無いのですが、無が属性か。それはおかしい。ともに属性が所属する実体が無いというだけです。またヴァイシェーシカ派では属性は属性を持たないという。色をそういう実体と見ることはできない。こういう見方では駄目だから、我々もそういう実体を探してみることにしようか。諸法が諸属性であるならば、それらの諸属性が属している実体は、実は自分自身(自己)であり、我(ātman)である、とすれば、理屈が通ることになります。しかしそうしますと、無我という仏教の原則に反することになります。色が所属する実体としては、カーヤ(kāya, 身)とかシャリーラ(śarīra, 身体)とかを予想してはどうか。身体が実体であって、実体



に色が付いていると考えるとどうか。一応はそれでよいように思われますね。しかし仏教は身 (kāya) を感覚器官 (根) と考え、法の一覧表にも入れている。しかし色を属性とする実体なのであろうか。仏教では違う。ヴァイシェーシカ派のいうような実体を考えないのが、仏教の思考法なのでしょう。分析的に心身の属性や部分を取り上げるが、それが所属している心身の全体、集合体とか有機的総合体をほとんど問題としないのです。

ここで最初に戻ってみます。原文 (1) rūpaṃ rūpatvena śūnyam の主語は色<sup>ルーパー</sup> (いろ、目に見えるもの、感じられるもの) です。問題なのは rūpatva です。つまり「色性」とか「色であること」です。といったところで、分かりにくいでしょう。これが何かというと、これはヴァイシェーシカ派ではサーマヌヤ (sāmānya) というのです。普遍とか普遍性、一般性です。複数ある実体と属性と運動とには普遍が本質としてくっ付いている (和合し、内属している) という。色には「色性」という普遍が本質としてくっ付いている。だから「色性 (rūpatva)」とは色一般なのです。何のことかということ、目で色 (rūpa) を見て、色 (rūpa) という言葉を思い出すのでありますが、その直前に記憶を辿って「色性 (rūpatva)」を把握するから、色 (rūpa) という語が頭 (知) の中に浮かんでくるといいます。色一般とは色という語を思い出す元 (原因、契機) になるようなものなのです。色一般が把握されて始めて、色という語が分かる。ヴァイシェーシカ派では、普遍は単なる概念ではなく実在するという。世に一つしかない月には「月性 (candratva)」という普遍が無いということです。しかし概念として、語としては「月性」がある、ということでしょう。

このような発想法はヴァイシェーシカ派に顕著ですが、サンスクリット語に基礎をおいています。仏教もそのような用語法を受けていると私は思うのです。ただしヴァイシェーシカ派に忠実に従って般若経の作者たちが、普遍を実在と考えている、と想定する訳にはいかない。我々は何も「色性」や「色一般」を普遍という実在と考える必要はない。漢訳以来の「色性」とは、「色」という概念、「色一般」という概念である、というと分かり易いでしょう。概念というのは言葉の意味ですが、今の場合は「色」という普遍概念、一般概念であると言っていいでしょう。簡単に言うならば、「色」という言葉と言ってよいでしょう。rūpatva は「色性」ですが「色」という言葉に過ぎません。今現に直接に目で見、体で感じている色という事実は、「色」という言葉や概念を具えているわけではない。まさしくその体感した色は「色」という言葉や概念を欠如している。つまり空なのです。これが (1) rūpaṃ rūpatvena śūnyam の解釈です。同じ意味が、その変形のような形で示される。

(1) rūpaṃ rūpa-svabhāvena śūnyam (色は色の自性を欠如している。色は色の自性を欠如している、という意味で空である *PaP.* IV. p. 130<sup>18</sup>)

この意味が、さきにふれた般若心経冒頭に出ている五蘊を説明する所有複合語 svabhāva-śūnya- (自性空、自己同一性を欠如している) でも示されているのです。「五蘊が自己同一性を欠如している」。つまり「五蘊が自己同一性を欠如している、という意味で空である、と観た」というのです。

これに比べて (2) rūpaṃ rūpena śūnyam の方は、上のような解釈を導きがたく、難解に思われます。けれども同じ事態を語っているはず。この rūpatvena が rūpena となっても意味が同じだと思うのです。ともあれ、空というのは、このインストゥルメンタル (instrumental, 具格) で示されるものを欠いて、無いということです。だから自性がないということを繰り返し説くのです。それで十八空や二十空といって、空性を分類するけれども、その基本的な考えは、rūpaṃ rūpatvena śūnyam の類です。ですから、同じような解釈で、我々の心身を構成している諸要素 (諸法) が空である、言葉や概念が及ばない、という否定的な表現を繰り返しながら、そこに真に「存在するもの」を捉まえよう、示そう、としている。ですが、その表現はまことに晦渋で難解であって真意が掴みにくい。今はその一つの核心に私なりに迫って見ました。一方、陳那は直接知覚が概念化構想、いわゆる分別を交えない知であり、これ

が正しい認識の根拠であり、正しい認識の手段である、という表現で論理的に明晰な言葉を尽くして、真実に存在するものを示そうとしている。同じようなことを、般若経類は空という点から晦渋で難解な言葉を積み重ねていたと、私は思うのです。

#### B【ディグナーガ（陳那）における直接知覚の種類】

ここでは直接知覚が5種類に分かれることを説明します。第一は、5種の感官より生じる直接知覚の知 (pañcēndriya-jam pratyakṣa-jñānam)、つまり感官知であり、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識（身体感覚）の五つです。第二は、意による直接知覚。これは非常に分かりにくいものでありますが、これは二つに分かれるようです。1つ目が、「色等という対象に関わり感受（直覚）する形で現れる意による知も概念化（分別）がない (mānasam api rūpādi-viṣayālambanam avikalpakam anubhavākāra-pravṛttam)」といわれる。これが何のことか本当はよく分かりにくいのですが、単純化して考えると、例えば、「眼に見えた色を次に改めて意（こころ）で知る、注意して確認すること」と、これぐらいしか考えられないのではないかと思います。それから2つ目が、「欲情（貪）[・憎悪（瞋）・愚癡（癡、迷い）・楽・苦]等に対する自覚（自証）」(rāga-[dveṣa-moha- sukha-duḥkha-] ādiṣu ca sva-saṃvedanam)。自覚とは自証、自己認識というけれども、これは自然に分かるということです。自己というものを意識しなくても自然に分かるという考え方です。ヴァイシェシカ派とかニヤヤー派だと、自己というのは ātman（我）という認識の主体であり、知を属性としている実体です。その場合に ātman（我）と対象の他にマナス（意）という微細で速やかに動くもの（器官）が介在して始めて知覚が成り立つと考えるのです。が、仏教ではそうは考えないから、自然に分かるということになる。結局、心が心を自然に知ることであろうと思います。したがって、欲情（貪）等がおのずから分かる（自覚、自証）ということでしょう。

第3の直接知覚は、「ヨーガ行者達においても、聖典についての概念構想（分別）と混じらない意味内容だけの直観」(yoginām apy āgama-vikalpavyavakīrṇam artha-mātra-darśanam) です。第4は、「概念化構想（分別）の知もおのずから分かる（自証される）と〔直接知覚であると〕認められる」(kalpanāpi svasaṃvittāv iṣṭā) というもので、概念構想（分別）の知であっても、知として自証されるようになると、もう概念構想が混じらない直観・直証、つまり直接知覚であると認められるという趣旨でしょう<sup>14</sup>。

つまり、この4番目、或いは第2の直接知覚を2つに分ければ5番目になりますが、この最後の条項を考えると、直接知覚というものの範囲が非常に広がります。ここでは空想とか想像とか観想・観法の類が、実感としてありありと感じられ、見える、おのずから分かる、これが直接知覚に他ならない。そうしますと、全く普通の人には考えも及ばないようなことであっても、例えば一生懸命に浄土の経典を読み心を集中すると、それが実感として感じられてくる、浄土の世界が心の中にありありと感じられてくる、そのように分かってくるならば、それが真実ということになる。ディグナーガも直接知覚をこのように考えているのではないのかと思われるのです。

14 ただしその際には、『概念化構想（分別）もまた自覚されると〔直接知覚であると〕認められる。〔しかしその場合に知覚の〕対象に対しては概念化構想（分別）があるから、〔直接知覚とは認められ〕ない』(kalpanāpi svasaṃvittāv iṣṭā nārthe kalpanāt. PS.1.1.7ab) と言われる。PSV: M. Hattori [1968], pp.27<sup>8</sup>-28<sup>4</sup>, 91-95 (Notes 1.44-52), 180-81, Appendix Dac-Dd; 戸崎宏正 [1979], pp.337-38.



## 5. 【刹那滅説の新しい表現】

A 【ダルマキールティ (Dharma-kīrti, 法称) : 存在しているものは刹那的であり、効用を果たす (役に立つ) という特相 (定義) を有する事実である】

ここで述べるのは、ダルマキールティ (法称、7 世紀前葉) 以後の問題です。ダルマキールティではまず *Hetubindu* を取り上げます。その内容を要約しますと、存在しているものは刹那滅するのであり、効用を果たす (役に立つ) という特相 (定義) を有する事実であるということになります。ここでは、「効用を果たす」を「役に立つ」と解釈してみました。ディグナーガ (陳那) を受けてダルマキールティは刹那滅説に新しい表現を与えます。

『およそ存在しているものは刹那的なだけである。[もしそれが] 刹那的でないとすれば、効用を果たす (役に立つ) ことに矛盾するから、その [効用を果たすという] 特相 (定義) を有する事実であることが失われる』 (yat sat tat kṣanikam eva, akṣaṇikatve 'rtha-kriyā-virodhāt tal-lakṣaṇam vastutvaṃ hīyate. Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubindu*, Teil I, Wien 1967 [= HB.I], p.37<sup>6-7</sup>) とあります。

これを要約すると、「存在しているものは刹那的であり、効用を果たす (役に立つ) という特相 (定義) を有する事実である」と、見出しのようになります。ダルマキールティに始まる、この「役に立つこと」 (artha-kriyā) とは、効用を果たすこと、目的を達成すること、

有効作用、有効な働き、作用などとも言われますが、まずは確実な知を生じるということであろうと思います。主著 (*Pramāṇa-vārttikā*, PV.3 直接知覚章) では、いわく

『凡そ役に立つこと (効用を果たすこと、有効作用) が可能であるもの (独自相、自相) が、ここで真実 (第一義的) に存在しているもの (勝義有) であり (artha-kriyā-samarthaṃ yat tad atra paramārtha-sat/), 他方 (共相、共通相) は、仮象 (俗説、世俗) として存在しているもの (世俗有) である (anyat saṃvṛti-sat)。その両者は独自相 (自相) と共通相 (共相) とである (proktaṃ te sva-sāmānya-lakṣaṇe)。』 (PV.3.3)

と、纏められております。ここで直接知覚によって知られるものだけが真実 (第一義的) に存在しているもの (勝義有) であり、それが刹那滅する。この見方が踏襲され続けます。

B 【存在しているものは刹那的であることを 2 種の論証式をもって示す (HB.I p.39)】

ダルマキールティ (法称) は、存在しているものが刹那的であることを 2 種の論証式を用いて示します。

『(2) a およそ存在しているものは刹那的である。例えば瓶のように。そして声は存在する、と。[故に声は刹那的である]』 (yat sat tat sarvaṃ kṣanikam, yathāghaṭa-ādayaḥ, saṃś ca śabda iti)』。

『b 刹那的であることがないならば、存在しているものであること (存在性) がない。そして声は存在する、と。[故に声は刹那的である] (kṣaṇikatva-abhāve sattva-abhāvaḥ, saṃś ca śabda ity)。』 と。

ダルマキールティは瓶、土器の例から声 (音) の瞬間性を導こうという趣旨を述べるのですが、私にはこれは非常に不可解です。なぜかという、声 (音) というものは生じるや否や滅してしまうので、まさに刹那滅の喩例になるものでありましょう。ですから、瓶や土器という例も、そのまま考えるのではなくて、瓶や土器のまさしく色 (しき、いろ)、色調、色彩を予想して論証式が立てられている。しかし仏教に詳しくない他学派の論者には色 (いろ) では分からないから、瓶、土器を例にしていると思うのです<sup>15</sup>。

15 私がここで声 (śabda, 音) は刹那滅するというのは、仏教内の議論に限るからである。後で桂教授から指摘されたように、声を永遠なヴェーダの言葉と見るミーマンサー派等への反駁と読む可能性が大いにある。ダルマキールティの議論は、他学派をも射程内に置いているので、含蓄するところが多く、難解となる。

### C 【ジュニャーナシュリーミトラの刹那滅論】

最後に刹那滅論を大成したジュニャーナシュリーミトラの文例を挙げておきます。

『およそ存在している（存在する）ものは、瞬間的なものである。例えば、雨雲のように（yat sat tat kṣaṇikaṃ yathā jala-dharaḥ）。しかもこれらの諸存在は存在している（santas tu bhāvā ime）。[ゆえに、これらの諸存在は瞬間的なものである（結論）]。ここで存在性（存在していること、有性）とは効果的作用に対する能力である（sattā śaktir artha-karmaṇi）。』（A. Thakur ed. *Jñānśrīmitra-nibandhāvalī*, p.1<sup>8-9</sup>）

ここでも瞬間的な存在〔するもの〕(bhāva)、存在しているもの(sat)というのは、ダルマ、すなわち有為法(samskṛtā dharmāḥ)であり、それは知覚されるもの(色法 rūpa)、心、そして心作用(心所法)とに分類される諸法(我々の生存の、我々の在りようの構成要素、機能、属性)である。この存在〔するもの〕(bhāva)を、谷貞志[2000]は「もの」または「対象」と訳し(pp.229, 299)、Taiken Kyuma(久間泰賢)[2005]はDinge(もの)と訳しております<sup>16</sup>。が、私は賛成できません。ジュニャーナシュリーミトラは、

『瞬間的消滅が未だ表明されていないとき、直接知覚による把握が確定する。直接知覚によって把握するから、これの瞬間的消滅が確定する。』（kṣaṇa-bhaṅge 'nyadāsiddhe pratyakṣeṇa graha-sthitiḥ/ pratyakṣeṇa grahād asya kṣaṇa-bhaṅga-vyavasṭitiḥ// p.155<sup>14-15</sup>）

と述べております。つまり、刹那滅が直接知覚として認識、把握されることが事実として確立する(=体験できる)。それなしには存在している事実(独自相)が直接把握されないからであると、理解しました。その趣旨は先に見た喩例の雨雲からも認められます。

## 6. 【ウダヤナの恒常性論証とその問題点】

このような刹那滅説は、ニヤーヤ・ヴァイシェシカ派によって批判され否定され続けます。中でもウダヤナ(Udayana, 11世紀)は、ジュニャーナシュリーミトラの刹那滅論証を逐次批判し否定する議論の末に、恒常性論証を示しています<sup>17</sup>。

詳細は省略しますが、ウダヤナはどのようにして刹那滅を破るかという、再認識(pratyabhijñāna)によって破ると言います。つまり、例えば今見ているこのコップが、ついさっき見たものと同じであると論証するのです。このコップは、ついさっきからずっとここにあったから、1時間も前から存在し続けているというのです。そういう論証です。これは、何もおかしくなく、刹那滅説を破ることに十分なように思えます。

しかし、刹那滅説で問題にするのは、今ここにある、このコップという物体ではなくて、あくまでもこのコップの色として見えたものが、光の関係で、1時間前には外は明るかったのに、今は暗くなっているから同じではないということです。いや一瞬前とも同じではないのです。そういう意味の刹那滅説というのは、非常に微妙なところを色として捉えるから、色は1刹那1刹那に変わっていく。そういうことをウダヤナは無視できるものとして済ませている。ウダヤナの批判というのは、常識的だが粗雑な見方で、現に目で見ている色の場合には必ずしも成り立たないのです。

ウダヤナより少し前のジャヤンタバッタ(Jayantabhaṭṭa, *Nyāya-mañjirī* 第7章)も、同じような議論をして、刹那滅を批判しています。その際に彼はこう言っている。『生じた対象は知を生ぜしめる。そして[その対象は]生じた知によって把握されるというように、否応なくこの[知の対象]が2、3刹那存続することが知られる(balād dvi-tra-kṣaṇāvasthāyitvam asyôpalabhyata iti)』（KSS. 版 II.34-35）

16 *Sein und Wirklichkeit in der Augenblicklichkeitslehre Jñānśrīmitras Kṣaṇabhaṅgādhyāya I*: Wien, pp.LXXIV f.)

17 *Ātma-tattva-viveka*: Dhundhirāja Śāstri ed., Chowkhambha S.S., Benares 1940, pp.104<sup>4</sup>, 110<sup>3</sup>)

この議論というのは分かりにくいけれども、対象を認識する場合に、今見て、さっき見たものを思い出して、また考える。その間ずっと心の働き、色という対象、心の働き、と知が連続している。だから刹那滅ではなくて、知というものは連続している、と言いたいようであるけれども、そうではない。前に見たのを思い出すと、それからまた今見る。それがすべて違うとしたならば、この議論では刹那滅を破ることはできないであろう。

## 7. 【ウダヤナ説批判】

こうしたウダヤナの論法は「再認識による同一性の認識というものは概念構想（分別）の所産に過ぎない」と反駁される。概念構想の所産である知（推論知）は、存在していること、つまり事実（実事、事、実在）を直接に把握したものではない。しかもここで存在していること、事実というものは、先にも言ったとおり、色、心、心所であると考えられます。

## 8. 【結び】

以上、申し上げて来ましたことを纏めると、「我々の心身の在りようを可能にし、それを構成している諸要素（諸属性、諸法、有為法）、つまり諸々の存在するものが真実なのであり、直接知覚され実感され、しかも無常であり、刹那的である。さらに言うなれば、それは我（自己、自分）ではなく我所（自分のもの）ではなく、そして空（語や概念の自己同一性＝自性がない、という意味で空、自性空）である」となりましょう。

このように結んでみたのですが、あんまり首尾一貫した話になったかどうか、皆さんのご批判を仰ぎたいと思います。

桂： ありがとうございます。大変懇切丁寧なご説明をいただきまして、改めて勉強させていただきしました。私がコメンテーターになっておりますので、皆さんのご意見を聞く前に一言コメントしたいと思います。

我々の心身の在りようを可能にし、諸法の「真実」というのは直接知覚され実感され、無常であり、刹那的であり、無我であり、無我所である、そして空である、ということに関しましては、全くおっしゃるとおりだと思います。

ただ、今日ご説明いただきましたことの中で、幾つか気になることがございます。一番気にかかるのは、昨年以来先生がおっしゃっている、rūpa というのは物質ではない、物質と理解すべきではないという議論です。先生もよくご存じのように、rūpa という言葉は、五蘊の一つとして、そしてさらには十二処、十八界の一つとしても出てきます。つまり同じ rūpa という言葉が二度出て来るわけです。私が気になるのは、先生はその二つを区別しておられるのかどうかということです。

村上： これは五蘊ということを予想していて、般若心経でも五蘊を予想している場合には、狭い意味の色では間に合わない。広い意味の色であります。それは五蘊の色で、その場合に、物質的に解釈できそうな材料というのがあることは、承知の上なのですが<sup>18</sup>、私が今取り上げたのは、世親が刹那滅説の議

18 五蘊の色は、地・水・火・風という四大（要素）と四大によってできる色（四大所造色）とから説明される。四大を物質的要素と見る解釈は、ニヤーヤ派、ヴァィシェシカ派等の見方ですが、仏教では原始仏典以来、そうではなくて、四大はいわば生命的要素である。実有論に立つ有部は知に対応する実有なる存在を予想するか

論においても、或いは色が顕色：色彩は実有であるというのは認めても、形色：形は実有でないという。そういう議論を重ねているところから考えてみるに、物質的に色というものを捉えるということを、世親は極力排除しようとした、と私は理解するのです。

桂： それは、世親が十二処の rūpa を議論するときに、有部の立場だと形色と顕色両方とも実有ですが、経量部の立場に立つと顕色のみ実有で、形色は実有ではないというわけですが、それはあくまで十二処の rūpa に関する議論だと私は記憶しています。ですから、五蘊という場合には、十二処のうちの五根と五境に対応します。有部の場合はそれに avijñapti-rūpa（無表色）というのを加えるわけですが、定義上は五蘊の rūpa というのは、その一部に十二処の rūpa が入ってくるもの、という関係になります。そうすると、私が一番いいたいことは、十二処の rūpa に関する世親の議論をそのまま五蘊の rūpa の性格付けとして適用するのは、ちょっと無理があるのではないかということなのです。ただし、五蘊を構成する十～十一法の中、五境は、先生が仰る「感受され、感じられ、直接知覚される対象」です。したがって、「直接知覚され、実感されるもの」というのは、五境に関しては間違いなく言えることだと思うのです。そうすると問題は、これはアビダルマに従えばということで、原始仏教でどうかというのは、また別ですけど、アビダルマ的な議論を適用するとすれば、五蘊の中の広い意味での rūpa に含まれる、五根も「実感されるもの」というふうに言っていいかどうかということです。

村上： 今、桂さんが指摘されたこと、形色は実有ではないという議論は、確かにそれは狭い意味の色の場合で、それは確かにそのように議論している。シチェルバトスコイは、金岡秀友さんが訳して『小乗仏教概論』という書名で翻訳も出ている *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* という本のなかで、色というのを matter とか elements of matter と解釈します。そして色を sensory element（感覚要素）と解釈するローゼンベルグ説を退ける議論において、色には抵抗があるということ（impenetrability, sapatighatva）を指摘する。色には抵抗があるから他と同じところにあることができないと。この抵抗があるという議論は、同じものが同じ場所を占めることができないということです。この議論を退けるのに、さっきいったような、形色が実有ではないという議論が意味を持つのではないかと私は思ったのです。長とか短とかいうのは、目で見て確認できるものだという限りでは、確かに目に見えるだけの色が問題になっているけれども、物質的なものを問題にすれば、その時にもやはり場所を占めるとか、そういう発想が必ず伴ってくるだろう、そういうところから私は考えたのです。それから五蘊の色で一番大事なものは、広い意味になるというのは、我々の感覚器官もその対象も全部色の領域にぶち込んでしまわないと説明できないのです<sup>19</sup>。

---

ら、四大も物質的に解釈されそうであるが、生命的要素であることを排除しているとは、考えられない（村上 [2011b]「色（rūpa）は物質ではない—仏典における原意と訳語の考察—」『印度学仏教学研究』第 57 巻第 2 号、pp. 858-851 に詳論した）。

- 19 Th.Stcherbatsky（英語ではスチェルバツキー）は、固体の物質は抵抗があるから他と同じ処にあることができないということに注意している。彼がこのように色を物質（matter, elements of matter）と訳すのは、まず始めに広義の色（五蘊の色）を取りあげて解釈しているからである。またその解釈は狭義の色（十二処の色）の場合にも、特に形（かたち、形色）としての色によく当てはまるであろう。しかし色を、単に顕色（色、いろ、色彩）<sup>けんじき</sup>だけと見ると事情が違って来るであろう。いろ（色彩）<sup>いろ</sup>だけにおいては、物質的な抵抗性は弱まるか、或いは感じられないのに近いのではなかろうか。また『俱舍論』においても、抵抗がある（sapatigha, 有対、有礙）というの、単に障礙（varaṇa, 障、覆障、覆蔽、邪魔）になるという意味だけではない。感官の対象（viṣaya, 境）となって知覚されることも対象という抵抗（境界有対）である。眼が見え「眼が利く」ことも、「眼が抵抗される（pratihanyate, 有礙、礙）」のであり、心の対象（lambana, 所縁）になるのも抵抗（有対）である（AKBh.



桂： ええ。五蘊の rūpa の定義は確か「rūpyate」だから、「壊れるもの」ですね。これは『俱舍論』の与える定義です。それ以外に先ほど先生がおっしゃった「質碍性」とかがあります。少なくとも有部は二つの rūpa が同一空間を占めることはできないという議論をすると思います。

村上： 有部的には色は物質に非常に近いのでしょうか。けれども色が本当に物質に近いかどうか、私には確言できない。少なくとも、瞑想の段階において色がその対象にならなければ駄目だ、修行になりません。放射能のように目にも見えぬ、瞑想の対象にもならない物質では駄目だと思う。だから色は物質ではないと、そういった見方が私の切り口ですけども、確かに今仰られたように、狭い意味の色と、広い意味での色との問題がありますね<sup>20</sup>。

桂： あと特に気になったのは、Dharmakīrti の論証式のところで、音が問題になっているわけですが、これは、おそらく伝統的にミーマーンサーとヴァィシェーシカの論争で、シャブダ (śabda, 言葉) が常か、無常かという議論がありますから、それを引き継いできて Dharmakīrti もここでは主語を「シャブダ」としているのではないのでしょうか。

村上： シャブダは音ではなくてヴェーダの言葉だという、あなたはそれが永遠であるとお考えですね。あ、なるほど、その文脈で読めば、確かにそうなると思います。確かに、ミーマーンサー批判としてその箇所が読めるわけですね。その可能性はあると思います。私は、そこはろくに勉強していないからね、ぼろが出ちゃうのです<sup>21</sup>。

桂： それでは、折角の機会ですから先生にお聞きしたいことがございましたら、是非手を挙げてください。では吉田君。

吉田哲： 龍谷大学の吉田と申します。どうもありがとうございます。4 ページにおきまして、ディグナーガの「概念化構想とは何か」という部分について、ディグナーガの *Pramāṇa-Samuccaya* で説明下さったのですが、そこでは先生もおっしゃっておられますとおり、5 種類の名詞が並べられているわけです。先生は、こういう名詞を 5 種類に分類するというディグナーガの分類の仕方が何に基づいているのか、こういうアイデアがどこから来たのかということについて、何かお考えになっておられるのかお聞きしたいと思います。

服部先生は、インドのサンスクリット文法学からディグナーガがヒントを得ているのではないかと推測

---

p.19<sup>6-18</sup>)。Stcherbatsky は、色を「その内に何らの物質もない物質的構成要素 (material elements)」、「何らの実体 (substance) もない単なる感覚資料 (sense-data)」(原文 p.12) ともいう。そしてスチェルバツキーは、色を「その内に何らの物質もない物質的構成要素 (material elements)」、「何らの実体 (substance) もない単なる感覚資料 (sense-data)」(原文 p.12) ともいう。彼はこのように、実は彼が斥けたローゼンブルク説に近づいているのである。このように彼の解説は、形容矛盾に類する表現を含んでいて難解であり、しかも前後において首尾一貫もしていない。

20 広義の色は地・水・火・風の四大(要素)と四大所造色と解釈される。地・水・火・風は、生命的な性質や機能、力である。内的な地の要素には肉体の諸部分が数えられるが、自分の身においてそれらは観想(観法)の対象となる。所造色は五感官とその対象等である。世親が有部の實在論的な見方を批判して、形色を実有とは見ない議論も、広義の色を物質とは見ないことに繋がる、と私は見る。そして広義の色の極一部が狭義の色：顕色であって、互いに相矛盾する問題はない、と私は考える。

21 この刹那滅論は、ヴェーダの聖言が永遠であるという主張や信仰を破壊する意味を持つことになる。

されているのですが、これにきちっと該当するものがないので、今のところ疑問符を付けておられます。他に何かないかなと考えたときに、阿毘達磨大毘婆沙論の中で、これよりも一つ多くて、6種類の分類というのがありまして、私は、ひょっとするとディグナーガはアビダルマの伝統を念頭に置きながらこういう記述を行っているのではないかと考えているのですが、まだ勉強途中でよく分からないのです。

村上： それはどうぞ研究を進めて発展させてください。それから、さっき申し上げましたように、直接知覚に言葉が結び付いている例を日本人は幾つも持っているわけです。サンスクリットを喋るということは、ディグナーガにとっても異国語であったのかどうか、それは分かりませんが、我々は必要があれば英語を喋らなくてはなりません。英語に親しんでないから、直接知覚の段階で「熱い」と日本語が出て来ても、英語で何というか出て来ない。ですからその辺も私には分からないですね。面白い手蔓を掴んでいるのですから、どうぞ研究を進展させてください。期待しています。

桂： はい、では藤先生どうぞ。

藤能成： どうもありがとうございます。【問題の発端】のところで述べられたように、仏教が実感に基づいて教えられ説かれているということ、そしてそういう立場から仏教文献を読み解くべきであるという問題意識から議論を出発されているわけですが、そうすると今日解釈なさったのは、もちろん先生のお立場から実感と直接知覚に基づいてこういう論説があるということだったのですが、従来の実感を伴わない解釈というのは一体どういうものだったのかということを知りたいのですが、如何でしょうか。

村上： まず私どもが原始仏教を勉強する時に何を讀んだかという、木村泰賢、宇井伯壽、和辻哲郎、こういう人達を書いたものを讀んだのです。特に思想的に深めていると思われるのは、和辻哲郎です。ですが、ずっと後になってよくよく考えてみると、和辻哲郎の仏教解釈というものは全て理屈の世界なのです。和辻哲郎の解釈で一番問題になるのは、色は無常である、諸々の色は無常である、けれども、色というダルマ（法）は無常ではないという議論です。だから和辻哲郎の『原始仏教の実践哲学』というのは、あれは理屈の仏教論であって、実感に基づく仏教の把握ではない。ダルマは永遠だという考え方から出発するのでは、原始仏教を掴まえたことにならない。これが大体出発点ですね<sup>22</sup>。

けれども、ダルマというのはどんどん時代が下がってきますと、いろいろな意味が含まれていきます。例えば、これは論理的な議論になりますが、ダルマというのは、ダルマ（法、属性、付属するもの）・ダルミン（有法、属性を有する主体）という関係で使いますと、意味がずいぶん違ってきます<sup>23</sup>。

最終的にはダルマが概念になってしまう。龍樹の作といわれる『大智度論』でも、空の思想を交えて議論を始めてくると、ダルマは単なる施設<sup>せせつ</sup>になる。施設というのは結局は概念、言葉の意味することです。ですから、それを原始仏教の法にまで持って行ってしまうと、どうも違うのではないか、というのが私の出発点です。

22 村上 [2009a] 「知覚（体験）に基づく仏教か理屈（理性）に基づく仏教か—和辻哲郎を手掛かりに—」（印度学宗教学会『論集』第36号，pp. 168-150 = (1) - (19)）で多少論じた。

23 例えば、「山に火あり。煙あるがゆえに」という論証式においては、山に煙が立つのを見て、そこに火があることを推論する。その際に煙がダルマ（法、付属するもの）で、山がダルミン（有法、基体、属性を有する主体）である。が、山と火との関係では、火はダルマであるが、火と煙との関係では、火がダルミンとなる。このダルマは確かに属性ではあるが、原始仏教からアビダルマ仏教において数えられてきたダルマ法ではなく、また、ここまで見てきた「真実に存在する」ものとして論じられてきたダルマ（法）とは異なる。



桂： 龍樹の場合は多分、原始仏教と自分の間に、アビダルマ的なダルマの議論がワンクッション入っていますから、彼がダルマというときに、直接的に原始仏教で問題になっているダルマを指しているのか、或いは、概念というか、観念的、体系的に形成されたダルマを指しているのかが問題になるでしょう。アビダルマのダルマというのは、もちろん言語化可能なものですから、そういう意味で彼にとっては概念的なものになります。そのワンクッションがあるからこそ、逆に彼は原始仏教に帰れといつも言うわけですから、先生が仰るような実感的なダルマ理解は当然のものとした上で、アビダルマ的なダルマ理論を批判したと考えられるのではないのでしょうか。

村上： ええ。私もそうだと思って解釈しているのです。この問題でも、龍樹が空だからすべてが成立するというのは、実感の世界は厳然として残るから、言葉や分別の世界、理屈の世界が壊れても、少しも意に介しないということです。実際、理屈でどんなことをいったって、理屈だけでは駄目なんだ。真実は空なんだと、そういう考え方をしているのだと思うのです。

桂： ええ、龍樹はそうだと私も思います。

村上： そんなところでいいかな。

桂： はい。ありがとうございます。そうしましたら時間が参りましたので、最後に先生に感謝の気持ちを込めて拍手をいたしまして、本日の講演会を終えたいと思います。(拍手)

【付記】 この1月10日に、上田知亮さんより、E-mailで私の講演の文字起こし原稿を頂戴した。早速見ると、随分下手な粗末な話である。訛りがあるから、諸所に意味不明な箇所も少なくない。まことに恥じ入った。それで、意味が通るように、間違いがないようにと、推敲し訂正を試み、また脚注をも加えた。しかし意気込んで話した講演と質疑応答の雰囲気は、できるだけ残すようにと、多少おかしな表現も残したままである。桂紹隆教授をはじめ、皆様のご配慮で、楽しくお話ができ、刺激的な対話もできた。その上に、この記録も出して頂けるのは、有りがたい。また当日配布した資料も、読み返してみると、数箇所に不備があったので、訂正しておいた。(2012.02.14)

## 諸法・存在・真実

### ——実感に基づく仏教の再構築——

村 上 真 完

【問題の発端】「仏教が実感に基づいて教えられ説かれている」ということが、現今の国内の学会でも仏教会でもよく認識されていない、気づいている人は少ないのではないか。また同時に研究者自身においても、課題を根底において自ら体で実感できるまで突き詰めている人も少ないのではないか。

欧米は勿論、わが国でも、世は挙げて主観を退け、専ら資料と論理だけを追求し客観的言説を学問的態度として良しとしている。複数の選択支を残したまま、最終の結論まで追究しないで終わる人も少なくない。自分で十分に納得し身をもって実感できるところを踏まえている言説が乏しい。それで果たしてよいのか。私には否である。… そんな思いから出発して、目下のところ私は

「実感に基づく仏教 仏教思想試論」（仮題）

を畢生の課題として、毎日原稿を作っている。

この度はその一環として仏教における「諸法・存在・真実—実感に基づく仏教の再構築—」という表題の下に、現在のところ私に分かってきた仏教理解を大局的な観点からお話し申し上げたい。そしてまた次には皆さまの質疑にも応じ、かつまたご批判並びにご所見を給わりたい。

真実について論及したことは、一再ならずある（村上 [1994,1995]）。が、今は改めて認識論の視点から考えたい。しかも直接知覚重視の思考法と刹那滅の議論から辿ってみようと思う。

真実の問題は、仏教以前の初期の古ウパニシャド以来論じられてきたが、世界原因（存在するもの sat, 我 ātman, 梵 brahman）を探究する思弁と関係が深い（村上 [1994] 「何が真実であるか—ウパニシャドから仏教へ—」）。しかしそれは推論的な思弁の対象ではあっても、直接知覚されるものではない。しかし仏教においては、真実はず直接知覚されるのではないか。ここに思想史的な大きな転換があったのではないか。

問題の所在（要旨）：我々の心身の在りようを可能にし、それを構成している諸要素（諸法、有為法）＝諸々の存在するもの（bhāvāḥ）が真実なのであり、それらが直接知覚され実感されるのであり、しかも無常であり、刹那的であるのではないか。

#### 1. 【実感に基づく初期（原始）仏教】

原始仏典においては、意を含む感官によっては確認できない形而上学的な問題についての是非の問いに対しては、仏は答えなかった（無記、不記）と伝える。恐らくはその趣旨の延長線上において、各自が確認できることによって〔諸〕体系が構築された。

#### 2. 【初期（原始）仏教の体系】

我々の経験の領分は、感官（六根、六内処：眼・耳・鼻・舌・身・意）とその対象（六境、六外処：色・声・香・味・觸・法）との十二の認識領域（十二処）、さらに感官知（六識）を別に立てて十八の認

識要素（十八界）と数えられる。この十二処や十八界が一切と呼ばれる。一切とは、自分自身の全経験領域で、いわば全存在、全世界である。しかしそれは客観的な世界ではない。ここには分析的ではあるが全体を総体的に見る視点は明示されない。また生身の人の心身の在りようは、名色（または名と色）、またはより一般的に色（身心で感じられるもの）・受（快・不快等の感受・感情・感じ）・想（心に浮かぶ想い・想念・観念・概念・心象の類）・行（身心を生かしていく諸潜勢力）・識（色・声等を知る知、認識）（以上五蘊）として把握される。以上は我々の身心の在りようを構成する諸要素（属性）である。

およそ仏教の体系は主に我々の身心の在りようを構成する以上のような諸要素（属性）に基づいている。それらは諸法と呼ばれる。そのどれも無常であり、苦であって、私のものではなく、私の我ではない、と繰り返し説かれている。

問題点 1: 原始仏典に体系が求められるのか。異論があるが、私は体系がないはずはない、と考える。人々に教えを説き人々に理解されるほどの人物に語彙の体系を含めて思想の体系がない、とは私は思わない。

問題点 2: 「それは私のもの（我所）ではない。私の我ではない」と我（自己、自分自身）を否定しながらも、その都度に自ら自己を確認せざるを得ない。しかも我がどこかにあるとも示されない。しかも法（仏法、仏の教え、道理）を抛り所にし、我（自己）を抛り所にして生きよ、とも説かれる。或いは西田幾多郎のいう「絶対矛盾的自己同一」に類することになるのか？ 無常であり刹那的な存在であることが、我と我所を否定する前提になるのではないか？ そうなるはずで、それゆえにこそ我と我所を否定することが可能になる？ 我と我所を否定するとは、自分自身を意識せず、私のものという意識を持たないように心掛ける。しかし一方、三宝に帰依し、誓いを守り、戒を受持し、自ら反省するには、自分自身（我）と自分のもの（我所）とを意識しなければならない。

問題点 3: 単数の法（仏法、仏の教え、道理）は複数の法（諸法）によって示される。諸法には我々の身心の在りようを構成する（可能にする）諸要素（属性）、及び戒・定・慧に大別される多くの修行道の項目が含まれる。しかし存在の問題はほぼ前者に限られるのではないか。そしてそれら諸法の分類と体系化は部派仏教（各部派）の課題となった。

### 3. 【刹那滅する存在は直接知覚によって把握される】

原始仏典には刹那滅を明確には説いていない。しかし縁起思想を語る經典群（『相應部經典（S.）』の「因縁相應」）の中では、この身（肉体）よりもむしろ、心こそが滅し易くて、心が日夜に生じては滅していることを、猿が木の枝を次々に掴んでは離すことに喩えている（S.12.61 Assutavato, 62Assutavā: II.pp.94-97; 『雜阿含經』卷 12 (289) (290)）。そこには心が次々に別の対象を取り心が次々に交替しているという、刹那滅の趣旨を読み込む可能性がある。刹那滅説は部派仏教において始まったようである。

説一切有部は、ごく単純化していうと、有為法には 1 刹那に生・住・異・滅の四相があるという形で、煩瑣に刹那滅を跡付ける。しかし經部説に立って世親（Vasubandhu, 4-5 世紀）は、これを批判して新しい刹那滅を論じる。ここには原因を待たずに刹那滅する存在を主張したのである。

【世親の刹那滅論：諸存在には消滅の原因はなく生ずるや否や消滅する（AKBh. p.194）】

『諸々の存在には消滅の原因はない。しかし〔それらは〕ただ自然に壊滅するものなので消滅する。生ずるや否や消滅する。ゆえにこれらの刹那滅が成立する。』（*nāsti bhāvanām vināśa-hetuḥ, svayam eva tu bhaṅguratvād vināśyanta utpanna-mātrā vināśyanti siddha eṣaṃ kṣaṇa-bhaṅgaḥ*. AKBh. p.194<sup>11-12</sup>, 玄奘訳『俱舍論』卷 13: 無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>諸法滅<sub>レ</sub>。法自然滅。是壊性故。自然滅故。纔生即滅。由<sub>レ</sub>纔生即滅<sub>レ</sub>。刹那滅義成 T. 29.68a<sup>25</sup>; 真谛訳『俱舍釋論』卷 10: 諸有法滅皆無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>因。是壊性故自然而滅。若生即滅。是故

彼利那利那滅義得<sub>レ</sub>成 225c<sup>29</sup>.)

ここにいう「存在 (bhāva; 諸存在 bhāvāḥ)」という男性名詞は、玄奘訳『俱舍論』には法 (諸法) といい、真谛訳『俱舍釋論』には有法 (諸有法; 有る法、有としての法、存在としての法、存在する法) というように、法、即ち有為法を意味し、色、心、心所 (心作用、心の中) と分類される諸法 (身心の諸要素) を指すであろう。心不相応行法 (心に関係のない力) は有部では実有であり生・住・異・滅という四相を有するというのが、世親はそれらを実有とは見ないから (AKBh. pp. 63-81)、「存在」からは除外される。涅槃を含めて無為法は滅しないというのが通仏教的であり、世親も無為法を実有とは見ないから (AKBh. pp. 92-94)、それも「存在」に含まれない。有部が色法 (感官や心で感知される体内外の諸要素) の中に含める無表色 (行為や誓いの後に残る悪または善を妨げる力) をも世親は実有とは見ないから (AKBh. pp. 196-199)、それも「存在」には含まれない。色には色彩 (varṇa, いろ、顯色) と形態 (saṃsthāna, 形、形色) があるが、形は実有ではなく、長・短等という形色の極微もないという (AKBh. 194<sup>14</sup> 195<sup>15</sup>)。物には長・短の形もあるが、そのように色を物質的に見る解釈は退けられた。かくして「存在」とは、眼を始めとして身心で感じられる体内外の諸要素 (色法) と心と心の中に去来する種々の思いの類 (心所法) に限られることになるであろう。「存在」とは存在一般ではなく「存在するもの」であり有為法である。

世親は仮象 (俗説) として存在しているもの (世俗有 saṃvṛti-sat) と真実に存在しているもの (勝義有 paramārtha-sat) とを区別した。前者は瓶や水のようにその部分に分割するか、その属性を意識上で消去すると、その観念がなくなるもの。後者は色 (rūpa) のように分割しても、その属性を意識上で消去しても、その観念がなくなるという (AKBh. p.334<sup>3-13</sup>, cf. T. 29. 116b, 268c)。その色は直接知覚される。そして色、心、心所 (心作用、心の中) と分類される諸法 (身心の諸要素、有為法) は、直接知覚され、かつ真実に存在しているもの (勝義有 paramārtha-sat) に違いない。それが刹那滅するのである。

#### 4. 【直接知覚される存在するもの—直接知覚説は刹那滅説の基礎理論となる】

世親の後に出た陳那 (Dignāga, 480-540 頃) は、認識手段を直接知覚 (知覚、現量 pratyakṣa) と推論 (比量 anumāna) とに限り、『直接知覚とは概念化構想 (言語化構想、分別) を離れている [知である] (pratyakṣaṃ kalpanāpohaṃ, 現量除分別)』(Pramāṇa-Samuccaya = PS.1.3c) と定義し、また語は直接に意味する対象を指すのではなく、全ての他の意味を否定し排除すること (apoha) によって、意味する対象を示す、という言語観を示す。そして語による認識の過程は推論と同様であると見做す。

そこでは真実に存在しているもの (勝義有) は直接知覚されるが、仮象 (俗説) として存在しているものの知は、概念構想から起こり、擬似直接知覚に過ぎないことになる (PSV: M. Hattori [1968], pp.28<sup>5-15</sup>, 95-97 (1.53-54), 180-1, Appendix E; 戸崎宏正 [1979], p.382)。

A 【陳那の直接知覚説の要点】 先の定義を説明して陳那はいう。

『凡そ概念化構想がない知が、直接知覚である。』(yasya jñānasya kalpanā nāsti, tat pratyakṣam PSV.) 『さてその概念化構想 (kalpanā, 言語化構想、分別) というのは何か。(atha kēyaṃ kalpanā nāma PSV.) [知覚されたことに] 名と種 [概念] 等を結びつけることである。』(nāma-jāty-ādi-yojanā. PS.1.3d)

ここ (PSV) にいう語 (言語、ことば) には、(1) 偶然語 (固有名詞、例: Dīṭha, 太郎)、(2) 種類 [概念] 語 (普通名詞、例: 牛)、(3) 属性語 (形容詞、例: 白い)、(4) 行為語 (動詞的名詞、例: 料理人)、(5) 実体語 (実体によって特徴づけられる語、例: 杖を持つ者) という5種が例示される。いずれも名詞類であって、動詞も、不変化詞 (副詞、接続詞、前置詞、感嘆詞) もない。サンスクリット



文の表現においては名詞類だけから成り立つ文が多いためであろうか。または論理的な思考は名詞類からなる文によって行われるのかもしれない。或いは、動詞によって運動や行動を表示する必要性が少なく、また差し当たりは普通の思慮分別を越えた極度の激情や感動の発露の表現を考察していない。ともあれ、直接知覚の対象となる真実の存在は、以上のようなことばとことばに基づく思弁の対象とはならないとしたのである。これに対比すべき思考法は、『菩薩地』「真実義品」(*Bodhisattva-bhūmi* ed. by U. Wogihara (1936, Reprint 1971) p. 47) にもある。そこには色等と称される事実は、「色」等のような語の意味する概念(仮名)がないので、空であるが、その語の意味する概念(仮名)の根拠になる純粹の事実(*vastu-mātra*, 唯事)は残っているという。この空思想は言語表示の真実性を否定する。般若経類という自性空(自性がないので空である *svabhāva-śūnya*) もまた同様に解釈される。この語の及ばない真の事実とは、ただ直接知覚の領分にのみ求められるであろう。

## B 【直接知覚の種類】

『①そのように、まず5 感官より生じる直接知覚の知は概念化(分別)がない(*evam tāvat pañcēndriya-jaṃ pratyakṣa-jñānaṃ nirvikalpaṃ*)。ここで他説を予想して〔直接知覚を〕類別した。しかし全て〔直接知覚〕は概念化(分別)がないだけである(*para-matāpekṣaṃ cātra viśeṣaṇam, sarve tv avikalpakā eva*)。

『②また意による知(*mānaśaṃ*)も、<sup>a</sup>〔色等〕対象〔の知〕と<sup>b</sup>欲情(貪)などの自覚(自証)も、概念化(分別)がない』(*artha-rāgādi-sva-saṃvittir akalpikā. PS.1.1.6ab*)。

<sup>a</sup> 色等という対象に関わり感受(直覚)する形で現れる意による知も概念化(分別)がない(*mānaśaṃ api rūpādi-viśayālambanam avikalpakam anubhavākāra-pravṛttaṃ*)。

また<sup>b</sup> 欲情(貪)〔・憎悪(瞋)・愚癡(癡、迷い)・楽・苦〕等に対する自覚(自証)も、感官を必要としないから、意による直接知覚である(*rāga-[dveṣa-moha- sukha-duḥkha-]ādiṣu ca sva-saṃvedanam indriyānapekṣatvān mānaśaṃ pratyakṣam*, 大括弧内はチベット訳より構成)。同様に(*tathā*)

『③ヨーガ行者達において、師匠の教示に混じらない意味内容(対象)だけの直覚が〔直接知覚である〕』(*yogināṃ guru-nirdeśāvyatibhinnārtha-mātra-dṛk. PS.1.1.6cd*)。

ヨーガ行者達においても、伝統聖典(阿含)についての概念構想(分別)と混じらない意味内容だけの直観が直接知覚である(*yogināṃ apy āgama-vikalpāvyavakīrṇam artha-mātra-darśanaṃ pratyakṣam*)。

「もし欲情(貪)などの自覚が直接知覚であるならば、④概念化構想(分別)の知もまた〔直接知覚〕であろう」というならば、それは本当である(*yadi rāgādi-sva-saṃvittiḥ pratyakṣam, kalpanā-jñānaṃ api nāma. satyam etat*)。

《概念化構想(分別)もまた自覚されると〔直接知覚であると〕認められる。

〔しかしその場合に知覚の〕対象に対しては概念化構想(分別)があるから、〔直接知覚とは認められない』(*kalpanāpi sva-saṃvittāv iṣṭā nārthe kalpanāt. PS.1.1.7ab*)。

その場合、〔概念化構想は知覚の〕対象に関しては、欲情(貪)などと同じようには、直接知覚でないけれども、〔概念化構想を〕自ら覚るというので〔直接知覚であると言っても〕過失はない(*tatra viśaye rāgādivad eva apratyakṣatve 'pi svaṃ saṃvettīti na doṣaḥ*)。先ず、このように〔それら(欲情等と概念化構想)も〕直接知覚である(*evam tāvat pratyakṣam*)。』(*PSV*: M. Hattori [1968], pp.27<sup>8</sup>-28<sup>4</sup>, 91-95 (Notes 1.44-52), 180-81, Appendix Dac-Dd; 戸崎宏正 [1979], pp.337-38)

以上、直接知覚は5 種に分類された。①5 種の感官知は周知のように眼識・耳識・鼻識・舌識・身識(身体感覚)である。②次は意による直接知覚(*mānaśa pratyakṣa*)であるが、<sup>a</sup> 色等という対象に関わり感受(*anubhava*, 直覚)する形で現れる意による知と、<sup>b</sup> 欲情(貪)・憎悪(瞋)・愚癡(癡、迷)・楽(快)・苦等に対する自覚(*sva-saṃvedana*, 自証, 自己認識)との2 種に分かれる。この<sup>a</sup> は分かりにくい

が、単純化して考えると、例えば眼に見えた色を次に改めて意（こころ）で知る、注意して確認することである。<sup>3</sup>は欲情（貪）等がおのずから分かる（自覚、自証される）ということである。<sup>③</sup>ヨーガ行者達においても、聖典についての概念構想（分別）と混じらない意味内容だけの直観が直接知覚である。さらに<sup>④</sup>概念化構想（分別）の知もおのずから分かる（自覚、自証される）と「直接知覚であると」認められるという。つまり概念構想（分別）が混じらない直観・直証が直接知覚であると認められるという趣旨であろう。ここで空想・想像・観想・観法の類でも、実感としてありありと感じられ（見え）、おのずから分かる（自覚、自証される）ならば、直接知覚に他ならないという意味であろう。そうだとすれば、ほぼ全ての仏教の教えが直接知覚として実感として捉えられるということになるであろう。

## 5. 【刹那滅説の新しい表現】

A 【法称：存在しているものは刹那的であり、効用を果たす（役に立つ）という特相（定義）を有する事実である（HB.I p.37)】

陳那を受けて法称（Dharma-kīrti, 7世紀前葉）は刹那滅説に新しい表現を与える。

『(1) およそ存在しているものは刹那的なだけである。[もしそれが] 刹那的でないとすれば、効用を果たす（役に立つ）ことに矛盾するから、その「効用を果たすという」特相（定義）を有する事実であることが失われる。』(yat sat tat kṣanikam eva, akṣaṇikatve 'rtha-kriyā-virodhāt tal-lakṣaṇam vastutvaṃ hīyate. Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubindu*, Teil I, Wien 1967 [= HB.I], p.37<sup>6-7</sup>)

これを要約すると、「存在しているものは刹那的であり、効用を果たす（役に立つ）という特相（定義）を有する事実である」ということができる。法称に始まるこの「役に立つこと」(artha-kriyā)とは、効用を果たすこと、目的を達成すること、有効作用、有効な働き、作用などともいうが、まずは確実な知を生じることである。

『凡そ役に立つこと（効用を果たすこと、有効作用）が可能であるもの（独自相、自相）が、ここで真実（第一義的）に存在しているもの（勝義有）であり（artha-kriyā-samartham yat tad atra paramārtha-sat/）、他方（共通相、共相）は、仮象（俗説、世俗）として存在しているもの（世俗有）である（anyat saṃvṛti-sat）。その両者は独自相（自相）と共通相（共相）とであると述べられた（proktaṃ te sva-sāmānya-lakṣaṇe）。』(PV. 3.3)

と纏められる。ここで直接知覚によって知られるものだけが、真実（第一義的）に存在しているもの（勝義有）である。そしてそれが刹那滅する。この見方は踏襲され続ける。

B 【存在しているものが刹那的であることを2種の論証式をもって示す（HB.I p.39)】

法称はこれを2種の論証式にして示して、いわく、

『(2) a およそ存在しているものは刹那的である。例えば瓶のように。そして声は存在する。[故に声は刹那的である]と。同様に、

b 刹那的であることがないならば、存在しているものであること（存在性）がない。そして声は存在する。[故に声は刹那的である]、と。

以上、肯定的必然関係と否定的必然関係とによって一切を締め括るから、論理的包摂（遍充）関係を示す特徴のある同性質・異性質〔の喩例を用いる〕両論証式がある。』(yat sat tat sarvaṃ kṣanikam, yathā ghaṭa-ādayaḥ, saṃś ca śabda iti, tathā kṣaṇikatva-abhāve sattva-abhāvaḥ, saṃś ca śabda ity anvaya-vyatiरेkābhyāṃ sarva-upasaṃhāreṇa vyāpti-pradarśana-lakṣaṇau sādharṃya-vaidharṃya-prayogau HB.I p.39<sup>19-22</sup>)

ここには a 肯定的必然関係に基づき同性質の喩例を用いる論証式と、b 否定的必然関係に基づき異性



質の喩例を用いる論証式との2種の論証式が示される。後者において『刹那的であることがないならば、存在しているものであること（存在性）がない』という命題が示される。

ここで法称は瓶の実例から声（音）の瞬間性（刹那的であること）を導こうという趣旨を述べる。しかしそれはおかしい。声でも音でも通常の場合には生じるや否や滅してしまうので、まさに刹那滅の例になるであろう。これはあえて証明する必要もないであろう。ここで思考を転換しなければならない。瓶を物体として物質として見る限りは、刹那滅することは理解できない。そうではなく、瓶を今眼前に見えている色（色彩、色調、色光）として見るのである。まず瞬きもせずに見つめることは出来ない。またその色は刻々に変化していく。このように色は無常であり刹那滅することが分かる。

### C 【ジュニャーナシュリーミトラの刹那滅論】

ジュニャーナシュリーミトラ (Jñānśrīmitra, 980-1030 頃。J. と略) はいう。

『およそ存在している（存在する）ものは、瞬間的なものである。例えば、雨雲のように (yat sat tat kṣaṇikam yathā jala-dharaḥ 肯定的必然性)。しかもこれらの諸存在は存在している (santas tu bhāvā ime 主題所属性)。[ゆえに、これらの諸存在は瞬間的なものである（結論）]。ここで存在性（存在していること、有性）とは効果的作用に対する能力である (sattā śaktir artha-karmaṇi)。』(A. Thakur ed. *Jñānśrīmitra-nibandhāvalī*, p.18-9)

ここでも、この瞬間的な存在〔するもの〕(bhāva)、存在しているもの (sat) とは、法：すなわち有為法 (saṃskṛtā dharmāḥ) であり、それは知覚されるもの (色法 rūpa)、心、そして心作用 (心所法) と分類される諸法 (我々の生存の構成要素、機能、属性) である。この存在〔するもの〕(bhāva) を谷貞志 [2000] 『刹那滅の研究』(pp.229, 299) が「もの」または「対象」と訳し、Taiken Kyuma [2005] (久間泰賢: *Sein und Wirklichkeit in der Augenblicklichkeitslehre Jñānśrīmitras Kṣaṇabhāṅgādhyāya I: Wien*) は Dinge (もの) と訳した。それは適訳ではあるまい。そういう「もの」は対象ではなく、むしろ我々の身心の諸要素 (法) である。しかし実有であることが疑われる心不相応行法や無為法等は除外されるであろう。さて J. はいう。

『瞬間的消滅が未だ証明されていないとき、直接知覚による把握が確定する。直接知覚によって把握するから、これの瞬間的消滅が確定する。』(kṣaṇa-bhaṅge 'nyadāsiddhe pratyakṣeṇa graha-sthitiḥ/ pratyakṣeṇa grahād asya kṣaṇa-bhaṅga-vyavasṭitiḥ// JNA.p.155<sup>14-15</sup>. cf. 谷沢 p.447)

と。刹那滅が直説知覚として把握されることが事実 (実事, 実在) として確立する (= 体験できる)。それなしには存在している実事 (独自相) が直接把握されないからである。

## 6. 【ウダヤナの恒常性論証とその問題点】

このような刹那滅説は、ニヤーヤ・ヴァイシュエシカ派によって批判され否定され続ける。中でもウダヤナ (Udayana, 11 世紀, *Ātma-tattva-viveka*: Dhundhirāja Śāstri ed., Chowkhambha S.S., Benares 1940=ATV) は、J. の刹那滅論証を逐次批判し否定する議論の末に、恒常性論証を示す (ATV.110<sup>3-5</sup>; cf. 谷貞志 [2000] p.611)。

『ではどのようにして恒存であると証明されるのか (kutaḥ punaḥ sthira-siddhiḥ)。

[ウダヤナ:] 再認識があるから瞬間的であることは不可能だからである (pratyabhijñānāt kṣaṇikatvânupapattē ca)。』(ATV.106<sup>4-5</sup> 谷沢 p.610)

『したがって、再認識からのみ、〔矛盾する〕特殊相の部分を消去する推論によって、恒存性が証明される (etena pratyabhijñānād eva lakṣaṇa-bhāgam ākrṣyānumānena sthairyā-siddhiḥ)。すなわち、論争になっている存在は時間が異なっても異ならない。たとえそれが異なったとしても、矛盾する性質は連合しないから

である (tathā hi vivādādhyāsito bhāvaḥ kāla-bhede 'pi na bhidyate, tad-bhede 'pi viruddha-dharmāsaṃśṛṣṭatvāt)。』  
(ATV.110<sup>3-5</sup> ; cf. 谷訳 p.611)

事物の恒常性は再認識から推論によって証明される。この「存在」は存在するものであって、例えば瓶などという物体であろう。いま私なりに解釈すれば、例えば今眼の前に見る花瓶は以前に見た花瓶の記憶と照らして推理すると、同じものだと判断できる。仮に汚染の有無などの相違や、光線の加減や、見る際の気分の違いで、色調が違って、それは無視できるか、意識しないでも済む。これがウダヤナの解釈であり、推論知である。これは我々の常識的な判断でもある。ここに瓶は実体として物体、物品として見られる。しかしこの推論は、直接知覚によって確認される刹那滅する存在を否定し得ない。ウダヤナの恒存性論証には、眼に一瞬に知覚した色は、一瞬後には違うという繊細極まりない直接知覚の視点がない、常識的な粗雑な見方である。

他方、刹那滅論者は、物体や物品としての瓶を見るのではない。一瞬毎に変わる色（色調等）を問題にする。眼に映じて移ろう花の色等や、時々聞こえる小鳥の声や、心に去来する思い等は、厳密にはどれ一つとして同じではなく、それぞれ瞬間毎に違う。前者（ウダヤナ等）は推論に基づいて常識を擁護し、後者（刹那滅論者達）は直接知覚を根拠にして一般常識を破壊して我々に直接経験の反省を迫る。前者は推論における客観の領域を確保し、後者はいわば個人的主観的なかけがえのない一回限りの体験の領分を守る。つまり、このようにそれぞれの立論の領分（いわば土俵）が異なるので、彼此の是非・優劣について判定し難い。否、むしろ両方とも必要なのである。

ウダヤナより以前のジャヤンタバッタの刹那滅説論 (*Nyāya-mañjī* 第7章) でも再認識説が対抗軸になる (谷 [2000] pp.443,460-462 参照)。そこでは認識において意識（知）の対象が2、3刹那に亘ることになると、批判している (KSS. 版 II.34-35)。いわく

『生じた対象は知を生ぜしめる。そして[その対象は]生じた知によって把握されるというように、否応なくこの[知の対象]が2、3刹那存続することが知られると (balād dvi-tra-kṣaṇāvasthāyitvam asyōpalabhyata iti)。』 (KSS. 版 II.34-35)。

これに対する反駁があるかどうか、確認はしていない。しかし知が刹那滅するのであって、2、3刹那続くのではないから、その対象も、2、3刹那存続することはありえない、と答える余地がある。

## 7. 【ウダヤナ説批判】

このウダヤナの論法は、次には反駁される (*Tarkarahasya* ed. by A.P. Shastri, Patna 1979 ; *Ratnakīrti's Udayananirākaraṇam* ed. by R.N. Pandeya, Delhi 1984)。その要点は、再認識による同一性の認識とは、概念構想（分別）の所産に過ぎない。概念構想の所産である知（推論知）は、存在していること、つまり事実（実事、事、実在）を直接に把握したのではない。しかもここで存在していること、事実というのは、まず色など、感官によって知覚される対象であるか、さらにはこれに加えて心や心の働きに限られる。これらは刹那的な存在（現象）であるから、再認識による同一性も得られない。いわば個人的な主観の領域におけるただ一度限り実感する体験を離れない。しかしウダヤナ等が再認識説において想定するのは、色など属性の同一性ではなく、色などの属性を有する実体（物体、物品）の同一性であり、客観（客体）である。体系の相違は、経験する事実の見方と表現法を変えることになる。

## 8. 【結び】

我々の身心の在りようを可能にし、それを構成している諸要素（諸法、有為法）＝諸々の存在するも

の (bhāvāḥ) が真実なのであり、それらが直接知覚され実感され、しかも無常であり、刹那的である。それは我（自己、自分）ではなく、我所（自分のもの）ではなく、そして空（語や概念の自己同一性＝自性がないという意味で空、自性空）である。

### 村上真完 著作・論文

- [1978] 『サーンクヤ哲学研究—インド哲学における自我観—』（春秋社）。
- [1982] 『サーンクヤの哲学—インドの二元論—（サーラ叢書 27）』（平楽寺書店）。
- [1984] 「ユクティ・ディーピカー訳註（一）」（『東北大学文学部研究年報』第 33 号、pp.37-69）。
- [1985] 『仏のことは註—パラマツタ・ジョーティカー—（一）』（及川真介との共著、春秋社）。
- [1986] 同（二）（及川真介との共著、春秋社）。[1988] 同（三）（及川真介との共著、春秋社）。
- [1989] 「ユクティ・ディーピカー訳註（二）」（『東北大学文学部研究年報』第 38 号、pp.31-79）。
- [1989] 同（四）（及川真介との共著、春秋社）。
- [1990] 『仏と聖典の伝承 仏のことは註—パラマツタ・ジョーティカー—研究』（及川真介との共著）。
- [1991] 『インド哲学概論』（平楽寺書店）。
- [1993a] 「人格主体論（靈魂論）—俱舎論破我品訳註（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、pp.85-126）。
- [1993b] 同（二）（渡辺文磨博士追悼記念論文集『原始仏教と大乘仏教』永田文昌堂、pp.85-126）。
- [1994] 「何が真実であるか—ウパニシャドから仏教へ」（『東北大学文学部研究年報』第 43 号、pp.380-328）。
- [1995] 「語りえぬもの—真実（tattva）をめぐる—」（『東北大学文学部研究年報』第 44 号、pp.1-50）。
- [1996a] 「精神性（caitanya）をめぐる諸理論」（『東北大学文学部研究年報』第 45 号、pp.1-38）。
- [1996b] 「初期の仏教における分析的思考と人間存在—無我説と輪廻する私（aham）—」（『仏教論叢』第 40 号、pp.3-12）。
- [1996c] 「無属性梵（nirguṇa brahman）の属性（guṇa）とは何か」（『印仏研』第 45 巻第 1 号、pp.427-423）。
- [1997] 『インドの実在論 ヴァイシエーシカ派の認識論』（平楽寺書店）。
- [1998] 『仏教の考え方』（国書刊行会）。
- [1999] WHAT IS CAITANYA - ETERNAL OR NON-ETERNAL? Asiatische Studien Études Asiatiques LIII:3 pp.645-665。
- [2000] 「後期シャンカラ派における部派仏教批判」（加藤純章博士還暦記念論集『アビダルマ仏教とインド諸思想』春秋社、pp.209-223）。
- [2001] 「無常説と刹那滅説の基礎概念」（印度学宗教学会『論集』第 28 号、pp.1-24）。
- [2002] 「刹那滅説の基礎」（『印度哲学仏教学』第 17 号、pp.62-77）。
- [2004] 「説一切有部の実在論（実有論）の基盤」（『印度哲学仏教学』第 20 号、pp.121-137）。
- [=2006] 「諸法考—dhamma の原意の探求と再構築—」（1）（『仏教研究』第 34 号、pp.63-132）。
- [=2007a] 同（2）（同第 35 号、pp.79-134）。[=2008a] 同（3）（同第 36 号、pp.63-133）。
- [=2007b] 「仏教における法の意味」（『印度哲学仏教学』第 22 号、pp.236-260）。
- [=2007c] 「原始仏教資料の新古問題と法の意味—『スッタ・ニパータ』の古層と『律』の仏伝をめぐる—」（印度学宗教学会『論集』第 34 号、pp.(1)-(58)）。
- [2009a] 「知覚（体験）に基づく仏教か理屈（理性）に基づく仏教か—和辻哲郎を手掛かりに—」（印度学宗教学会『論集』第 36 号、pp.168-150 = (1)-(19)）。
- [2009b] 『パーリ仏教辞典 仏のことは註—パラマツタ・ジョーティカー—付篇 パーリ聖典スッタ・ニパータ註索引・辞典』（及川真介との共著）。
- [=2009c] 同（4）（同第 37 号、pp.91-140）。[=2010a] 同（5）（同第 38 号、pp.79-106）。
- [2010] 「原始仏教聖典の二面性—現実的か非現実的か—」（『印度哲学仏教学』第 25 号、pp.134-155）。
- [=2011a] 同（6）（同第 39 号、pp.95-125）。[=2012a] 同（7）（同第 40 号）。
- [2011b] 「色（rūpa）は物質ではない—仏典における原意と訳語の考察—」（『印仏研』第 57 巻第 2 号、pp.858-851）。

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 7

## 諸法・存在・真実

——実感に基づく仏教の再構築——

村上 真完

---

2012 年 3 月 1 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 3 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 978-4-904945-11-7





ISBN 978-4-904945-11-7

