

国際仏教学大学院大学研究紀要  
第 20 号 (平成 28 年)

Journal of the International College  
for Postgraduate Buddhist Studies  
Vol. XX, 2016

## 仏教とウッターラカの哲学

今 西 順 吉

# 仏教とウッダーラカの哲学

今西 順吉

## 1. はじめに

仏陀はインド思想史においてまったく独創的な思想を説いた。その独創性は仏陀の類い希な叡智に由来することは疑いない。無師独語と言われる所以である。しかしながら独創的な思想はまったく偶然に生まれたというよりは、仏陀の時代の思想史の状況が深く関係していたことも疑いないであろう。仏陀に先行する思想に対する鋭い批判によってインド思想史上極めて斬新な思想が誕生したと考えるべきであろう。

しかし仏陀自身は自己の思想的遍歴について必ずしも多弁ではないので、このような疑問に対して直接応えるような資料は乏しい。もちろん仏陀は出家して修行中に二人の師に就いたことが伝えられているが、二人の師から学んだと伝えられるものは禪定に関するものであって、それ自体は重要ではあるけれども、仏陀の思想という観点からすると、さらに大きな未知の問題が存在すると思われる。

仏典は仏陀と同時代に六人の思想家（六師）がいたことを伝えるが、仏陀が直接六師と会ったことがあるとは伝えていない。六師のことは沙門果経に記されているが、アジャセ王が六師を尋ねて交わした対話の内容を仏陀に紹介している。従って、この時には釈尊はすでに仏陀になっていたのであるから、その限りでは、仏陀の思想形成期のことではなかったと言わなければならない。

また、仏陀の思想において重要な無我説がアートマン思想を批判していることは明らかであるけれども、インド思想史上のどのようなアートマン思想に対して批判を加えたのかという問題も明らかではない。年代的には仏陀は最初期のウパニシャッドよりも後、六師と同時代であったという時代的な位置づけは確かであるにしても、どのような思想史的関連の中で仏

陀の思想が形成されたのか、思想史的に位置づけることが困難である。

もとより仏陀は著書を残したのではなかった。仏陀は説法を開始してから入滅するまで、説法を続けた。そして後に仏陀の説法は弟子達の手で経典として編纂された。そしてその後も編纂が繰り返された。

文献資料そのものにこのような制約があるために、仏陀の思想そのものをめぐっても議論が絶えないほどである。仏陀がどのような思想史的課題を解決しようとしていたかを明らかにするためには、従来の研究とは別の方法によらなければならないであろう。ここでは仏教とウッターラカの哲学との間に密接な関係のあることを指摘したい。

## 2. ウッターラカの哲学

ウッターラカ・アールニ (Uddālaka Āruṇi) はヤージュニャヴァルキヤ (Yājñavalkya) と並ぶウパニシャドの代表的な哲人である。彼は「有」(sat) から万有が展開したという「有」の哲学を説いた。彼の所説は『チャンドギヤ・ウパニシャッド』(Chāndogya Upaniṣad) の第六章に収められている。まず最初に彼の思想の概略を述べておきたい。

ウッターラカによると、太初には有 (sat) のみであった (VI, 2, 2)。彼は「太初には無 (asat) のみであった」とする説のあることを知っていた。その説によれば「無から有が生じた」と言う (VI, 2, 1)。しかし彼は「無から有が生ずることはありえようか」とこの説を否定して、有から世界が展開したと説いた (VI, 2, 2)。

有と無の問題がここに論じられている。有か、無か、という問いは仏教の重要な主題であるが、その問題がすでにウッターラカによって論じられていたのである。

続いてウッターラカは有から万有が成立したと説く。有から最初に光熱 (tejas) が生じた。そして光熱から水 (ap) が生じ (VI, 2, 3)、水から食物 (anna) が生じた (VI, 2, 4)。

次に有である原理 (devatā) は生命というアートマン (jīva ātman) として光熱・水・食物という三原理 (devatā) の中に入り、(現象世界の) 名称と形態 (nāma-rūpa) を開展しよう (vyākaraṇāni) と考えた (VI, 3, 2)。

その際に有は三原理をそれぞれ三重にしようと考えた（VI, 3, 3）。その結果、あらゆるものは三原理から成ることになった。目の前に見えている火（agni）にはこの三原理が含まれている。すなわち、火における赤色は光熱の色であり、白色は水の色、黒色は食物の色である（VI, 4, 1）。太陽、月、電光についても同様に説いている（VI, 4, 2-4）。

火は三原理から成るものであり、そのことは三原理の色によって知ることができる。そこで火における「三つの色」（すなわち三原理の色）が真実（satya）<sup>1</sup>であるから、火に「火という本質」（agnitva）があるのではない（VI, 4, 1）。火は三原理から形成されたものであって、それ自身は原理ではないとすれば、火は何であるのか。ウッターラカはそれを「変化したもの」（vikāra）と呼ぶ。そして「変化したものはことばによる把握であり、名称（vācārambhaṇam nāmadheyam）である」（VI, 4, 1）<sup>2</sup>、と言う。ウッターラカは太陽や月などについても同様に繰り返し説いている（VI, 4, 2-4）。

さらに人間もこの三原理から成るものであることを詳論する（VI, 5-8）。そして三原理の根本である有はアートマンとも呼ばれる。<sup>3</sup>

ウッターラカによれば有から生じた三原理から万物が形成されている。火や太陽などのみならず、例えば食べられた食物は便・肉・意となり、飲まれた水は尿・血・呼吸となり、摂取された光熱（バターなど）は骨・髓・ことばになる（VI, 5, 1-3）。このように具体例を挙げて説いてゆく。

ウッターラカは太初には「有のみがあり、第二のものはなかった」（VI, 2, 2）と述べている。その時には三原理も変化したものも存在しなかった。そして有から展開した万有はやがて有に帰入すると説く。

<sup>1</sup> 後藤敏文「サッティヤ satya-（古インドアーリヤ語「實在」）とウースィア ousia（古ギリシャ語「実体」）ーインドの辿った道と辿らなかった道とー」『古典学の再構築』ニューズレター第9号，2001年7月：26-40。

<sup>2</sup> vācārambhaṇa という語については中村元『ウパニシャッドの思想』（中村元著作集 [決定版] 第九巻、春秋社、1990年、256頁他、300頁以下。）中村元『ブラフマーストラの哲学』（岩波書店、187頁以下。）後藤敏文「vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam」（インド思想史研究6 服部正明博士退官記念論集、1989）pp. 141-154。

<sup>3</sup> Ch. Up. VI, 9, 4; 10, 3; 11, 3; 12, 3; 13, 3; 14, 3; 15, 3; 16, 3.

ウッターラカは三原理の変化したものは「ことばによる把握であり、名称である」と言うが、それは原理に対比して名称というのであって、名称だけで、実質のないものという意味ではない。万物は有から展開し、万物も人間も秩序に従って成立しているということは、ウッターラカが実例について述べているところから知ることができる。そして万物を把握する「ことば」もまたこの秩序に対応していなければならないから、ことばは無秩序であることはできない。ことばにはおのずから秩序がなければならない。

さて前述のように、有は三原理の中に入って「名称と形態を開展しよう (nāmarūpe vyākaraṇāni) と思った」(VI, 3, 3)。「名称と形態」は仏教でも用いられるが、ウパニシャッドではウッターラカが述べているように、万物を意味する。あらゆるものは形態だけでなく名称も与えられる。従って「名称と形態を開展する」ということは、万物を開展することであるとともに、万物の名称を開展することでもある。<sup>4</sup> 動詞 vyākṛ-は万物を開展するという意味を表すとともに、ことばの世界をも開展することを意味している。

### 3. サンジャヤの思想

仏典においてはことばの問題からサンジャヤの思想を批判している。

長阿含経の中の『沙門果経』によると、アジャセ王から「沙門に果報はあるのか」と問われた。するとサンジャヤは

果報は有るのかと問われたならば、そうである、その通りである、それとは異なる、それとは異なるのでもない異なるのでもない。

大王。現有沙門果報。問如是。答此事如是。此事實。此事異。此事非異非不異。(大正第1巻、p. 108, c20-22)

と答える。さらに、沙門の果報は無いのか、有りかつ無しなのか、有るのでもなく無いのでもないのか、と問われたならば、と言って、それぞれの問いに対して先の答えと同様に答えている(大正第1巻、p. 108, c20-28)。

<sup>4</sup> 中村元『ことばの形而上学』(岩波書店、1956年)218頁参照。

長阿含經の中の『梵動經』では「善悪の業の果報の有」、「他世の有」のほか「善・不善とは何か」などの四問をめぐって、ある沙門・バラモンの説として、

彼設問者。當如是答。此事如是。此事實。此事異。此事不異。此事非異非不異。（大正第1、p. 91, c9-11）

と答えている。ここでは「それとは異なるのではない（不異）」が加わっているが、五つの判断が並列されるにとどまっただけで、彼自身の判断は示されていない。『梵網六十二見經』では答えの文章は同じ人に答えたのではなく、ある相手には「そうである」と言い、他の人には「そうでありそうではない」などと答えたのであるとしている（大正第1巻、p. 267, b27-c5）。

これに対して『寂志果經』では他世の有を問われたのはサンジャヤではなく、アジタ（Ajita, 阿夷耑）とされる。彼の答えは有とも無ともする（大正第1巻、p. 271, c16-20）。

パーリの沙門果經（以下 Sphs. と略号）では、沙門に果報はあるのかと問われたのに対して、来世の存在、化生の有情の存在、善悪の業の果報の存在、死後における如来の存在という四つの主題に分けて答えている。第一の主題に対しては次のように答えている。

「来世は存在するか」と問われて、来世は存在すると私が思うならば、来世は存在するとあなたに答えるでしょう。「そうであるとは私は思いません。その通りであるとも私は思いません。それとは異なるとも私は思いません、そうではないとも私は思いません、そうではないのではないとも私は思いません、と。

Evantipi me no, tathātipi me no, aññathātipi me no, notipi me no, no notipi me no.

さらに来世は無い、来世は有りかつ無い、来世は無にしてかつ無ではない、という問に対しても、サンジャヤは同様に答える、と言う。他の三つの主題に対しても同様に答えている（Sps., D.N. I, 58）。

漢訳『沙門果經』ではサンジャヤの答えはそれぞれ肯定文であり、それが並列されるだけで、サンジャヤ自身の判断は示されていない。それに対して Sphs. ではそれぞれの文章に否定詞が加えられている。すべての判断

を否定するという立場を表明している。この点はパーリの *Brahmajālasutta* (Bjs. と略す) でも同様である (D. N. I, 25f.)。

以上に見た限りでは漢訳經典ではすべて答えが肯定文であるのに対してパーリの伝承では否定文となっている。ところが漢訳の『舍利弗阿毘曇論』に引用された『梵網經』でも各文章の最後に否定が加えられている。

『舍利弗阿毘曇論』の『梵網經』は『梵動經』と非常によく似ているけれども、『梵動經』とは別の漢訳であることは、両者を対照することによって明らかである。『梵動經』はその名称の由来を經の最後に、この説法によって大地が震動した、と説かれるところに求めている。同じ内容の文はパーリにも『舍利弗阿毘曇論』の『梵網經』にもある。しかしその直前に、この三本ともに、六十二見に関する記述の最後を、沙門婆羅門の見解はすべて「盡く六十二見中に入る」と結んでから、「捕魚師が目の細かい網で小池を覆えば、魚は皆網の中に入る如くである」と述べている。『梵動經』という漢訳の經名は適切ではない。

さて、『舍利弗阿毘曇論』の『梵網經』では問題の文章は次のごとくである。

此事如是非也。此事實非也。此事異非也。此事非異非不異非也。(大正第 28 卷, p. 658, b3-4. 12-14. 20-22. 25-26)

答えは四つの文章から構成されているが、それぞれの文章の後に「非也」が添えられている。文章が四つである点はパーリとは異なるが、しかし全ての文に否定詞を添えるテキストの伝承が南方上座部のパーリ以外にも存在することの意義は少なくない。後世に no が付加されたとは言えないからである。

#### 4. サンジャヤ説に対する批判

Sphs. によると、以上の主張を説いたのはサンジャヤであるとされる。そしてサンジャヤは問われると *vikkhepa* を述べた (D.N. I, 59) と批判する。そしてパーリの Bjs. はその思想を *amarāvikkhepavāda* と呼び、この思想を奉ずる人々 (*amarāvikkhepikā*) は問われるごとに、*vācāvikkhepa*、*amarāvikkhepa* に陥る、と批判する (D. N. I, 24 ff.)。この思想とそれに対

する批評語は他に M. N. I, 519 に二例あるのみである。

ところが周知のように、説一切有部と『婆沙論』と『瑜伽師地論』に『梵網經』の六十二見を紹介する中に、四種の不死矯亂論を挙げている。これは amarāvikkhepavāda に相当するものであり、南北の上座部がともに amarāvikkhepavāda／不死矯亂論を伝承していたことになる。

しかしこの評語については經典に説明がないので、註釈によって確かめるほかない。Bjs. の注釈書は amarā とは「死なない」(na marati) という意味である、とする。そして「死なない、不死である」を次のように、終わりがない、際限がない、と言い換えて説明する。

「何がそれ (=不死) であるのか」。「そうだと私は思わない」などの論法によって、「見」(diṭṭhi) と「語」(vācā) とが際限がない (pariyantarāhita) のである。(D. N. A., I, 115) Cf. M.N.A, III, 233.

經典にある「語」を注釈家は「見と語」(diṭṭhi ceva vācā ca) と言っているから、見と語とは同義ではなく、異なる概念であると見ていたことになる。しかし「語」そのものの意味は示していない。

次に vikkhepa について次のように説明している。

種々の方向に散らばること、という意味で vikkhepa である。不死なる (= 際限のない) 見と語との散乱 (diṭṭhiyā vācāya ca vikkhepo)、という意味で amarāvikkhepa と言う。これを (主張する) 人々が amarāvikkhepikā である。(loc. cit.)

ここでも「見と語」と言って、両者を並べている。この注釈書は amarā を不死と解した上で、「際限のない」多様性を含意させた点には疑問を抱かざるをえない。不死は永遠の持続を意味するが、無限の多様性と解するには問題があると考えからである。amarā を pariyantarāhitā によって説明するのは amarā を形容詞 amara の女性形と見ていることを示すが、複合語の中で amara でなく女性形の amarā を用いるのはなかり無理をしている。<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 畑 昌利「On amarāvikkhepa」印度学仏教学研究 通号 118、2009、51-56 (L) 参照。Cf. amara-vitakka, Cone: A Dictionary of Pāli, Vol. I, 227r. この辞書は Niddesa

注釈書は第二の解釈を加えている。

amarā とは魚の一種である。魚は水の中で浮かんだり沈んだりして捕捉しえない。それと同様にこの論 (vāda) もあちらこちらと走り回って、捉えようがない。それ故に amarāvikkhepa と言う。これを（主張する）人々が amarāvikkhepikā である。

ここでも「論」(vāda) と言うだけで「語」(vācā) は言わない。「論」は語によって表現されるから、論に見と語とを含めているのであろう。結局、註釈家は vācā の意味について特に関心を持たなかったことになる。

さて、一般に註釈家は支持する解釈を最後に提示することが多い。この第二の解釈も註釈家が支持しているのであろう。ここに言う「魚の一種」は鰻として理解されている。中村元博士は「鰻のようにぬらぬらして捕らえがたい議論」と説明している。<sup>6</sup>

その場合には鰻は比喩として用いられていることになる。鰻が比喩であるならば、主題は amarāvikkhepa ではなく、vācāvikkhepa でなければならぬ。

vācā よりも amarā を重視するのはパーリの伝承だけではない。『婆沙論』や『瑜伽論』も四見全体を不死矯亂論と名付けていることは前に述べた。そして『婆沙論』は不死矯亂論の「不死」について、「不死とは天を謂う。天は長壽なるを以て外道は執して常住不死となす。」<sup>7</sup>と云う。不死矯亂論者という語の中の不死は amarā に相当する。そして不死は天 (deva) を意味する、と云う。パーリの註釈家も amarā を不死と解したが、天 (deva) に結びつけてはいない。この語の解釈について『婆沙論』は

---

などに amarāvītakka とともに amaravitakka の用例があることを記している。

<sup>6</sup> amarāvikkhepa を中村元博士は次のように評している。「かれのような所論は『鰻のようにぬらぬらして捕らえがたい議論』と呼ばれ、また形而上学的問題に関して確定的な知識を与えないという点で不可知論 (ajñānavāda) と称せられる。これはインド思想史上はじめて形而上学的問題に関する判断中止の思想が明らかにされた。」(中村元『思想の自由とジャイナ教』(中村元選集 [決定版] 第10巻、春秋社、1991年) 137頁。)

<sup>7</sup> 『婆沙論』199巻「四不死矯亂論者。不死謂天。以天長壽外道執為常住不死。」(大正27巻, p. 998, a11-12)

パーリと異なっているが、有部が amarāvikkhepa/不死矯亂論の伝承をパーリと共有する点は重要である。

amarāvikkhepa は鰻が水中をあちこち泳ぎ回ることであると注釈者は述べていた。泳ぎ回るので捕らえがたい。しかし泳ぎ回るので捕らえがたいのは魚の自然な事実である。しかし「ことば」(vācā) が魚のように動きまわるならば、そのような「ことば」の使用は批判されなければならない。vācāvikkhepa と amarāvikkhepa との間にはこのような比喩の関係があると見ることができる。

ところで vikkhepa という単語は仏典では殆ど心 (citta, cetas) と一緒に用いられている。

cetaso vikkhepo, A.N. III, 448. A.N.V, 145 (3), etc.

心の散乱 (cetaso vikkhepa) は捨てなければならない。心の乱れた者を vikkhittacitta と呼ぶ。

cetaso vikkhepaṃ pahātuṃ. So vikkhittacitto, A. N. V, 147

心の散乱とは心が動きまわること (bhantattaṃ cittassa) である。

Tattha katamo cetaso vikkhepo? Yaṃ cittassa uddhaccaṃ avūpasamo cetaso vikkhepo bhantattaṃ cittassa-ayaṃ vuccati 'cetaso vikkhepo'. Vibh. 373

この説明は amarāvikkhepa について注釈家が「魚があちこち泳ぎ回る」こととして説明したことを思い起こさせる。「心が散乱している者」(vikkhittacitta) に対して「心が散乱していない者」(avikkhittacitta, A.N. III, 174) という表現もある。心は制御すべきものである。

三昧に入って統一されている心は ekagga と言われる。

Cittaṃ yassa vasibhūtaṃ, ekaggaṃ susamāhitaṃ. A.N. I, 164. 167  
samāhitaṃ cittaṃ ekaggaṃ, M. N. I, 21. 117. 186. 189. S.N. IV, 125

Asubhāya cittaṃ bhāvehi, ekaggaṃ susamāhitaṃ;

散乱して統一されていない心は法を見ない。

Vikkhittacittonekaggo, sammā dhammaṃ na passati;

Apassamāno saddhammaṃ, dukkhā na parimuccati. V. P., II, 235

散乱せず、統一されている心は正しく法を見る。

Avikkhittacitto ekaggo, sammā dhammaṃ vipassati;

Sampassamāno saddhammaṃ, dukkhā so parimuccati. V. P., II, 235

若干の用例を挙げただけにすぎないが、以上の例だけからも vikkhepa という語が仏教では心との関係において用いられていることは明らかである。

心は散乱し動き回ってはいけない。心は三昧において統一されていなければならない。仏教ではこのような文脈の中で vikkhepa という語が用いられている。vācāvikkhepa と amarāvikkhepa はそれと同じ批判的な意味において用いられている。そして vācāvikkhepa と amarāvikkhepa とにおいては心の代わりに「ことば」(vācā) が用いられている。そして次のような意味を表していることになる——「ことば」は魚のようにあちこち動き回ってはならない、「ことば」は統一的な意味を伝えるものでなければならない、と。

前述のように、註釈家は vācā を説明せずに、diṭṭhi や vāda で置き換えていた。diṭṭhi や vāda は vācā によって表現されるものである。ところで diṭṭhi や vāda はその内容から正否を判断される。vācā の正否もそれが伝えようとする内容によって判断される点は diṭṭhi や vāda と変わらない。しかし敢えて vācā を用いているのには理由があるからであろう。

ことばに関するウッターラカの思想を先に紹介した。ウッターラカの哲学によれば、万有の開展には秩序がある。そして万有に名称が与えられるが、それはことばによって万有を把握するからであった。一貫性を欠く思想の錯乱について、vācāvikkhepa はことば (vācā) の次元で批判したのである、と見ることができる。

## 5. ことばの問題

ウッターラカはことばを存在に結びつけて考えた。変化したもの (vikāra) は有と三原理に比較すれば名称にすぎないとしても、無であるわけではない。火は火としての実在性を持つわけではない。有と三原理を根拠にもつものであるという意味においては、相対的な実在性を持つと言わなければならない。ウッターラカはそのことを理論的に主張した。

しかしながら、ことばが実在性を持つということを仏陀は認めなかった。サンジャヤを巡る問題は本質的には常住論と断滅論の問題である。実在性を認めたならば、常住論に陥ることは仏教が一貫して説くところであるけれども、Bjs.にも「断滅論者は有なる衆生の断滅・消滅・無を施設する」(ucchedavādā sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññapenti, Bjs., D. N, I, 32) と言う (cf. M. N. I, 140; II, 228, 232; Vibhaṅga, 378)。これに対して常住論者は「常住なる我と世間とを施設する」(sassatavādā, sassatam attānaṅca lokaṅca paññapenti, Bjs. D.N. I, 13.)。

仏陀はことばが実在を意味するということを認めなかった。あくまでも経験を重視し、経験の範囲内でことばにした。日常的な事柄を語る際にも *diṭṭhadhamma* や *paccuppanna* などのことばを用いて、実在であるとか、実在に根拠を持つと理解されるようなことばの使用を避けている。

ことばに対する認識が仏陀は他者と根本的に異なるために、仏陀は他者との論争を避けた。「問われたならば答える」(*pañhaṃ puṭṭho vyākroti*, D.N., I, 175) のが仏陀の原則であり、弟子達もこの原則に従わせた。しかし異教徒との論争は避けた。沙門果經ではアジャセ王が六師の思想を紹介し、かつ批判を加えた。その後アジャセ王は仏陀に沙門果を尋ね、それに対して仏陀は仏教の概要を説いた。梵網經では六十二見を批判的に扱っているが、仏陀との対話ではない。

「我は世間と争わない。世間が我と争うのである。」(雜阿含經、大正第2卷、p. 8, b16-17; S. N. III, 138-139)

従って来世は存在するか、などと「問われても仏陀は答えなかった」(*avyākataṃ kho etaṃ, āvuso, bhagavatā*, S.N. IV, 384) と經典は随所に記している。

## 6. 有身見という語の意味

有という点では *sakkāya* が難問である。この語の明確な定義は經典のどこにも記されていない。パーリ仏典では常に *sakkāyadīṭṭhi* で一貫している。そしてこの語はサンスクリット語では *satkāyadr̥ṣṭi* となっている。*sakkāya* が *satkāya* であるとするのは音韻的には問題がない。そして漢訳

の有身見はこれを文字通り訳したことになる。しかし有身見と並んで、身見という訳も頻繁に見られる。ところが音写語では薩迦耶見（稀に薩伽耶見）となっており、satkāya であることは疑いない。

しかし sat の意味が理解しにくいために、sva-kāya（自分の身）が sakkāya になったとする説がある。<sup>8</sup>この説が実際には支持されているのは阿含・ニカーヤのみならず、説一切有部の阿毘達磨の五蘊無我説においてもこれが重要な位置を占めており、身（kāya）にウェイトが置かれているからである。中村元博士は『広説仏教語大辞典』において、sakkāya を satkāya とサンスクリット語化したのは誤りで、有身見という漢訳も間違っていると断じ、見出し語には身見のみを掲げて、有身見は見出し語になっていない。中村博士がそう断定された根拠はナーガールジュナの『中論』（XXIII, 5）に svakāyadr̥ṣṭi とあることであろう。<sup>9</sup>

しかし五蘊無我説に sakkāyadit̥ṭhi/satkāyadr̥ṣṭi が結びつけられたのは仏教の体系が形成される過程でのことであって、最初からではなかったであろう。『スッタニパータ』（Suttanipāta）の中に sakkāyadit̥ṭhi ではなく、sakkāya だけの用例がある。

- 759 rūpā saddā rasā gandhā phassā dhammā ca kevalā  
it̥ṭhā kantā manāpā ca yāvāt atthitī vuccati
- 760 sadevakassa lokassa ete vo sukhasammata  
yattha cete nirujjhanti taṃ nesam dukkhasammataṃ
- 761 sukhanti dit̥ṭhamariyehi sakkāyassuparodhanam  
paccaṇikam idaṃ hoti sabbalokena passataṃ (Cf. S. N. IV, 127)
- 759 色・声・味・香・觸・法は、「あると言われる限り」、  
欲せられ、愛され、快い。
- 760 神々とともに世間もみな、これらを樂であると考え、  
それらが滅するとき、苦であると考え。

<sup>8</sup> Childers: A Dictionary of Pāli Language, s. v. オルデンベルクは“Buddha”の中でこの語を取り上げたことがあるが、改訂版では削除している。今は詳細については省略する。

<sup>9</sup> 中村元『広説仏教語大辞典』中巻、946 頁 b。

761 聖者たちは sakkāya の破壊を樂であると見る。

真に見る（聖者達）にとって、これは一切世間と正反対である。

「あると言われる限り」（yāvat atthīti vuccati）の色などは欲望の対象となり、愛される。もしもそれらが消滅したならば苦しむ。色などは「ある、存在する」（atthi）と思込まれている。しかし聖者はそれとは反対に、sakkāya の破壊を樂であると見る。

ここで sakkāya が「あると言われる限りの」色などを指していることは疑いない。色などの六外處は眼などの六内處の対象である。「自分の身」という意味をここに持ち込むことは、ほとんど不可能であろう。atthi を現在分詞の sat で置き換え、sat-kāya が音韻同化によって sakkāya となっているのであるから、sat は「ある、存在する」という意味をもつ。そして kāya は身という意味のほか、集合という意味がある。kāya という語自体が語源的に集合を意味する。そして仏典ではこの語がしばしば集合の意味において用いられている。六觸身、六受身、六想身、六行身、六識身は代表例である。

Suttanipāta のこの箇所では色、声などを指しており、色は有であると思ひ、声は有であると思ひ、などそれぞれを有であると思ひ。従って、色は存在するもの、有なるものである。色、声などはそれぞれ有なるものであるから、その全体が「有なるものの集合」という意味で sakkāya と呼ばれたのである。榎本文雄氏は「存在していた心地よい色形などの集まり」と訳している。<sup>10</sup>

Suttanipāta のこの偈は sakkāya を定義していると言える。この偈とほぼ一致する偈が S.N. にあることは先に注に記したように、すでに知られている。しかしそれ以外には sakkāya という語の意味を明確に述べている文献は見出されていない。Suttanipāta においてこのように明確に述べられているにもかかわらず、後の教義学の中に組み込まれた際に、このこ

<sup>10</sup>『ブッダの詩』1（『原始仏典』7、講談社、1986年）272頁。村上真完・及川真介訳『仏のことは註—パラマッタ・ジョーティカー』（3、春秋社、1988年、530頁）では「存在する集合体（sakkāya、有（う）身（しん）」と訳している。なお村上真完・及川真介『パーリ仏教辞典』（春秋社、2009）参照。

とば本来の意味が見失われて、逆に教義学の立場から意味づけが試みられることになった。

五蘊の蘊 *khandha* (*skandha*) も集合概念である。色蘊（色陰）は次のように説明されている。

「過去・未來・現在、内・外、麤・細、好・醜、遠・近なる一切の色は色陰と言われる。」

云何為陰。若所有諸色。若過去。若未來。若現在。若内。若外。若麤。若細。若好。若醜。若遠。若近。彼一切總說色陰。（『雜阿含經』(55)、大正第二卷, p. 13, b15-17)

*Katame ca, bhikkhave, pañcakkhandhā? Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇitaṃ vā yaṃ dūre santike vā, ayaṃ vuccati rūpakkhandho. S. N, III, 46.*

過去の色、未來の色など、さまざまな色をまとめて色蘊、すなわち色の集合と呼ぶ。他の四蘊についても同様である。

それと同様に、色・声・香などをそれぞれ「存在するもの」(*sat*) と見なすならば、色・声などをまとめて「存在するものの集合」(*sakkāya*) と呼ぶことができる。

そして「色蘊」という語が「過去の色」「未來の色」などのように、時間的・空間的、その他の条件下におけるさまざまな色すべてを包括する集合、「色の集合」を意味するのに対して、単に色という場合には色一般、あるいは色蘊に包括される、特定条件下の色を意味する。

それとの比較において「存在するものの集合」(*sakkāya*) という語の用法を見てみよう。

*Sakkāyadīṭṭhisutta* と *Attānudiṭṭhisutta* を取り上げたい。*Sakkāyadīṭṭhisutta* では「色に取着し執着すると、*sakkāyadīṭṭhi* が生ずる」(*rūpaṃ upādāya, rūpaṃ abhinivissa sakkāyadīṭṭhi uppajjati, S. N. III, 185*) と説く。他の四蘊についても同様である。先に検討した *Suttanipāta* の偈と比較するならば、五蘊に対する取着によって（これを有とみなす）「有見」が生ず

る、という意味を容易に理解することが出来る。この經に続いて Attānu-dīṭṭhisutta がある。「色に取着し執着すると、我見が生ずる。」(rūpaṃ up-ādāya, rūpaṃ abhinivissa attānudiṭṭhi uppajjati, loc. cit.) 他の四蘊についても同様に説く。

この二つの經を見ると、非常に興味深い。五蘊のそれぞれについて有見と我見の成立を説くが、両者の文章はまったく同じである。この文章から有見と我見とはどこが違うのかも知ることは困難である。

次に sakkāya とは何か、と正面切って取り上げている經典がある。Cūḷavedallasutta である。Cūḷavedallasutta では「sakkāya とは何であると世尊は説かれたのか」(katamo.....sakkāyo vutto bhagavatā) という問いに対して、「sakkāya とは五取蘊 (upādānakkhandhā) であると世尊は説かれた」(Pañca.....upādānakkhandhā sakkāyo vutto bhagavatā.) と答えている (Cūḷavedallasutta, M. N. I, 298. S. N. III, 159. IV, 259)。ここで sakkāya は単数で用いられている。色取蘊などの五つの集合それぞれを「存在するもの」と見なし、その全体を「存在するものの集合」(sakkāya) と単数で表していることになる。

しかしこの文章だけから、そのように理解するのは容易ではない。『スッタニパータ』の場合は色・声などを「存在すると言われる限りの」と明確に限定した上で、色・声などを sakkāya と表現していた。従って sakkāya の意味が明確であった。しかし sakkāya とは五取蘊である、と説かれる場合には、「存在するものと見なされて」、「取着された五蘊」という意味は文言の表面には出てこない。この文章の直接的な意味として知られることは、sakkāya とは五取蘊のことである、ということにとどまる。このような文脈の中で sat の意味を把握するのは容易ではなであろう。

仏教の代表的な教理である五蘊無我説は無常・苦・無我を説くものである。これが最初期の形態であろう。しかし先述の Sakkāyadīṭṭhisutta と Attānudiṭṭhisutta とではすでに有見と我見を区別するのは困難である。先に引用した Cūḷavedallasutta には次のような記述がある。

どのようにして sakkāyadīṭṭhi は成立するのか。

色を我観ずる。あるいは我は色を有する (と観ずる)、あるいは我の中に色がある (と観ずる)、或いは色の中に我がある (と観ずる)。……こ

のようにして sakkāyadīṭṭhi は成立する。

Kaṭṭhaṃ paṇāyeye, sakkāyadīṭṭhi hotī'ti.....rūpaṃ attato samanupassati,  
rūpavantaṃ vā attānaṃ, attani vā rūpaṃ, rūpasmiṃ vā attānaṃ.....

Evam.....sakkāyadīṭṭhi hotī'ti. M. N. I, 299.

五蘊すべてについてこのように説くから、合計で二十句になる。ここでは sakkāya と我（アートマン）の間に区別は見られなくなっている。その結果として、sakkāya の前分 sat の意味が見失われるとともに、五取蘊を身体 (kāya) とする考え方が浸透するのと相まって、sakkāya を身体 (kāya) とする見方へと転換して行った。

ウッターラカの哲学において有 (sat) は究極的な実在である。ウッターラカは例を挙げて説いている。すなわち、一つの「土塊」を知れば、「土」から成るすべてのものを知ることができる (Ch.Up. VI, 4) と説いた。土製品はすべて土から出来ているから、土という質量因を知れば、すべての土製品を知ることができる。ウッターラカの関心は質量因に向けられていた。「土塊」は土ではあるけれども、それ自体が塊という形態を持つから純粹の質量因そのものではなく、土から成るものとしての土製品の中に含まれる。銅や鉄に関しても一つの銅製品・鉄製品を知ることによって、すべての銅製品・鉄製品を知ることができる、と説く (VI, 1, 5, 6)。これらの比喩によって「有」(sat) とは万有の質量因であることが示されている。

これに対して sakkāya における sat は明示的にウッターラカの質量因としての有を前提にしているわけではない。色・声などを「存在するもの」として執着するのであって、色・声などの「質量因が有である」とする認識を問題にしているわけではない。色は有である、声は有である、などのように個々の対象に即して有を妄想するのであって、色などを離れて、ウッターラカのような「唯一不二」の根源的な「有」を想定しているのではない。

色などを「存在するもの」と見てはならない。聖者はそういう見方を粉碎する。「存在する」という観念に対して、徹底的な批判を加えている。ここに、ウッターラカの有論を重ねたならば、ウッターラカに対する非常

に厳しい批判であると言える。この議論の思想史的背景としてウッターラカの哲学を想定することができる。

ただし「有」は万有の根源的質量因ではない、とウッターラカ哲学を露骨に批判する論法をとってはいない。ウッターラカの論法に従って議論するのではなく、仏教の考え方にもとづいて議論を展開している。

体系的な教義学が発展する中で、有見（sakkāyadiṭṭhi）の本来の意味が見失われてしまった。『婆沙論』には「又梵網經は六十二諸惡見趣を説く。皆有身見を本と為す」<sup>11</sup>と説かれている。有身見の基本を我あるいは身体と見るか、それとも、有身見の本来の語義である有と見るか、いずれにしても、仏教の立場からすると、根本的に誤った見方・考え方である、と述べている。

有と無をめぐる問題は仏教の根本的な課題である。ウッターラカの論理によれば、有の否定は無であり、無の否定は有である。仏教は有・無のいずれにも与しない。そして「有」と「無」に対する徹底的な批判は言うまでもなく縁起説である。縁起説によって有の思想は徹底的に批判された。十二支縁起説は最初から完成されていたのか、それとも発達して十二支縁起説となったのかについては議論がある。しかし四聖諦の本質は縁起にほかならない。そして四聖諦の説き方自体が極めて独特である。

サンジャヤにサーリプッタという弟子がいた。サーリプッタは仏弟子アッサジの唱える偈を聞いて、直ちに仏陀に帰依する決心をした、と伝えられている。その偈は縁起法頌であった。このエピソードは、仏陀がインド思想史の中に登場する象徴的な瞬間を伝えるものと言える。

## 7. 結 語

仏陀の独創性の根拠は、修行によって到達しうる内的経験の世界の確かさにあった。その世界は誰でも目で見て理解しうるものではない。少なく

<sup>11</sup>『婆沙論』199巻、大正27巻、p. 996, b26-27。

とも内的経験の意義に対する共感・洞察力を持つものでなければ理解への道は開かれない。それ故に仏陀を真に理解するものは仏陀の経験を同じくしたもの、すなわち仏陀のみであると經典に説かれる。

悟りを開いた仏陀は説法を躊躇した。しかし人々の蒙を啓くために説法することを梵天から勧請されて、説法を決意した。そして仏陀の説法はインド思想史を転換することになった。悟りを開いた仏陀の目はそれを見通していたに違いない。

## Summary

### The Buddha and Uddālaka's Philosophy

IMANISHI Junkichi

There is no doubt that the Buddha's selflessness (*anātman*) theory was a reaction against the Upaniṣadic *ātman* philosophy, but the question which particular *ātman* doctrine he had in mind is still left unsolved. This paper attempts to point out intimate relations between the Buddha and Uddālaka Āruṇi.

According to the *ChāndogyaUpaniṣad* (Chapter VI), Uddālaka expounded the philosophy of Being (*sat*), denying the non-being (*asat*) theory.

From Being the three principles (light, water and food) were produced. Then Being entered into them as living self (*jīvaātaman*) and developed 'name and form' (*nāma-rūpa*). The product is described as a transformation (*vikāra*) which is grasped by means of words, a name (*vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam*), because it does not differ substantially from the three principles.

According to Uddālaka the order of language must coincide with the order of the phenomenal world. When the Buddha criticized Sañjaya's doctrine as committing the error of *vācāvikkhepa*, he must have in mind Uddālaka's theory of the language (omitting the details of the ontological background).

Being and non-being are important points of dispute criticized by the Buddha, i. e. *sassatavāda* and *ucchedavāda*. According to Uddālaka's way of thinking the negation of being is equal to non-being, and the negation of non-being is equal to being.

In order to deny Uddālaka's Being, the Buddha devised the compound 'sakkāya' (*sat-kāya*) found in the *Suttaniṣāta*. The meaning of this word can

be very clearly realized. But later the compound *sakkāyadiṭṭhi* became current, and the original meaning of *sat* was forgotten.

Here we could also add that the *paṭiccasamuppāda* (*pratītyasamutpāda*) theory also denies both being and non-being. According to the traditional accounts Sāriputta, Sañjaya's disciple, heard Assaji reciting a verse on *paṭiccasamuppāda* and converted immediately to Buddhism. The episode can be said to encapsulate the symbolic moment of the Buddha's making his appearance on the stage of Indian philosophy.

*Professor,  
International College  
for Postgraduate Buddhist Studies*