

ゴータマ・シッダールタの覚悟

「蝶の雑記帳 128」

友人に勧められて清水俊史という人の『ブッダという男 初期仏典を読みとく』を読んだ。日本の仏教研究分野で伝統的な仏典の読み方に抗して斬新な考え方を提出したせいで苦しい立場に立たされたという人の、ブッダ解釈を新書にしたものである。その考え方に聴くべきところがあると思う。けれども、ゴータマ・シッダールタの根本思想をどう受けとるかという重要な点において、わたしの理解と異なる。その相違点をこのノートで考察してみたい。

* 第1節

第1章の「歴史のブッダを問い直す」という節に、“十九世紀以降に宗学ではなく学問としての仏教研究が始まった”という見解が書かれているが、江戸時代 1745 年の富永仲基の『出定後語』が見落とされている（1700 年代の富永は、同じ世紀のヨーロッパと比肩できるほどの啓蒙思想に達していて、神の存在を前提するデカルト的二元論を脱してカント的な合理的思考ができた）。日本の仏教学の環境では仕方のない面があるが、学問的な仏教経典批判として日中印欧で先駆けとなったその書物が視界に入っていないのは、仏典を読み解く研究として見過ごせない不備と言わざるをえない。

富永仲基は、仏教経典全体を、真理としてではなく有限な

人間の思想の展開として研究した。この画期的な研究態度は、宗教である仏教に向き合うとき今でも貴重なものである。仏教という教説は、ゴータマ・シッダールタという人間の思索から始まったもので、当然、その人の生きていた古代インドの習俗・社会規範・思想状況の制約を受けていた、と考えなければならない。“ブッダは、それまでのインドを否定し、新たな宇宙を打ち立てた先駆者である”と言うのは言い過ぎだろう。富永はすでに、ゴータマの教説が、当時のインドで支配的であったバラモン教の思想の延長上にあり、バラモン思想に自己の新たな考えを「加上」して一新した、と論じている。

富永の「加上論」で重要なのは、バラモン教→ゴータマの思想→仏教諸経典の展開において、教説の刷新にはいくつかの「転換の論理的な形式」と呼べるものがあったという指摘である。新しい経典の書き手は、刷新した論点を加えて理論を組み立て直そうとするから、そこには弁証法があると言うことが可能だが、受けとり手の側にも理論の骨組みを論理的に理解することが要請される。このことは、前後関係のある二つの理論の論理をよく分析すれば、どちらの要点がより新しいか見極める手がかりがあるということである。人間ゴータマの思想から仏教という宗教が形成された過程に対しても、このような方法論をもって重要な論点の変化を探り出すアプローチが有効だ、とわたしは考える。

そうすれば、仏典初期においてすでに複雑化していた理論構成体から、ゴータマの思想にあった核心的な考えをなんとかあぶり出すことが期待できる。この方法は、初期仏典でも異なる箇所では主張される教説のうちどちらが古層であったかを見究めるときにも有効だ、とわたしは考える。清水俊史著『ブッダという男』がある論点を押し出すとき、そういう分析にもとづく論拠を挙げるのが足りないように思う。

第1章の文は、仏典に対する接し方としてこれまでの研究が「現代人の価値観を投影しがちであった」と批判している。たしかに、そういう傾向があると言えるだろう。古代仏教の歴史を学問的に探究する場合、厳正な学的態度で臨まなければならないのである。けれども、どの部分がより信頼できるオリジナルな一次資料であるか判別の困難な古典を学ぶとき大事なのは、重大ではない事柄を分別して最も重要なことばと思想を見究めて受けとることだ、とわたしは考える。清水俊史の書物がめざしている、歴史的人物である思想家ゴータマの本来の思想を可能なかぎり信頼できる形で掬い取るという研究でも、そういう探求法が必要だと思う。この観点から、著書『ブッダという男 初期仏典を読みとく』を批判的に考えていこう。

身構えて読んでいたせいで、議論の進め方が気になった。この書物は「ブッダという男」という表題をもっている。ブ

ツダという呼称は初め普通名詞「目覚めた人」だったものが
ついに超越者「悟った人」という意味を帯びるようになった
ものと推定できるが、そのツダが尊敬を欠くニュアンス
を帯びる「という男」と呼ばれている。この表題は多くの仏
教学者に対して挑発的な響きをもつだろうが、他方で、一般
読者にツダを普通の人物と見なすと表明しているのだら
う。けれども、超越者ツダの呼称を用いるところに、著者
の立場がじつは漏れ出ている。実際、初めから二番目の小節
「神話のツダを問い直す」で、「仏典にある神話を信じな
ければならないわけではない」と神話を批判したあとすぐに、
“ツダは新たな宇宙を打ち立てた”という表現が現われる。
論拠を積み上げる議論なしに表明されるこの断定命題は強
すぎて、批判を容認しない伝統的な仏教学者のことばのよう
に聞こえる。

著者の議論の進め方が一抹の違和感を生じさせるのは、仏
教についての知識が豊富すぎるせいかもしれない。巻末にた
くさんの参考文献が挙げられ短い紹介が添えられている。そ
れを読めば、著者が関係する多数の文献を読んでそれらを整
頓理解して著作していることが判る。清水俊史から見れば、
仏教についての多くの著作が仏教の真髄を十分理解せず
になされていると思われ、批判を向けざるをえないのだろう。
しかし、その知識にもとづく行論が十分論理的に組み立てら
れているか、疑問に感じるところがある。

ここからの考察の準備のために、Wikipedia「結集」と「阿含あごん経きょう」に頼って、初期仏典がどのように編集されたかを確認しておく。それによれば、ゴータマの死後、弟子の迦葉やアーナンダたちが結集して、ゴータマの説いたことを文字に起こすことが行なわれた。その後も仏教僧たちが何回か結集して初期経典がまとめられた。それはBC1世紀ころまでのことと考えられているようだ。Wikipedia「結集」は、—— その教えがもっぱら記憶や暗唱を頼りとして受け継がれたため、その散逸を防ぎ、異説の生じることを防いで教団の統一をはかる目的で、弟子たちが各自の伝聞にもとづく資料をもちよって初期仏典「阿含経へんさん」の編纂がなされた。—— と書く。

** 第2節

第一部には、これまでの仏教学者の「ブッダとは何者だったか」を問うアプローチに対する批判が書かれている。知識のないわたしには踏みこんだ判断ができないが、この批判には聴くべきところがあるのだろう。ただ、一般的な感想を言えば、たとえば、批判された中村元がブッダの思想の古層を探り出すのに仏典のうちの韻文に注目したことには一理あり、そちらの側からの反論がありえる、と思った。古代のインド社会で、仏典はゴータマの言説を口承で伝えるというやり方のなかから形成された、という見方は両者で共通する。しかし、ゴータマが長い生涯で語った言説はそのつどその場

で書きとられたわけではない。だとすれば、仏典中の理論的な散文が韻文を軽く見ているとしても、散文が人の語りを伝えるのに向いていないのに対し、人の記憶に残りやすい韻文がゴータマのことばを伝えるのに重要な役割を果たしたと見ることを一概に否定できないだろう。

仏典はゴータマの言動を時間が経ってから書きつけることで成立したのだが、どんな明晰な人も、会話中に、関連する全体を見究めて正確な文を口にすることはできない。異なる場所と時間に語られた内容が無矛盾であったと想定することには無理がある。また、35歳で悟ったという流布している通念をカッコに入れば、長寿であったゴータマの思想が年月を経るにつれて変化した、と考えるのが自然である。

他方の口述されたことばを受けとる方でも、語られたことを正確に聞き取ることは至難の業である。身近に接していた人たちのあいだでも微妙に異なっていただろう。ずいぶんあとでゴータマの弟子たちがゴータマの言説を文に書きつけようとしたとき、記憶のあいまいさは免れない。どうしても文の形が整うように書きつけることになる。そのとき、関連する全体を見究めてほかの箇所との矛盾をとりのぞき整合的に記述することができたとは考えにくい。書物の編集過程で、編集者たちの考えが入りこむ、とくに、社会に浸透して弟子たちの考えのなかにもあったバラモン的なことばと思想がまぎれこむことは避けられなかっただろう。さまざまな夾雑物が入りこんだと考えておく必要がある。韻文の方も、

そのような変形をまぬがれていたとは言えないだろう。

もちろん、高齢になるにつれてゴータマの思想は磨かれてよく整理された体系的なものに近づいた、と考えるとよいだろう。受け手がゴータマを超越者と見なして言動に手が加えられて編集されたとしても、ゴータマの思想の中核は仏典におおよそ残されていると考えるとよいだろう。富永仲基の『出定後語』を読んでも、初期仏典から後世の大乗經典まで変更を受けながらも中核的な思想は貫かれている、と考えることができる。經典の歴史的な変化をさかのぼってそこからゴータマの思想を正しく掬い取ることが、後生の学者の仕事だと思う。書かれた仏典のうち古い散文の方から“ブッダ”の言説をとりだす清水俊史の方法も、そういうアプローチの一つである。ただし、仏典に“新たな宇宙を打ち立てたブッダ”の教えが書かれていると判断して接近するやり方に、問題が生じるおそれがないとは言えないだろう。

古典を、とりわけ宗教的文献を、先入観なく読むことはむずかしく、カントの意味で批判的な方法を意識した読み方が必要になる。異なる解釈者たちが議論を尽くすことが必要となるが、それにも限界がある。その場合、先ほど触れた富永仲基の「言説の関係を論理的に吟味する」方法は、言説の発展過程を知るのに有効だけでなく、一人の人間の思想を受けとるときどの解釈がよりつじつまが合っているかという見方も授けてくれるだろう。そういう見方は、本来のゴータ

マの思想がどのようなものだったかを判断する基準を与えてくれる、とわたしは考える。

歴史的に見るとき、ゴータマが同時代の思想状況のなかにあったという観点は、すでに富永仲基の研究にあった。清水俊史も歴史的な文脈について何度も言及していて、歴史的な観点は十分にあると思われる。ところが、研究の進んだ現代、仏教について広い知識をもつ清水から見れば、多くの作家が仏教に「現代人の価値観を投影しがち」なことに批判を向けざるをえないのだろう。あるいは、日本では現代でも神話に親和的な態度をとる人が多いので、超現実的な神話を批判することが仏教学者として必要なことだろう。

だが、ブッダは「平和主義者だった」・「階級差別を否定した」・「男女平等を否定した」などと主張する論者たちの不用意な言説への批判は、学的研究を重んじる人には避けられないことだったとしても、別の説き方をした方がよかったと思う。懸命に人間のことを考えたゴータマ・シッダールタという人に、そういう考えの萌芽がなかったと言うのも適切ではないだろうから。批判されるべきなのは、ゴータマにあったはずの人間性を現代向けに拡大解釈することである。たしかに、その種の拡大解釈への導きは、安易に上っ面をなでるだけで、ゴータマの説くところをよく聴いて深い智慧を受けとることを妨げかねない。けれども、こういった事柄について、すぐれた知識を含むこの著作の内容が必ずしも読者に届

くように記述されていないことを残念に思う。

やかましいことを言ってきたが、手立てもなしにわたしがさらに考察を続けることはできない。ゴータマの思想の最も優れた註釈書と考える W. ラーフラ著『ブッダが説いたこと』(2016年 岩波文庫)に依拠しながら、考えることにしよう。著者ラーフラは、1907年スリランカ生まれ、1950年代パリで1960年代半ば米国で研究した哲学博士の仏教修行者・思想家である。初期の上座部仏教だけでなく後世の大乗仏教も原典で読んで精通し、近代的・科学的な視点と方法論で仏典を研究した。その書物は、フランス滞在中の1959年に英語で著わされ、「現時点で入手できる最良の仏教入門書」と評されている。その書物でもブッダという尊称が使われているが、ラーフラは、—— 彼は「自分は単なる人間以上の者である」と主張しなかった唯一の開祖である。… ブッダは、一人の人間であったばかりではなく、神あるいは人間以外の力から啓示を受けたとは主張しなかった。… 人間だけが、ブッダ「目覚めた人」になれる。—— と註解している。

*** 第3節

第4章の「ブッダは業と輪廻ごうりんねを否定したのか」という議論には、上で考えた論点とは異質な問題がからむ。Wikipediaによれば、「輪廻」は、古代インドの世界観・人間観の中核に

あった、“命あるものは何度も転生し、人だけでなく動物なども含めた生類として生まれ変わる”という考え方である。ゴータマが生きていた時代、その考え方から影響を受けなかった人を探し出すのはむずかしかっただろう。他方の「業」ということばは、もともと身心としてある人間の行為（生活・活動など）を意味する語であつたらしい。「輪廻」という考えを完全に無視することのできない人が、人間心理からして「業」の語義を行為から生じる結果にまで及ぼすことは避けられなかつただろう。そうして、世界を「業」によって連関する「輪廻」というバラモンの理念でとらえることは、ゴータマの生きていたころの社会で人々の一般的な考え方になっていた。

そういう社会心理学的な考え方は、人間の理性的な思惟から構成される哲学的な人間観や世界観に大なり小なり影響力をもつ、と自身を省みても思う。ゴータマが有限な人間であつたとすれば、バラモン教修行者の習わしに従うように、29歳で妻子を棄てて家を出て、沙門修行の道に入ったとき、バラモン教の思想から自由ではなかつたとして誤りではないだろう。問題は、ゴータマが「業と輪廻」というバラモンの理念を転換できたかどうかにある。思惟の奥底からその古い型の考え方が消え去るには多くの年月を要した、とわたしは推定する。

『ヴェーダ聖典』が代表するバラモン教の中心的観念であ

る「アートマン」とは、Wikipediaによれば、—— 生命、自己、身体、自我、自我の本質、物一般の本質自性、全てのものの根源に内在して個体を支配し統一する独立の永遠的な主体など —— を意味する。よく使われる霊や魂ということばもこの中に含まれるだろう。

アートマンについて、初期仏典にあるヴァッチャゴッタという行者との問答がしばしば引用されるが、一般に、ヴァッチャゴッタが「ゴータマよ、アートマンは存在するか、それとも存在しないか」と尋ねても、ゴータマは沈黙したまま両方の質問に答えなかった、とされている。ところが、清水俊史の著書 170 ページでは肯定文で二度尋ねたとなっている。それを尊重すれば、仏教でいう「無我」はアートマンの存在を肯定しないという意味となる。

そのアートマンが「自己」を意味するかどうか、仏教者のなかにも強弱の解釈があるようだが、清水俊史は、中村元たちのあいまいな解釈を批判し、ブッダは「自己は存在しない」という見解をもっていたと断定する（その断定から清水俊史は「無我の発見」と宣揚するが、このことはあとでまた考えよう）。いずれにせよ、この問答は、ゴータマが「（考えているわたしの根底に存在する）自己・魂・霊…というようなものを肯定することはできない」と考えていたことを示している。

この問答が行なわれた当時、「アートマン」という語は、

広く「自我・自我の本質・物一般の根源にある自己性…など」を意味したから、ゴータマの「無答」は、単に「人間の根源的な自己性が存在すると断定することができない」というだけでなく、「物一般の根源的な自己性が存在すると断定することができない」という判断を示していることになる。仏教は、このことを真理として「諸法無我」という命題で表現する（このような命題を“真理命題”と呼ぶことにしよう）。仏教でいう「諸法無我」ということばは上の問答から来ているのだが、仏教の“真理命題”となった「諸法無我」はさまざま言い方で説かれている。わりあい客観的な Wikipedia の説明を見ると、「全てのものは因縁によって生じたものであって実体性がない」と説明してある。この説明にはすでに仏教で重要な別の観念「因縁」が含まれているのでそれを除けば、「諸法無我」の核心にある考えは「すべての物に実体性がない」ということである。すべてのものに人間が含まれるのは言うまでもない。

議論をこの流れで進め、仏教のもう一つの“真理命題”に移ろう。「諸法無我」よりもよく聞くのは「諸行無常」という“真理命題”である。仏教の経典を直接知らないわたしは、ここまでしてきたように一番客観的に説明されていると期待できる Wikipedia を頼ろう。そこには、「諸行無常」が——この世の現実存在（森羅万象）はすべて、すがたも本質も常に流動変化するものであり、一瞬といえども存在は同一性を保持することができないことをいう（このノートで使用して

いる傍点はノートの筆者による)。「諸行」とは因縁によって起こるこの世の現象を指し、「無常」とは一切は常に変化し、不変のものはないという意味——と説明されている。ここでは、「諸行」が近代哲学の用語である現象を指すとされているが、先頭にある森羅万象ということばからしてもともと現実に目にする形ある事物とふるまいとしての事象を指していたと考えられる。「諸行無常」という命題は、「すべての事物事象は、恒常な物として変化もせずかつ常在する事象としてあるのでもない」と言っている、としてよいだろう。

さらにもう一つの“真理命題”である「因縁生起」について見てみよう。Wikipediaは、——他との関係が縁となって生起するということ。全ての現象は、原因や条件が相互に関係しあって成立しているものであって独立自存のものではなく、条件や原因がなくなれば結果も自ずからなくなるということを示す——と説明する。ここでも近代的な概念を用いて説明してあるが、核心にある命題は、「すべての事象は原因と条件が相互に関係しあって生起する」と言っている、としてよいだろう。そして後半の文が、「事象は、それ自体としてあるのではなく関係する原因や条件と不可分で、動的な関係性の下で生起する」と言っている。

以上三つの仏教の“真理命題”「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」をよくよく吟味すると、ニュートン力学の理論体系が思い浮かぶ。ニュートンの三つの運動法則は、たがい

に他を不可欠な命題としており、支え合って「論理的に一体的な一つの運動の法則」を構成している。同様に、仏教の三つの命題「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」は、それぞれが独立した命題というよりもたがいに連関して支え合って、事物事象としてある世界と人間を統合的にとらえる観点を提示している。すなわち、人間を含む対象世界である自然一般と人間のあり方を、それらのあいだで連関する関係性においてとらえようとする統合的な世界観と人間観を提示している、とわたしには見える。

このような仏教の三つの“真理命題”を、上で見たバラモン教の説いている「アートマン」や「業と輪廻」などの教説とくらべると、仏教は、バラモン教と基本的に異なる世界観・人間観を説いている、と言わざるをえない。富永仲基はその加上論で、ゴータマはバラモン教の教説に加上したと言っているが、その加上は部分的な加上ではなく世界観・人間観の大きな転換であった、とわたしは思う。

清水俊史は、「無我」＝「諸法無我」と「縁起」＝「因縁生起」を発見と呼ぶほど重大視している。ところが清水は、ブッダはバラモン教の説く「業」と「輪廻」を否定したのではない、と言う。しかしその著書は、その主張を論拠を挙げて論証してはいない。わたしは、上に議論したことからして、仏教の“真理命題”「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」は、「業と輪廻」というバラモン教の“真理命題”と論

理的に両立できない、と考える。

仏典でも「業」ということばが使われているが、その意味が大きく転換されているのでなければ、論理的に矛盾をはらむことになる、とわたしは考える。先に挙げた W. ラーフラの著書がこの見方を支持する。その書では、「苦からの脱却」について詳細に解説されるが、業（カルマ）や輪廻は主題的に取り上げられない。研究者であり実践修行者であるラーフラにとって、ゴータマが説いたのは、「業と輪廻」というような循環論的で受動的な人生観ではなく、人間の生き方であり実践的・倫理的なことだったのである。

**** 第4節

上の“真理命題”について、カントが基礎を据えた現代の認識論に基づいて検討しよう。その認識理論は、**超越論的に、世界を自然的対象と認識主体が相対する構えとしてとらえ、**具体性を捨象した空間・時間概念と標準化された論理で構成していく**理論枠組みを設定して認識を開始する。**この観点と構えと理論枠組みは、ユークリッドの『幾何学原論』やニュートンの『自然哲学の数学的原理』の理論体系をモデルとしている。この認識理論は、—— のちのゲーデルの不完全性定理が明らかにしたように、数論（や幾何学）と同じく、枠組みの外からの支えをもたず、ただ自己無撞着な認識を遂行・構成させるだけである。「超越論的構え」には、認識したこ

との是非を判定する外部の観察者はいない —— と要約できる。

この認識論は、それ以前の人間の認識と思考についての見方を転換した。その革新された認識論は、反証できないほどの根拠となる公理から出発して無矛盾な命題を導き出そうとするユークリッド幾何学や数論と同格の枠組みを提出したのである。われわれが真理だと見なしている数論を支えるものがないことをゲーデルの不完全性定理が証明したように、人間が経験に基づいて認識したことが真理であると保証する最終的な支えはない。人間にできるのは、幾何学や数論の枠組みの中で考えて誤りとは言えない自己無撞着な命題を得るのと同様に、自然や人間を対象として認識論の枠組みの中で考察することである。数学では定義された前提から悟性の運用によって命題を誤りなく導けるのに対し、数学を離れた認識が経験できる事象だけを対象とすることがしばしば忘れられることが問題を生じさせる。認識論は、世界と人間を対象とするそういう認識を問題とする。その思考枠組みの外に出るのを、カントは「超越」と呼ぶ。

誰にしてもバラモンの「業と輪廻」は、人間の生活のなかで実際に経験して検証できる事象とはかけ離れ、頭のなかだけでしか考えることができない。「業と輪廻」は、経験できず、認識論的な直感と悟性判断になじまない超越的な観念である。その観念を提起するにも議論し結論をくだすにも、

ただ独断によるほかない。

これに対し、「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」という命題は、生きている人間がその生活のなかで現実に経験できる事物・事象に向き合い、認識活動を行なって、これらの命題が真実かどうか検証していくことが可能な種類の概念である。しかし、どれほど認識活動を展開し続けてもそれらが究極の「真理」であるかどうかは、認識論の枠組みの中で結論することができない、すなわち、認識論上超越的な命題である。その意味で引用符をつけて“真理命題”と表記したのである。このことは次の節でもう一度考えよう。

『ブッダという男』第10章の表題は「ブッダの宇宙」である。そこでは宇宙の姿を、バラモン教の創造神ブラフマンの名を出して、それを著者の考える仏教理解に沿うように修正して解説する。しかしこの章の議論は、古代インドの宗教的教義の展開を構造化して理解しようとした富永仲基の思想論を乗り越えてはいない、とわたしは思う。上で議論したように、論理的な整合性を尊重するなら、仏教の中心的な“真理命題”から展開される教説とバラモン教の教説のあいだには基本的な相違がある、と判断すべきである。言語の使用法においても、この章で提示されるバラモンの教説を修正再解釈した“ブッダの宇宙”は、「新たな宇宙を打ち立てた先駆者」とする主張とつじつまが合わない。

すでに述べたが、実は、仏教の中心的な三つの“真理命題”は、人間がどのように思考するかを反省して見れば判るように、世界の事物事象の具体的な内容に踏みこんでの徹底的な分析的思惟と批判の末にたどり着ける性質のもので、さらに総合的な吟味を行なって結論される種類の命題である。

その分析のための仏教的アプローチの一つが、世界の事物事象を五つの集合要素「五蘊」すなわち「色・受・想・行・識」に分節してとらえようとするやり方である。Wikipediaを参照すれば、おおよそ、「色」とは一般に言う物質的存在、「受」とは人間の感受作用、「想」とは事物の形象の想起、複雑な意味合いの「行」は条件づけられた物事・意志作用など…、「識」とは認識対象を区別して知覚する精神作用、といった意味である。それらの漢字が示唆するように、元来「考える身心」である人間を、「色・受・想・行・識」に分節して観るといふ観点から始まったのだろう。それを広げて、一般的な「法＝事物事象」を「五蘊」という分析的な概念でとらえようとするので複雑さが増すが、人間を「五蘊」に分節して観るといふ点が重要である。

仏教の「五蘊」といふ分節法は、カントに始まる現代哲学の認識論とは分節の仕方が異なる。仏教では、どちらかと言えば、「色」が物的なモノを意味し、残りの四つは作用もしくは機能などのコトを意味して、集成要素の五蘊には質的な差異がある。人間を対象とする場合、物質的な面と精神的な面とに分けて考えようとする点で似ているが、現代認識論で

は、異なる範疇の概念を区別せずに羅列することはしない。

清水は、その五蘊について「個体存在を五要素（五蘊）に分解した」と言い、さらに、「個体存在は要素から成り、そのいずれも変化し壊れる属性をもち、自己原理ではありえない」と言う。だがこの文章は、用語に配慮が欠けて、十分明晰な意味を提出できていない、と思う。「個体存在」と言えば「モノ」というニュアンスが前面に出るが、それが「要素から成り、いずれも変化し壊れる属性をもち」と言明して、それらの「要素」全部が「モノ」のようにとらえられている。しかし、上で考えたように、「色」は「モノ」に分類できるのだが、あとの四つは作用・機能を表現する「コト」だからそれに「変化し壊れる属性をもち」という言い方は適切ではない。さらに言えば、この言明は、「五蘊の集成である人間も、変化し壊れる存在であり、恒常的な自己原理ではありえない」と言っている。その言明がどうしてバラモン的な「輪廻」の承認と両立するのか、わたしには理解できない。

世界を探求する仏教のもう一つのアプローチに、「十二処^{じゅうにしよ}」という分節的な見方がある。Wikipedia（ウィクシヨナリー）は、—— 人間が認識を行う場や条件を分類したもの。主観の側の六つの器官である「六根^{ろっこん}」（眼・耳・鼻・舌・身・意^{げん に び ぜつ しん い}）および、客観の側の六つの対象である「六境^{ろつきょう}」（色・声・香・味・触・法^{しき しょう こう み そく ぼう}）からなる —— と説明する。

清水著『ブッダという男』は、第11章「無我の発見」でこ

の「十二処」について、「全宇宙が六つの認識器官とそれに対応する六つの対象という十二要素から構成され、その十二要素いずれもが無常であり、恒常不変の自己原理ではないと主張した」と書く（この用語法にもわたしは違和感をもつ）。「恒常不変の自己原理がない」という点を、「無我」の発見という文脈に位置づけているのである。ここには、「この十二要素の外側に、我々が認識できない超越的な何かが存在するわけではない」とも書かれ、超越をしない仏教の核心的な態度も示されている。こういう言明がバラモンの「輪廻」と矛盾しないと主張するには、「輪廻」の意味がよほど変えられるのであれば、無理があると言わざるをえない。

これに対し、W. ラーフラ著『ブッダが説いたこと』は、「十二処」が「条件づけられた生起」の教説として重要であると考えている。そこには、次の四行詩が挙げられている、——これが存在するとき、あれが存在する/ これが生起するとき、あれが生起する/ これが存在しないとき、あれは存在しない/ これが消滅するとき、あれが消滅する ——。そしてラーフラは、（仏典で）「この条件性、相対性、相互依存性の原理に基づいて、すべての生の存在、継承そして消滅が、十二処からなる〈Aを条件として、Bが生起する〉という定式によって説明される」と解説している。つまり、「十二処」という分節的な見方は、「世界には絶対的なものは何一つ存在しない。すべては条件づけられたものであり、相対的であり、相互に依存している」ことを明らかにするのである。

ゴータマ・シッダールタは、認識と思考のあり方において、「五蘊」と「十二処」という具体的で分析的な方法での探求の末に抽象的な総合へ向かい、帰結として「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」という命題に到達した、と見ることができる。言い換えれば、後世のカントの認識論とは異なるが、認識論的な考察を深めそれ以前にはなかった相応の構造をもつ体系に進んでいた、と見なすことができる。そのように整った体系的な哲学思想は同時代のギリシアや中国にはなかった、ということが許されるだろうか。

清水著『ブッダという男』では、仏教の三つ目の“真理命題”である「因縁生起」が、第12章「縁起の発見」で議論されている。「縁起」は世界の事象を関係性においてとらえる世界観だが、それを「発見」と表現することにあまり賛成できない。ゴータマは、世界の事象を可能なかぎり観察し尽くして、世界は因縁生起という関係性のやり方で生起するという判断に至った、と考えるのが筋だと思う。「諸法無我」・「諸行無常」と「因縁生起」とが合わさった世界観に至れば、アートマン（我）が存続し業によって輪廻転生するというバラモンの通念といよいよ折り合いをつけるのが困難になる。

ゴータマが悟ったのは35歳とされ亡くなったのは90歳とされるが、高齢になるまでに上の認識上の概念に到達したとすれば、その概念と異質で論理的に相容れないバラモンの

「輪廻」という観念を棄てきれなかったとするのは、ゴータマが自身の思想の矛盾を克服することができなかったと認定することになってしまう。

「十二処」についてももう少し考えてみよう。五つの感覚器官に加えて精神的な知覚の“器官”「意」を想定し、それらの器官が感覚し知覚したものを「色・声・香・味・触・法」と呼んでいる。「十二処」は人間の認識作用の分節的なとらえ方を表現しているが、現代の認識論とは異なるやり方をしている。

実は、「客観の側の六つの対象である六境」を Wikipedia が感覚を意味する漢字で「色・声…」と表記しているせいで、わたしは誤解しかけた。Wikipedia や Wiktionary は、「十二処」について、「色境・声境…法境」や「色覚・声覚…知覚」と書いたりして、器官・機能と感覚・知覚ということばまでまざりあって用いられている。仏教用語「十二処」の「六根」と「六境」の意味は、加上による経典の変移のなかで解釈に混乱が生じている、と推察される。

わたしが迷ったのは、「六境」では、感覚・知覚したことと感覚・知覚の対象の区別が分明にされていない、という点であった。この点は、カントにとっては人間の認識の根本にかかわる問題であった。カント以前には、認識は対象からもたらされると考えられていたが、カントの言う「コペルニクスの転換」によって改められた。認識は、人間が認識主体と

なって、働きかけに応じた対象からの反応を分析総合して獲得するのである。仏教の「六境」で感覚・知覚の対象と感覚・知覚したこととの区別が分明になっていないことは、それが「コペルニクスの転換」以前の認識論的立場にあったことを示している。

人間の認識の仕方について画期的な理論化に成功したカントの認識論は、感覚については（常識的に、またニュートン力学の成功を受けて）既知として、感性による直感から対象の悟性的な認識へ至る理路を明らかにした。言わば、「意」から「法」への認識の深まりの解明が主題であった。そういう観点からすると、「六根」と「六境」の六番目の「意」と「法」こそが認識において重大で、その内容を深めることが課題となる。仏教で「意」と「法」の議論が内容豊富なのはそれを表わしているのだろう。

Wikipedia は、仏教における「法」を、—— 法則・真理、教法・説法、存在、具体的な存在を構成する要素的存在など—— と説明する。すると、こういう複雑で高度な意味をもつ「法」を感覚する“器官”と想定される「意」も、複雑な意味を体現しているのである。だから、現代人には理解がとてむずかしい。わたしは、仏教のいう「意」と「法」を判っていると言ふことができない。

「六根」と「六境」に、さらに認識論にとって肝心な認識の作用を考慮に入れれば、認識論的に整合的な議論をするこ

とができるだろう。仏教では、その認識の作用は「六識」と呼ばれて、初期仏典で「十二処」よりも拡大した「十八界」として世界を分節して観る經典に現われるようだ。「六識」を含めれば認識論的に整合的になるだろう。しかし依然として、「六根」の「意」と「六境」の「法」と「六識」の「意識」との概念的な差異は分明ではないように、わたしは思う。これ以上、經典を読んだことのないわたしが論じることではできない。

ただ、清水俊史の著書も W. ラーフラの著書も「十八界」に踏みこんでいないから、仏教の經典にあるといっても、「十八界」というより整った体系的見方は「五蘊」と「十二処」よりもあとに成立したのかもしれない。ゴータマ・シッダールタが生前どのように考えていたかを探求しようとするここでは、この問題は措いておこう。

***** 第5節

前節ですでに、仏教の核心にある重要な命題「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」と、それに至るための二種の分析概念「五蘊」と「十二処」を考察してきたが、認識論の観点から重大な「無記」の問題が残っている。先に少し触れたが、もう一度、よく話題にされ最も重要な問答「アートマンは存在するか否か」を批判的に考察しよう。該当するのは、仏典に記録された二つの対話、バラモンの行者ヴァッチャゴ

ッタとゴータマの問答、および、ゴータマに随行していた弟子アーナンダの質問に対するゴータマの応答とである。

二つの書物、清水俊史著『ブッダという男』と W. ラーフ著『ブッダが説いたこと』の当該の箇所を、長くなるが以下に対比して引用しよう。

A. 清水俊史著『ブッダという男』の当該箇所

(清水の註解) ブッダは、異教の遍歴行者ヴァッチャゴッタから、「自己」の有無を問われても、次のように沈黙を守った。

ヴァッチャゴッタは、世尊に次のように言った。

「友、ゴータマよ、はたして自己はあるのでしょうか」

このように言われて、世尊は沈黙した。

「友、ゴータマよ、はたして自己はあるのでしょうか」

二度目も、世尊は沈黙した。すると遍歴行者ヴァッチャゴッタは坐から立ち上がり出発した。

(『相応部』四四章一〇経)

(清水の註解) しかしながら、ブッダの沈黙を不可知論と結びつけることは、仏教的文脈を無視している。そもそもブッダは一切智者であって不可知論者ではない。すでに第4章の「無記と輪廻」と第9章の「懷疑論」において述べたように、ブッダが沈黙（無記）の態度をとった理由は、異教徒によって「間違った立てられ方をした質問、に対して、「有る」「無

い」などと断定して答えることで、質問者がさらに誤解を深めてしまうことを危惧したからである。自己の有無について、ブッダは次のように述べている。（本稿の著者の注意書き：あとでの議論のために下線を引き、その部分を①と呼ぶ）。

その時、尊者アーナンダは、遍歴行者ヴァッチャゴッタが立ち去って間もなく、世尊に次のように言った。

「世尊よ、いったいどうして世尊は、遍歴行者ヴァッチャゴッタが質問しても〔それに〕答えなかったのですか」
ブッダは答えた。

「アーナンダよ、遍歴行者ヴァッチャゴッタに「自己はあるのでしょうか」と問われて、「自己は存在する」と答えたならば、アーナンダよ、常住論を唱える沙門・バラモンたちのそれと同じになってしまうでしょう。またアーナンダよ、遍歴行者ヴァッチャゴッタに自己は無いのでしょうかと問われて、自己は存在しないと答えたならば、アーナンダよ、断滅論を唱える沙門・バラモンたちのそれと同じになってしまうでしょう」。

（『相応部』四四章一〇経）

このあとで清水はアーナンダとの問答について議論しているが、それに対する批判は省略する。けれども、「仏教の立場が〈自己は存在しない〉という無我説に立っていることは言を俟たない」と言いながら、この第 11 章のまとめのところに、「ブッダは、個体存在が感受作用(受)や意志的作用

(行)などの精神的要素も個体存在を構成していると説き、無我を説きながらも業報輪廻のなかに個体存在を位置づけることに成功した。これは他には見られない、ブッダの創見であると評価できる」と書く。

下線部で、「存在」、「構成」、「要素」、「作用」という概念はやはりあいまいなままに使われている。このまとめの文は、「〈自己は存在しない〉という無我説に立っている仏教」の教説が「業報輪廻」の教説と矛盾しないとする著者の考えの反復である。前節までの議論で述べたように、二つの教説が無矛盾であることがこの著書で十分論じられているわけではない。

B. W. ラーフラ著『ブッダが説いたこと』の当該箇所

ヴァッチャゴッタがブッダの許にやってきて尋ねた。

「師ゴータマよ、アートマンは存在しますか？」

ブッダは沈黙していた。

「では、師ゴータマよ、アートマンは存在しないのですか？」

またしてもブッダは沈黙していた。

ヴァッチャゴッタは立ち上がって、去って行った。

ヴァッチャゴッタの質問に対するブッダの応答は、清水の著書の日本語訳と基本的に同じである。ただし、第二の質問

は、否定文の形式で、「アートマンは存在しないのですか？」
となされている。

アーナンダの質問に対しては、ブッダは自分の立場をこ
う説明した。

「アーナンダよ、ヴァッチャゴッタは「自己は存在しま
すか？」と尋ねた。もし私が「自己は存在する」と答え
たなら、わたしは永遠主義の修行者やバラモンの側につ
いたことになる。

またアーナンダよ、ヴァッチャゴッタが「自己は存在し
ないのですか？」と尋ねたとき、もし私が「自己は存在
しない」と答えたなら、わたしは虚無主義者やバラモン
の側についたことになる。

またアーナンダよ、ヴァッチャゴッタが「自己は存在し
ますか？」と尋ねたとき、もし私が「自己は存在する」
と答えたなら、「もろもろのものごとには自己がないと
いう私の考えと一致するだろうか」

「師よ、一致しません」

またアーナンダよ、ヴァッチャゴッタが「自己は存在し
ないのですか？」と尋ねたとき、もし私が「自己は存在
しない」と答えたなら、すでに（先の間答で）いた混乱し
てヴァッチャゴッタをいっそう困惑させることになっ
ただろう。というのは、彼は、〈私は今まで、たしかに
アートマンをもっていたのに、もはやもっていない〉と

思うからである」

(W. ラーフラの註解) なぜブッダが沈黙を保ったかは、今や明かであろう。しかしその背景およびブッダの質問および質問者への対処の仕方 —— このことは従来無視されてきた点である —— を考慮に入れたら、いっそう明瞭になるであろう。

上の準備によって、二人の仏教学者の解釈を対照させて、「無記」の問題をいくらか客観的に考察することができる。

まず、ヴァッチャゴッタとゴータマの問答で、問いが、Aでは二度とも肯定文でなされたのに、Bでは肯定文と否定文とでなされたようになっている。この差異は、依拠した仏典がわずかに変化した痕跡をとどめているせいだろう。アーナンダとの問答では、AとBともに、肯定文と否定文の問いに答えたようになっている。推測すれば、この問答がのちに記録されたときには、大きな差はないと考えられたからであろう。アートマンの存在を信じるバラモンの行者ヴァッチャゴッタが真剣に尋ねるとしたら、自分の信じている肯定文「アートマンは存在する」の承認を求めたとするのはうなづける。応答がなかったのもう一度尋ねるときも、念をおすためにまた肯定文で尋ねたということはある。むしろ臨場感のある描写とすることができる。ヴァッチャゴッタとゴータマ

のこの問答は、本質的にまぎれようのないもので、歴史的事実としてそういう問答がありゴータマは答えなかった、と考えてよいだろう。

それに対し、アーナンダとの対話は、ゴータマの死後弟子たちが結集してゴータマの語ったことを書き物にしたとき、アーナンダが文字にしたのだろう。そのとき、できるかぎりその対話を再現するような文章にしたが、いくつかの文からなる散文の対話をそのまま記憶していたとは考えにくい。それでも、Aの文は実際の対話を反映していると考えてよいだろう。Bの文は、のちの僧団内での議論によって整理が進んでからのものである可能性が高いだろう。

W. ラーフラは、ゴータマがアーナンダに説いた説明が、アートマンの存在に関し「問答の背景およびブッダの質問および質問者への対処の仕方」を十全に示したものであると考える。ただ、この点は従来無視されていたと言い、続く文で、ゴータマが質問者の発展段階・性向・精神的特徴・性格・理解能力を考慮して答えたのだ、と解説する。Aの①で清水が言っていることは、ラーフラのこの見解を引き継ぐものである（清水は、参考文献でラーフラのこの著書を挙げている）。

この解説によってゴータマが回答しなかった理由も明らかになった。Bの文は、「アートマンは存在するか否か」の問いに対して、ゴータマが、永遠主義≈常住論の修行者・バラモン（≈永劫輪廻を信じる者たち）とも、虚無主義者≈断

滅論の修行者・バラモンとも考えを異にすることを言明したとする。その上にさらに重ねて、「自己は存在する」という命題を肯定すれば、「もろもろのものごとには自己がないという私の考えに一致しない」、かといって、「自己は存在しない」と答えたなら、質問者に「私は今までたしかにアートマンをもっていたのに、もう失った」と困惑させる、と解説する。ゴータマは、「アートマンは存在するか否か」という問いに対して、自分の考えを明確に述べ、それが当時の修行者・バラモンたちの考えと異質であることも述べた上で、それまで言われたことのない（「諸法無我」の）考えが質問者に対して与える衝撃まで顧慮した回答をしているのである。

ヴァッチャゴッタとゴータマの問答で、ゴータマが質問に回答しなかった理由についての解釈は十二分に尽くされている。これ以上議論する必要はない…

…と見える。そうだろうか。愚直に認識論を学んだわたしはそうは思わない。前節でカントの認識論を引き合いに出して論じたのは、この問題を考えるためであった。カントが基礎をすえた科学的認識論についてはすでに要約を示し、必要最低限の議論はしたつもりだが、重要な点を繰り返せば、——人間の認識は、それまでの形而上学が想定したような完結した知見を必ずもたらすと断定することができない。人間の理性はとどまることを知らずどこまでも認識を尽くそうとするが、もし「認識の枠組み」に拘束されていることを

忘れてしまうと、思惟と考察は人間の認識に許された思考枠の外へ踏み越す（超越する）恐れがある。いつのまにか、完全な支えのある議論を展開していると主張するような、空しい言説に至る危険がある —— ということである。

カント以後の認識論で肝心なのは、人間の認識と思考が、認識論の枠組みの中だけで無矛盾に成立でき、その認識枠組みを外れることにまでは及ばない、ということなのである。人間の思考は、「認識の枠組み」からはみ出た問いに確定した結論を導くことができない。「アトマン、霊、魂、自己…が存在するかどうか」という問いは、まさしく、認識枠組みを超越する種類の問いである。適用しようとする論理の及ぶ問題空間を超えたメタ次元の問いなのである。ふさわしい例を思いつかないが、人間が身心能力を運用して知ろうとするすべての営為の中で最も信頼のおける自然科学が「霊・魂」の存在を検証できないことを思い起こせば理解してもらえらるだろうか。念のために言えば、自然科学は清水の言うような意味での「不可知論」ではないが、宇宙の永遠性や生命の進化論について究極的な断定を下すことができない。

ヴァッチャゴッタの問いは人間がどんなに考えを尽くしても確答することのできない問いだったからゴータマは沈黙をまもった、というのが事の真相だとわたしは考える。

それではどうして科学のことまで考慮に入れて考察した

ラーフラが、そのような考えを記さないのだろうか。その著書『ブッダが説いたこと』からたくさん学んでその価値を認めるわたしには不可解である。強いて挙げるとすれば、大学で研究し広く学んだラーフラが、スリランカに生まれ若いころから僧侶教育を受けて終生仏教修行者だったそのことにあるのかもしれない。

もし心の奥底にまで踏みこんで考えるなら、愚直なわたしには、霊や魂が実在するか否かを思考によって確定して結論することができない。もしゴータマを偉大であるけれどもわたしと同類の人間と考えるなら、ゴータマもやはり確定的な結論を得られなかったのではないかという考えが浮かぶのを避けられない。ラーフラがそう考えるのを妨げたのは、ゴータマをブッダと呼ぶほど尊崇が大きすぎたからではないだろうか。中村元もわたしの尊敬する仏教研究者だが、やはり、その言説に同じような態度を感じる。そもそもゴータマの偉大さを尊崇して仏教を研究する人たちは、ゴータマの説いていることは「真理」であり、その是非をうんぬんすることなど思いもよらないことなのだろう。だから、ヴァッチャゴッタの質問に対して人間ゴータマが心の底で本当はどう考えたかというような発想は生まれえないのかもしれない。

現代の仏教研究者でもそうなのだとしたら、古代の僧侶たちにはいっそうそのような発想はできなかつただろう。ゴータマの身近にいた十大弟子の一人アーナンダもそのように考えることができなかつたのだろう。だから、初期仏典には、

ヴァッチャゴッタの質問に対してゴータマが答えなかった直接の理由しか記述されていないのではないか。ゴータマは、日ごろアーナンダたちに「諸法無我」についての自論をさまざまに語っていたはずである。アーナンダが、ゴータマの説いたことを「真理」としてではなく根底まで考え抜いていたら、形式論理の理由だけでなく、沈黙の意味について註釈を加えることができたのではないか。

おこがましいことを言うが、カントの認識論を知っている現代の知識人さえ、ひょっとしたら、カントの認識論が人間の認識と思考の枠組みを規定していることを明示的に意識している人は多くないのかもしれない。さまざまな言説を提示する論者たちが、カントが認識枠組みからの超越をいさめたこと、すなわち、自身の思考に限界があることを忘れがちのように、わたしには見える。仏教学者は、ブッダの説いたこと、たとえば「諸法無我」を不動の「真理」として受けとる。だから、アトマンが存在しないという結論に至っているのに、なぜゴータマはヴァッチャゴッタの質問に答えなかったか、ただ形式論理的な理由づけだけで満足してしまい、さらに深く考えようとする動機が生じないのだろう。

カントが認識論を提出して、初めて「認識がどのように為されるか、つまり、人はどのように思考するか」について言語で明確に定式化したのは、1700年代末のことである。誇張して言えば、それ以前には、人は自分がどのように物事を認

識するかを人に説明できるほど明確には知らず、自分の言説に限界があることを明確には自覚できなかったのである。それができるようになったのは、1600年代から始まる「啓蒙の時代」になってからのことである。ゴータマ・シッダールタが生きたのは、BC500年ころである。そのころ、インドやギリシアや中国などで、人類史上最初の啓蒙期と呼べるような時期を迎えて、哲学・思想上画期的な時代となり、インドではゴータマのような人が出現したのである。しかし、人間の思考そのものがどのように為されるかを論じる認識論が画期的に理論化されるには「啓蒙の時代」まで待たなければならなかった。

「啓蒙の時代」になってやっと、人間理性に人間の答えられない問いが生じることが明確になったのである。“仏教哲学”が研究された長いあいだ、ゴータマは「真理」を語ったという思いは揺らぐことがなく、ゴータマの沈黙に重大な意味があるとは考えられなかったのではないか。

何度も繰り返しているが、仏教学者は、ブッダを尊崇するあまり目が曇らされて、仏典には「真理」が説かれていると見てしまうのだろう。富永伸基の末裔である 21 世紀のわたしは、仏典は貴重だけでも資料と見て、人間であるゴータマ・シッダールタが本当にはどのように考えたかを思索している。もう一度人間ゴータマになって考えてみよう。

啓蒙期のカントのように十分に理論化された認識論に至

っていなかったとしても、仏典から透けて見えてくるのは、ゴータマがたくさんの関心事に対して徹底して認識を敢行し思索したということである。「五蘊」や「十二処」のような分節概念を考案して、当時として可能な最もすぐれた分析法で思考した、と推定することができる。しかし、理性の運用すなわち思考をどこまで徹底しても答えに至ることができず、問い続けるしかない問いがある。カントほどの認識論の理論化ができていなかったのだとしても、そのことを悟らざるを得なかったゴータマは、結局思考し続けることを断念して、「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」という「判断」を下したのだ、とわたしは考える。それらの命題は、ゴータマにとって「真理」ではなく「判断」なのだ、と。

だから、「アートマンは存在する」と信じるヴァッチャゴッタが、「アートマンは存在するのではないか」と真剣に問いかけるのに、「アートマンは存在しない」と判断するゴータマがその判断を提示して答えることがむずかしかったのだ、とわたしは考える。事は、形式論理上の場合分けで答える性質のものではない。ヴァッチャゴッタは、その論理空間を超え出た問いを発しているのである。人間の認識はその種の問いに対して断定的結論に至ることができない。ゴータマは、単純な「是・否」で答えることができない。ヴァッチャゴッタの「信念」に対して、ゴータマが、自分の（認識論のことばで言えば人間にできる認識の範囲内の）「判断」を

示しても有効な回答になるかは判らない。これが、ヴァッチャゴッタとゴータマの間答でゴータマが「沈黙したままであった」真相だ、とわたしは考える。

わたしのこの見方には先達がある。キリスト教世界の人でカント以後の人である文化人類学者レヴィ=ストロースが、「仏教には彼方の世界がない。すべて根本的な批判に帰着するが、人類は批判が永久に可能であることを示すはずがないので、批判の窮極において、ブッダは物と存在の意味の拒否として覚るのである」と受けとめている。ここで、「批判」ということばはカントの意味で用いられている。この訳文はよくこなれていないので、ことばを修正すると、「人間は批判を永久に続けることはできないから、ゴータマ・シッダールタは、物と存在の意味について最終的に答えることはできないと悟り、その問いを問い続けながら生きる覚悟をしたのだ」と言いとることができる。ゴータマの教説はこの根本の覚悟から出るものだ、とわたしは思う。

もう一人のカント以後の人であるウィトゲンシュタインは、自身の『論理哲学論考』がカントの認識論をほぼ補完すると考えたけれども、「語りえぬことについては沈黙し、科学的な命題だけを語れ」と言った。すぐれた論理哲学者のこのことばが、ヴァッチャゴッタとゴータマの間答に当てはまる。ヴァッチャゴッタの問いは語って答えることのできない問いで、語らず沈黙することがよい態度なのである。

清水俊史は、ヴァッチャゴッタとゴータマの問答を引いた
すぐあとで、「ブッダの沈黙を不可知論と結びつけることは、
仏教的文脈を無視している。そもそもブッダは一切智者であ
って不可知論者ではない」と書く。この点について、ゴータ
マの「無答」が清水の言う「不可知」の否定と異質なことは
すでに指摘したが、ここまでの議論からすると、「無答」は
ゴータマが超人的な「一切智者」でもないことを示している、
とわたしは思う。

仏典にはゴータマが答えなかった「無記」の例がほかのと
ころにもある。弟子の一人マールンキャプッタが十の質問を
したのに答えなかった場面が書かれている。W. ラーフラの
要約によれば、それらの問いは、(1) 宇宙は永遠か、(2) 否か、
(3) 宇宙は有限か、(4) 無限か、(5) 魂と肉体は同一か、(6) 否
か、…などであった。ラーフラは、ゴータマの答えは「無記」
の問題を考える上で有益である、と言う。そのマールンキャ
プッタとゴータマの問答を引用しよう。

——「マールンキャプッタよ、私は今までに、私の許で修行
しなさい。こうした問題を説明してあげよう、と言ったこと
があるか」、「師よ、ありません」。「ではマールンキャプ
ッタよ、そなたは今までに、“ブッダよ、私は師の許で修行
をします。師よ、こうした問題を説明してください”と言っ
たことがあるか」、「師よ、ありません」。「マールンキャ
プッタよ、今でも私は、私の許で修行しなさい。こうした問
題を説明してあげよう、とは言わない。そなたも“ブッダよ、

私は師の許で修行をします。師よ、こうした問題を説明してください”とわたしには言っていない。だとすれば、だれがだれを拒否するのか」、「マールンキャプッタよ、もし誰かが「私は、ブッダがこうした問題を説明してくださらなければ、ブッダの許で修行しません」と言うならば、彼は問題を説明してもらえずに死ぬことになるだろう」——

これを解釈するのに、仏典では、ゴータマがブッダと呼ばれ、“ブッダ”のことばは理解し記憶するために重複しながら語られることを、知っておかなくてはいけない。それはともかく、この説話でゴータマは、上のような質問をしても死ぬまで説明してもらえないだろうという言い方で、語りえぬことを説明しないことを表明している。

(1)から(6)までの問いは、認識論上答えることのできない問いだ、とわたしは考える。あとの(7)から(10)の問いは、ブッダは死後に存在するかどうかについての問いである。それは仏典の中に記されているのだが、ゴータマ生存中にそのような“神格化”が起きていたか、わたしは疑問に思う。弟子たちがきわめて尊崇していたとしても、仏典のその他全部に引かれた説話を考慮すれば、ゴータマは、自分を超人化するそのような問いを発することをいさめただろう、と考える。

ここで、子を亡くして悲嘆にくれる母親に、ゴータマが、弔いを出さなかった家があるかどうか村中聞いて回りなさい、と諭した説話を思い出そう。人が「死」に対して為すす

べがないことを識るのにこれ以上の助言はないだろう。子をなくした母親にそう言ったゴータマが、仏典に記されたように「自分または悟った人が死んだあとに存在するかどうか」と考えることを容認したのだろうか。

ラーフラは、ゴータマは「単なる憶測にしか過ぎない想像上の不毛な形而上学的問題を議論する気はなかった」と言う。あるいはほかの仏教研究者のなかにも形而上学ということばを用いて同趣旨の発言をする人がいる。その言い方を、認識論の枠組みが思考の限界を規定していることと結びつければ、妥当するとわたしは考える。

これに対し、清水俊史は、ブッダの沈黙「無記」を、形而上学的問いだから答えなかったという解釈をしりぞける。ブッダの沈黙を不可知論と結びつけることを否定し、「ブッダは一切智者であって不可知論者ではない」と言う。この断言は、ほかのところでもくりかえされ、ブッダが一切を知った超人であるかのように聞こえる。

清水はほかのページで、“懷疑論を唱える”別の行者の問いへのゴータマの回答を引いている。——もしあなたが「来世は存在するのでしょうか」と私に質問したとき、もし私が「来世は存在する」と考えるなら、「来世は存在する」とあなたに答えるでしょう。ですが、私はそうだとは考えません。[それとは]異なるとも考えません。そうではないとも考えません。そうではないのではないとも考えません」——この

回答を、清水はのりくりりの回答と呼び、似た質問にもものりくりりと回答したと言う。「アトマンは存在するか」という問いの場合とおおよそ似ている。ただしここでは、ゴータマは最初にいったん「私はそうだとは考えません」と回答している。否定の否定などを含む複雑なこの語りは、仏典編集の中で編集者の解釈と修正がまぎれこんでいるのかもしれない。あるいは、「来世は存在するか」という問いは「アトマンが存在するか」の問いとは水準を異にすると考えられたのだろうか。

さて、「ブツダという男」と呼んだ清水俊史は、つまるところ、ブツダを不可知者ではない一切智者である超人と考えているように思える。これに対し、ゴータマ・シッダールタを人間として考えてきたわたしは、その人は有限な認識能力しかないわれわれと同類の人間であるという見方を改める必要がない、という結論に至った。

この節を終わるにあたって一言。三つの命題「諸法無我」・「諸行無常」・「因縁生起」を真理ではなく判断だと考えたが、道元が『正法眼蔵』で「仏向上」と論じるように、その「判断」はいわば暫定的なもので、判断を下したその「覚悟」のうえで考えながら生き続け、さらに向上した「判断」に至り「生」を続ける、と考えるのがよいかもしれない。「禪」の言う「向上一路」は、ゴータマの言った「自己を灯として、

犀の角のようにただ独り歩め」ということばに対応する、と考えるのである。

わたしは、ゴータマの「目覚め」と「悟り」はそのような種類のものだと考えて、この思索のタイトルに「覚悟」ということばを使った。仏教には「諦観（ていかん、たいかん）」ということばがあるが、ものごとを可能なかぎり「つまびらか」に「^{あき}明らめ」たうえて、「あきらめて」断念した「判断」に至り、よく生きるという姿勢を保つことだ、とわたしは解釈する。現代の日常会話で用いる「覚悟」はそのような理路を含んでいると考えて、タイトルに用いた。

***** 結び

W. ラーフラの著書『ブッダが説いたこと』の各章の表題は、もう一つ重要なことを教えてくれる。それらを書きつらねてみよう。第一章は「仏教的な心のあり方」、第二章から第五章は四つの聖諦「ドウツカ(苦)の本質・生起・消滅・消滅に至る道」、第六章は「無我」、第六章は「心の修養」、第七章は「ブッダの教えと現代」である。ラーフラは、ゴータマの教説が説いているのはこれらの主題についてだ、と考えているのである。

第4節で、マールンキャプッタの十の問いにゴータマが答えなかったことを、ラーフラに導かれて考察した。そこでラーフラは、—— それらの問題に関して、マールンキャプッタ

にゴータマが、「宇宙が有限であるか無限であるかという問題にかかわらず、人生には、病・老い・死・悲しみ・愁い・痛み・失望といった苦しみがある。私が教えているのは、この生におけるそうした苦しみの「消滅」である」と語っている——と解説する。

この重要な解説を読んで、また仏教について聴いてきたことを考え合わせて、わたしは思う、「ゴータマが世界と人間について考え判断して理論的な世界観と人間観を説くのは、人生における実践的な問題に立ち向かうためなのだ。ゴータマの教説が向かうのは生き方の探求にあるのだ」と。わたしに必要なのはこちらの方面のことを学ぶことである。貪欲・^{どんよく}瞋恚・^{しんい}愚痴^{ぐち}を脱することができない自分を少しは改善することに努め、「ドウッカ（苦）」を鎮める心の修養をしなければならぬ。

けれども、力を使い果たして実践的な課題について思索する余力は残っていないので、それは次の機会に譲ろう。

今は、ゴータマの励ましのことば、「努め励む者は幸せである」、「自己を灯として、犀の角のようにただ独り歩め」を胸裏に掲げて、「身体を感じ、感受を観察し、心を観察し、もろもろの事象を観察し、熱心に、よく気をつけて、念じながら」、生きることに努めよう。

