

眞実とは何か

——ウパニシャドから仏教へ——

村 上 眞 完

ただ今ご紹介にあずかりました村上真完でございます。本日はこの伝統のある大谷大学仏教会におきまして、お話し申し上げる機会を与えて頂きまして、誠に光栄に存じまして喜んで参りましたでございます。この大谷大学は、その前身から数えると三百数十年にわたって、仏教の学問を守り育ててきた大学と承知いたしております。私共の知っている限りでも、基礎研究を特に重んじて俱舎学、中観、唯識の研究、最近ではまたジャイナの認識論の研究というようなインド思想研究を含めて、その仏教研究の業績を世の中に問うてきている伝統のある大学と承知いたしております。

さて、私はここでこれから十分に有益なお話が出来るかどうか、いささか不安でもございましたが、先般長崎先生からこの講演のご依頼を受けましたときからずっと考えまして、ついさっき新幹線に乗ってまいりましたが、その間もずっと考えてきたことを申し上げまして、皆様のご批判を頂きたいと、こう存じているのでございます。

(一) さて「眞実とは何か」という題目を掲げましたが、実は考えてみますと、これはあまり大きな問題でございまして、また全く無条件で眞実ということを主題として語るのが、非常に困難であろうということがわかりましたので、そこで実際は「眞実とは何か」ではなくて、「何が眞実であるのか」というように問題を置き換えまして、

しかもまた仏教以前に作られたと考えられております古ウパニシャドから、主として初期の仏教にかけての基本的な思想——思惟方法と言ってもよろしいのですが——そういう基本的な思考法を尋ねてみたいと、こう思うわけでございます。

いまお配りいたしましたような資料を用意してまいりましたけれども、この資料というのは私のメモでございます。これ全般についてのお話を、どれほどできるかわかりませんが、おそらく最初のほうを少し詳しく申し上げるようになるのではないかと思います。

まず第一には、「真実」という言葉を吟味したいと思うのであります。私共が学んでおりますサンスクリットの言葉で「真実」を意味する語にはどういふものがあるか、そういう点からまず考えてまいりたいと思います。一番目は *satya*——パーリ語では *sacca* と申しますが——これは「存在する」とか「ある」という動詞 *vas* の現在分詞 *sat* から由来した語でございます。ですから「真に存在する」とかいう意味が元の意味であろうと考えられます。それから「嘘偽りのない」、「本当の」といふような意味の形容詞、更にはまた抽象名詞として、中性名詞として、真実、真理を意味します。とくに仏教では「諦」と訳されている言葉でございます。今回はこの *satya* ということを中心にお話を申し上げることにいたしたいと思います。

それから二番目は *tattva* という言葉であります。これも「真理」というように訳します。あるいは「真実」とも訳しますが、本来は *tat*、すなわち「それ」という意味の指示代名詞からきているんです。「それである」というところが元の意味であります。サンスクリットでは *tasya bhāvaḥ* (①) (それであること) というように註釈される言葉でございますが、それが「真実」という意味であります。この場合には、「それであること」ですから、その対象との一致というところに真実性が求められると、そういう語でございます。今日はこの *tattva* については申上げる余裕がございません。

三番目は、さきほどもご紹介の鍵主先生の言葉にありましたが、「真如」という漢訳の言葉の原語にあたる言葉 *tathata* であります。これは「そのとおりである」ということでございます。これは特に仏教で使う用語でございます。

四番目は *pramāṇya* という単語で、これは特に中世以後の認識論において使われる言葉でございます。これは「正しい認識の手段であること」、あるいは「正しい認識であること」、を意味しております。この場合には認識論上の問題、特に我々が得た知が独立に知自体として「正しい認識である」かどうか、あるいは知は他の知によって始めて「正しい真なる知である」か否か確認されるのか、という議論に関係する言葉でございます。

(II) 以上のような語がございますけれども、その中で私は *satya* という言葉をとりあげることにいたします。

この *satya* という言葉は『リグ・ヴェーダ』以来用いられている言葉でございますけれども、私は初期の古ウパニシヤド、つまり仏教以前に成立したと考えられております古ウパニシヤドの用例から考えることにいたしましたと思います。何故かといいますと、哲学的な真理の探究という意味では、この初期の古ウパニシヤドから考えるのが適切であろうと思うからでございます。それはつまり、ここにお渡しの資料にも「ウッダーラカ・アールニ (*Udalaka Aruni*) における真実なもの」と私は書いておきましたが、初期の古ウパニシヤドに登場してくる思想家たちの中で、このウッダーラカ・アールニという人は、本当の意味で哲学的な普遍的な原理の探究を、自分の哲学の課題として自覚していたという意味において、インド最初の哲学者と考えてよろしい人だろう、というように考えるからでございます。

さて、ウパニシヤドのテキストというものは、これまで研究が進んでおりますので、大抵のことはわかるのでございますけれども、だからといって簡単だということではございません。実際にテキストを見た場合には、どの節にも問題がある。解釈が学者によっていろいろである、という箇所が非常に多いのでございます。私もこのたびの問題を考えるにあたって、もう一度ウパニシヤドの原文にあたって見るのですが、本当は非常に疑問が多いところがあ

りまして、私がこの度ようやく最終的な理解に達したところを申し上げるようになりたいと思います。

さてウッダーラカ・アールニには、シュヴェータータートという息子があつたのですが、彼の息子がヴェーダを学習して家に帰って来て得意になっているのに対して、彼はこういうように質問する。原文を翻訳しますと

「それによっていまだ聞かれざることが聞いたことになり、いまだ考えざることが考えられたことになり、いまだ認識せざることが認識したことになる」ところの定理 (adēsa) を尋ねたか」(Ch. 6. 1. 3)

と、このように息子に問うわけです。いまだ認識しなかったことが認識したことになるところの定理を尋ねたかと、こういうのですが、息子はそれについては知らないわけでございます。それに対してウッダーラカ・アールニは自分の哲学を息子に懇々と説いて聞かせるというのでございます。ここで私はお手元の資料に、「根本原理」と書いた後に「(定理 adēsa、公式)」と記しておきました。adēsa という言葉は、私は「定理」とか「公式」、そして結局は根本原理というように理解するのが妥当であろうと思うのですが、従来この言葉は「教え」とか「教説」あるいは「教義」というように訳されている言葉でございます。それもまた決して間違いではなくて、そういう伝統がございますけれども、それは私なりに理解してみますと、一種の簡潔な言葉で示される定理のようなものでありますから、「定理」といたしたわけでございます。それで彼はこう言うのです。

「例えば一個の粘土の塊によって一切の粘土製のものが認識されることになるであろう」と。その次の言葉は原語とともにお手元の資料に示しておきましたが、

「[粘土製のものなど] 変容物(変異)は語による把握であり、名称である (vācārabhāṇan vīkāro nāma-dhēyam)。
粘土であるということだけが真実 (satya) である」(Ch. 6. 1. 4)

と、こういうように真実という言葉ができているのでございます。この一句の解釈というのは、実にいろんなふう

に学者が訳しております、最近では後藤敏文教授^⑤も論じているんですが、非常に多くの解釈があります。私が最近

たどりついた解釈がこれでございますが、八世紀頃の有名な註釈家シャンカラはこれについて二種の異なった説明をしております。私は、その中でシャンカラが『ブラフマ・スートラ』の註釈において示した解釈が、一番ウパニシャドの文脈に沿うたものだろう、というように理解いたしております。

シャンカラはこんなふうにも『ブラフマ・スートラ』の二・一・一四で註釈しているんです。ちょっと読んでみます。「一つの粘土の塊によって、すなわち第一義として認識された粘土の本性によってあらゆる粘土からなる瓶、皿、釣瓶等は、粘土を本性とすることに差がないから認識されたことになるであろう。なぜなら、その変容物は語による把握であり名称である。つまり瓶や皿や釣瓶という変容物は語によってのみあると、存在すると、把握されるからであると。しかし事実のありかたとしては変容物というものは何もないのである。なぜならこれは単なる名称だけで非真実(असत्)であり、粘土であるということだけが真実である」^④

と、こういうふうにもシャンカラは説明するのであります。実はこの『ブラフマ・スートラ』の註釈の箇所についても、多くの議論があるのでございますが、以上のように私は解釈するのが妥当であろうと思つて申し上げます。

同じ言葉について別な註釈家であるラーマヌジャはどう註釈するかといいますと、この中の問題の「語による把握」という言葉は、やはり「語による把握」のように理解したはずでございます。「把握」に相当する言葉は「触れられる」(स्पृश्यते)というふうなふうに解しておるからであります。それでラーマヌジャはどう解釈するかという

と、
「語によって瓶という変容物と名称とが把握される」

と、こういうふうに解釈しております、その意味はどうかという

「言葉を先とする言語活動が成立するために、同じ粘土という実体が瓶等という形をもったものに作られ、瓶という名をもって呼ばれる」

と、こういうような解釈をします。これも一つの解釈でありまして、こういたしますと瓶というものも真実であり粘土もまた真実であると、こういう解釈をラーマヌジャは導くのであります。同じその聖典の言葉——ウッダーラカ・アールニの言葉は、聖典として伝えられますので——その聖典の言葉は、後の時代の人によっていろいろなふうで解釈されるのであります。ラーマヌジャはシャンカラとは異なって「粘土も真実、粘土から作られたその製品も真実である」というように読むのであります。同じ人が若いときも歳をとったときも同じ人であり、両方真実であると、こういう見方をもってラーマヌジャは解釈するのであります。

しかし原文に則したならどっちが正しいだろうかという、私はむしろ先のシャンカラの解釈のほうが文脈に則しているだろうと思います。なぜかといいますと、ウパニシャドの次の言葉をまた見ていくと、それがあつげられると思うのであります。それでウパニシャドの次の文をもう少しみますと、こういう粘土の例をあげたのですが、同じように一つの銅の玉と一切の銅製のもの、それから一つの爪切鋏と一切の鉄製のものを例として、同じ文章を繰り返しているのであります、その結びは

「銅であるということだけが真実である」(Ch. 6. 1. 5)

「鉄であるということだけが真実である」(Ch. 6. 1. 6)

そして

「その定理 (adesa) というのは、そのようなものだ」(Ch. 6. 1. 6)

と、こういうふうに締めくくられているのであります。ここで考えてみますと、その名称が示す種々雑多な事物、それはつまりは製品なんです。その製品については、名前だけのものなんだ、名前として言葉によって把握したものにすぎないんだという、その原料つまりは質料因だけが真実の存在なんだという、原料が同一であるということによって同じ原料から出来たものは全て理解されると、こういうような考え方でございます。その原料こそが真実に存在す

るものと考えたわけでございます。

しかしさらに彼は粘土や鉄の例を挙げた後に、世界創造説について考えを巡らすのであります。そして世界の最初にはただ一つの存在しているもの——これは原語では *sat*、*satya* の *ya* をとった形の *sat* (存在しているもの)、それを通常は「有」と一字で訳したりするのですが——その存在しているものだけがあつたと考ええる。その「存在しているもの」というのが世界の根本原因であります。その根本原因というのは物質的な原因のようなんです、同時にまた、それは一種の精神的な存在であり、ウッターラカ・アールニはその存在しているものを *devata* という言葉で呼んでいる。つまり神であります。最高の神とよんでいるのであります。その神の原語が *devata* だから、「神格」と訳したりするのですが、最高の神格と考えるのです。その最高の神格である *sat* が、自分は多数となろうと、子孫を作ろうとおもって、そうして第一には熱(あるいは火)を創造する。その熱はまた同様にして水を創造する。水はまた同様にして食物を創造する。それからその最高の神格である *sat* ——「有」といっておきますか——が、熱、水、食物の中に生命としての *atman* によって入って、それぞれの個物を展開すると。そして全ての一々のものを三重にした、三種のものから成るものとしたという。そして具体的に目の前にあるものを全て、この三種から成ると考えるわけでございます。そして色によってそれを示しております。赤いというのは熱の色であると、白いというのは水の色であると、黒いというのは食物の色であると。つまり現実の燃える火というものにも、その三種の色がある、太陽も月も稲妻もこれら三種の色を含む、したがって三要素、つまりそれは三つの物質的要素を含むのでありますけれども、同時に精神的な存在であり、神すなわち三神格から成るのであります。全てのものは三要素、つまり三神格から成る。こうした場合に現実の火というものは三つの色から成るから、火であるということとはなくなる。そしてまたさつきと同じように

「火というその」変容物は語による把握であり名称である。三種の色ということだけが真実である。」(Ch. 6. 4. 1)

さらに太陽や月や稲妻についても同様にいうのであります。

さらに今度は人間の体の機能や生命についても説明するのであります。そういう三つの要素 \parallel 神格から我々の人体も出来ている。その人間の体が三つの要素から出来ていることを、息子に納得させるには、どうしたかという、十五日間断食をさせる。そして断食をしてからヴェーダを暗唱しなさい、と言うけれども、その心すなわち *manas* (意) がはたらかないと、ヴェーダを暗唱できない、ということによって——「意」という原語は *manas* ですが——「意」がはたらかないということによって、意というものが食べ物からなる、というのであります。十五日間の断食をしても死なないから、呼吸が止まらないから、呼吸というのは、水から出来ていると、そんなふうにして人体の構造をも説明しているのであります。そしてこの説明には、帰納的な思考法が前提になっていると考えられます。

それから人が死ぬときはどうかといいますが、人が死ぬときには最後には言葉を言わなくなり、意識がなくなり息が絶え、体温がなくなる、そうした場合に、体温というのは熱であります、熱が最高の神格に帰入してしまう、最高の神格のなかに合一してしまう、と、こういうような考え方をするのであります。そしてそのような創造説から始めて、諸現象の中に最高の神格 (\parallel 意) が認められることを、いろいろ説明して最後は、お手元の資料にありますように

「およそこの微小なるもの、この一切万物がこれを本性としているもの、それは真実 (*satya*) であり、それは我 (*ātman*) であり、汝はそれである (*tat tvam asi*)」(Ch. 6. 8. 7)

と、有名な *tat tvam asi* (汝はそれである) という言葉で結ばれる。

以上のようなウッダーラカ・アールニが構築した体系というものは、その原因だけが真実であると、そういう考え方を貫いているのであります。ウッダーラカ・アールニの言葉の最後のところ、『チャンドーグヤ・ウパニシャド』(Chandogya-upanishad, Ch.) の第六章なんですが、そこには、泥棒を捕まえてですね、本当の犯人かどうかということ

を、真ッ赤に焼けた鉄の斧を掴ませて裁判をする、という、そういう話にふれておりますが、それについてこんなことを述べています。

「もしその彼が盗みをしないものであるならば、たちどころに自分自身を真実となす。彼は真実を語り、真実によって自分自身をつつんでから、灼熱の斧を掴む、が、彼は焼かれない。そして解放される。彼がそこにおいて焼かれないように、この一切が、それ (sat 有) を本性としているもの、それは真実であり、それはアートマンであり、汝はそれである」(Ch. 6. 16. 2-3)

と、こういうようにいっております。この最後の点は、真実を語るということは自分の身を守ると、こういうような考え方を示しているのであります。こういう真実によって身を守るといふような思考法というものは、これは仏教でもそのとおり信じられたもののようにあります。いくつかその例がございますが、今日は省略いたします。

(Ⅲ) ウッダーラカ・アールニについて申し上げたので、次は第三に「古」Upanisad における真実 (satya) について、少しばかりまとめとめて考えてみます。その要点はお手元の資料に示してあるのですが、すでに見たように世界の原因であるものが真実である、という考え方をウッダーラカ・アールニで認めることができませんでした。そしてその世界の原因と考えられるものは、まず一つはアートマン (atman, 我) であります。もう一つはブラフマン (brahman, 梵) であります。ブラフマンは真実である。またアートマンは真実である。と、こういうような言葉がウパニシャドの所々に認められるのであります。ですが、その詳しい検討は煩雑になりますので省略します。

次に「Yajñavalkya における自己の探究」ということを申しあげたいと思います。ヤージュニャヴァルクヤの言葉の中にも、真実というものは何か、ということについて触れているところは、もちろん数カ所あるのです。一つは目で見たいものは真実であるというような考え方、もう一つは本当に心で考えていること、それが真実だという考え方もございます。ただ私はこれから仏教を考えていこうとした場合、ヤージュニャヴァルクヤという人は非常に大事な人

であろう、つまり仏教的な思考法を先取しているのではないかと思えるような、非常に不思議な——不思議なというの十分に私共はその真意を理解しにくいという意味でございますが——非常に私共の注意を引くようなことを、ヤージュニャヴァルキヤが述べたというように伝えられておるのでございます。それは何かというと、一つはブラフマンとアートマンとの同一性であり、これは後代の言葉——あるいは日本の学会では梵我一如というような言葉——でよばれる思想を確かに示しているものであります。ブラフマンという最高の原理を、彼はいろんなふうによんでいるところがあります。アートマンともよんでおりますし、また万物を内部にあって制御している・支配しているものというような意味で *antar-yāmin* (内制者) というんです。あるいは壊れない・滅しないものだという *akṣata* (不壊者) という言葉でよんでいるところがあります。

けれども私が最も注目したいのは、「真の自己(我||万物の最高原理)は認識の対象とはならない、知ることができない」という、このことでもあります。ここに何度も繰返される

「*na-iti na-iti atman* (さに非ず、さに非ず) [「といて我」]」(*Bṛh.* 3.9.26; 4.2.4; 4.4.22; 4.5.15)

という言葉があるんです。このサンスクリット文の *na* というのは「ない」です。 *iti* というのは大体、「と」とか「〜という」とかいう意味です。そのまま読めば「ないと、ないというアートマン」と読めそうなんですが、シャンカラの註釈でもラーマヌジャの註釈でも、この *na-iti* を逆にして、 *iti na, iti na* と読みたがっているのです。そうしますと「そうではない、そうではない」[「といて」アートマン]、あるいは「といてのではない、といてのではないアートマン」と、こう読まなければいけない。それが大体インドの註釈家たちの理解であります。ですからこういう簡単な言葉を集めた文でありまして、その意味は非常にとりにくい。これがこのウパニシャド研究の難しさでございます。つまりそのアートマンというものが、「これである」というようにはいえない、ということを描しているのであります。それだけならば、これはよく知られていることでもあります。

もう一つさらに私がヤージュニャヴァルカヤの言葉の中で、驚嘆するのは、真の自己というものは知られない、という認識であります。まず人の熟睡の状態とか眠っている状態というものを分析しているんですが、そのときには人間の機能としての見るというのはたつきはなくなっていないんだという、見ても見ないのだと、こういう考え方をするんです。それについてはなるほどそういう考え方もあるのかなあ、とは思いますが。それは眠っているときというのは、自己の機能がアートマンと一体になっているのだという考え方をするのであります。それから人が死ぬときも、自分の見る機能というのは、みんなアートマン(我、自己)と一体になっている、だから見ないというような考え方をするんです。しかしこれは一つの説明であると私共は理解できるんです。私はヤージュニャヴァルカヤが凄と思うのは、現実到我々が生きているときのこころの分析であり、現実到我々が生きてはたらいっているときについてどう考えるか、ということです。彼はこういいます。

「見ることの見る主体を汝は見ないであろう」(Brh. 3. 4. 2)

つまり見ているときは見ている主体を見ないんだ、考えているときは考えている主体を考えないんだ、認識しているときには認識している主体を認識しないんだという、それがアートマン(自己、自分)なんだ、とこういう発想をするんです。それが単なる自己であると同時に、それは世界原因、ないしは世界を根源的に支えているものでもある、こういうように考える。ですからその世界を根源的に支えているもの(antar-yamini、内制者)についても、それは見られない見る主体である、聞かれない聞く主体である、と、こういうように言うわけであります(Br. 3. 7. 23)。真の自己は認識されないんだと、認識されるのはですね、自己分裂におちいって、自己というのが二元に分かれたときには「一方は他方を見、一方が他方を嗅ぎ、一方が他方を味わい、一方が他方に語り、一方が他方を聞き、一方が他方を思い、一方が他方に触れ、一方が他方を認識する」と、こういうのです。そして

「しかし一切が彼のアートマン(我)のみであるならば、そこでは何によって何を見、何によって何を嗅ぎ、何によって何を味わい、……(同じようにして)……何によって何を認識するのであるか」(Bh. 4.5.15; 2.4.14) と、こういうように彼は真の自己というものが認識されない、ということは何遍も繰り返して述べているのであります。

以上で、古ウパニシャドにおける主な思想家とその考え方の特徴的なことを申し上げたつもりであります。こういうような思想家が、はたして仏教以前にあったのかどうか。これは本当に難しい問題であります。漠然とウパニシャドの思想というのは——少なくともウッダーラカ・アールニヤージュニャヴァルカヤの思想というのは——仏教に先行すると一般には考えられております。しかしそれを証明することは非常に難しいのです。何故、難しいかというと、古ウパニシャドにおいて考えられた一元論的に世界を解釈するこういうような思考法というのは、仏教にはないからであります。しかし私は最近また、よく考えてみますと、ウッダーラカ・アールニヤージュニャヴァルカヤと、こういう人達の思想が、仏教以前——原始仏教以前——にあったと想定してみたほうが、インド思想史を考える場合に理解しやすいし、おそらくそう考えるのが正しいのであろう、間違っていないであろう、と思うようになりました。以上によって「ウパニシャドから仏教へ」という副題のウパニシャドのところを申し上げたので、残りの時間によって仏教について少しばかり申し上げたいと思います。

(Ⅳ) お手元の資料には、「原始仏教における真実 (sacca)」という見出しのところの下に「視座の転換」ということを書いておきました。また次に「現実の自己探究」、「自我の解消」とも書いておきましたのですが、ここではまず視座の転換ということから申し上げますならば、古ウパニシャドにおいてみましたような世界、宇宙というものの根源を極めようというような考え方、そして世界を一元的に把握しようと、究極的な原理を求めてですね、一元的に把握しようというような思弁——これが古ウパニシャドの思弁の一つの特徴なんです——そういう考え方は、仏教に

はまず認め難い。ウパニシャドにおいては真実なものとは何か、何が真実なものかということ、世界の根源たる原理ブラフマン(梵)、またはアートマン(我)がそれであったんです。ところが仏教はそういうような宇宙の究極的原理については関心を払わなかったようであります。それから世界を一つの原理によって把握しようという姿勢もないようであります。

何が問題かということ、現実生きる個々人の生き方、そして自分の生き方であります。ご存じのように、仏教では satya, パーリ語では sacca という語をもって真実、真理を示すのですが、それは四聖諦(cattari ariya-saccani) というような四つの真理(苦・集・滅・道)を真実、真理と把握していた、ということがよく知られております。しかし四諦が何故真理であるのか、それはそれだけからでは明らかにならないので、もう少し考えてみなくてはいけないと思います。真実とか真理とは何かということにつきまして、私が最近読み直しました『スッタ・ニパータ』(Sutta-nipata, Sn. 経集)の古層といわれる第四編の中にいくつかの経典が、真実とは何か、という問題を掲げて述べているところがあります。^⑤そこには当時の宗教家である沙門たち(サマナ samana たち)がそれぞれ自説を、自分の意見を真理(sacca)であると主張して言い争うということに触れております。そしてそういう論争に加わってはならない、というような考えが見えております。ちょっと引用してみます。

「ある人たちは真理(sacca)だ、そのとおり真実だ、ということをも、他の人達は虚偽だ、嘘だとかいう、このようにも彼等は確執して言い争う。何故、沙門達はこのことを説かないのですか。なぜなら真理は一つであり第二はない。それを悟るものが悟りつつ言い争うだろうか。」(Sn. 883-884)

以下は省略しますが、そういうように、真実とは何かということについて、いろんな意見があったことについて『スッタ・ニパータ』でも触れております。しかし『スッタ・ニパータ』がそこから何を導いたかということ、ここでは真理は一つであるというようにいってはおりますが、それは何かということをも、きちんと述べてるわけ

はないんです。そしてこの最後にはどう結んでいるかというところ

「断定に立って自分で計算して、さらに彼は世間において争いに趨^はる。すべて断定を捨てれば、人は世間において争論をおこなわないと。」(Siv. 894)

こういうように結んで、論争あるいは争論に加わってはいけないという、真理をめぐって論争を戒めるという意味でこの経典が結ばれている。そういうところが多いのであります。聖者というものは自分の経験とかあるいは自分の主義主張——これは dhamma (法) という言葉で示されているのですが、この法(dhamma)というものは、この文脈では主義主張であるというように、私は註釈を読みながらいろいろ考えて結論したんですが——その聖者達は自分の経験や主義主張にとらわれないものだといふのであります。こういうような姿勢といふものは、散文の経典の中にも伝えられておりまして、有名な無記、回答されないといふ命題が列挙されるのであります。世界が永遠であるか否かと、有限であるか否かと、靈魂と身体とは同じか否かと、その修行の完成者である如来は死後に存在するか否かと、こういうような問題については、仏陀は答えられなかったといふ、こういうような主張であります。あるいはアートマンの有無についても答えられなかったと伝えられておるのであります。

さて、こういうようなことを頭におきまして、原始仏教の基本的な思考法といふものはどういふものなのだろうか、四諦という苦・集・滅・道の四つが真理として考えられたのはどうしてか。何故、四諦が真理として考えられたか、ということについては特段に説明があるようではないんです。ただここには、苦の原因は渴愛である、欲望である、というようなことが示されております。つまり、苦にはその原因がある、縁ってきたものがある、といふ考え方が示されております。これはつまりは縁起の考え方であります。それでは次は縁起といふことを考えればよろしいのだろうかと思ひます。それからもう一つ考えてみなければならぬことは、その縁起を考える前提として、原始仏教経典

——特に散文経典では顕著なんですが——人間存在を徹底的に分析的に把握するといふ考え方でございます。お手元

の資料には「分析的思考法と主体(自我)の解消」としておいたんです。そして五蘊、十二処、十八界と書いておきました。皆さんご存じのとおり、色・受・想・行・識という五蘊という五つをもって人間存在を見ようとします。また十二処は認識の領域であります。眼・耳・鼻・舌・身・意と、その対象である色・声・香・味・触・法であります。こういう五蘊や十二処等によって人間を把握しています。これはどういうことになるのかといいますが、人間存在を諸々の存在に分解してしまつて、その全体である人間というものは、何処にも見あたらなくなるという思考法であります。そうだと私は理解するんです。人間存在を分析して、これこそが人間存在の中核——人間における最も核心的なものだ(たとえば、自我、靈魂、魂)と、そういうものをなるべく見ない、そういうものがないように見ていくんです。確かに人間の中でも大事なものは心(citta, manas)だといえます。仏教は心が大事だということです。だからといって、それでは心が人間の中心であるというように全てを説明しているか、というところというわけではない。心もまた瞬時に生滅するもので、永遠な自我でもなく靈魂でもないということです。ここではもっぱら五蘊や十二処あるいは十八界というような分析的な思考法をもって人間存在を見る見方を貫いている。これは第一に仏教的な思考法として注意すべきことであろうと思うのであります。そしてそれは、これまでのウパニシャドの思考法と比較するならば、実際に際立った対照を示していることがわかってくるだろうと思えます。それから五蘊、十二処というこういう分類というのは、何を説くために示されるかというところ、その中のどれもが無常であり苦であり、それからアートマン(我)ではない(anātman, 非我、無我)、という観察をするために、説かれているのであります。それについてはよく知られていることでありますので簡単にして省略いたします。

次に縁起説についてみると「縁起説と主体の回避」と私は書いておいたのですが、縁起をどう考えるのか、十二縁起をどう解釈するのか、という問題は、原始仏教研究が始まって以来、大正から昭和の初めにかけて大論争があつて、今日にいたつているのでございますが、縁起の解釈はこれからもう一度考え直して新しく解釈しなおさなければいけ

ない、新しく体系化して理解しなければいけないのではないかと、私も思っております。縁起説についての私の基本的な考え方というものは私の『インド哲学概論』の中に少し示しておきましたが、要するにここでは輪廻のような考え方を前提としないと、十二縁起は説明しにくいであろうということに触れておいたんです。けれども、縁起説にはもう一つの面があります。原因と結果の関係という見方の他に、相互依存関係をみるという見方が認められるということです。これは特に識と名色との関係等で顕著なんです。全てのを依存関係において関係性においてとらえるという見方、これが縁起説で非常に強調される。もちろんこの縁起説は相互依存関係を説いているという理解というものは、これまで学界でも主流をなす考え方であって、私が特に何もうことはないのでございますけれども、そういう相互依存関係ということによって、どういう結果になるかということ、要するに主体の解消ということになろうと思っております。

『サンユッタ・ニカーヤ』の中の一経典(Samyutta-Nikaya, S. 12. 12)によりますと、生類つまり人間の生存を可能にするものとして四食(cattaro ahara)——四つの食料といったらいいんですか、ahara(栄養、食)——を挙げています。先に見たウツダーラカ・アールニも万物の構成要素の一つの中に食物(食べ物)を掲げていたんですが、仏教でも食べ物というものに、やはり注目している。この ahara に注目したのは私が最初じゃないのでありまして、宮坂有勝さんも仏教の食物哲学とかいうような把握をしております。⁶⁾生きていくためには四つの食べ物が必要だということがあります。第一は「段食」^{だんじき}というのですが、通常の食べ物、第二は対象と感官と識との接触で「触」であり、触れるということ、第三が「意思」(思)であります。心の意思であります。それから第四は「認識」(識)であります。触というのは結局は経験であります。なんらかの対象との接触ですが、なんらかの経験があるということでもあります。それから意思というものがないと人間は生きていけない、生きる意思——生きる意思といえはいいすぎなんですよが——意思というのは大事だということです。それから認識とか知覚というものがなければだめだと。こういう考え方

を仏陀世尊が示しているところがあるんですが、それに対して一比丘が、こう尋ねます——これはモーリヤ・バッグナというあまりでぎのいい比丘ではないんですが——

「いったい誰が識という食料(識食)を食するのか」(S. II. p. 139)

と、こう問うんです。世尊は言う。

「汝の」問いは適切ではない。「人が」食す(ahareti)と私はいわないんだ。」

つまり ahareti (食す、食べる)という動詞を使わないんだということです。ではどうすればいいかといえは、

「一体誰に識という食料(識食)があるのかと問うならば、この問いは適切だ」

というのです。この識という食料というのは vināṇa-āhāra というんですがね、これを識食とでもいうんでしょうが、識という食料が誰にあるのかと——食料と叫ぶたらおかしいから、栄養と叫ぶたらよりいいのかもしれない。心の栄養というような言葉も我々が使わないわけじゃないから、認識という栄養、知識という栄養なんです——誰に

その知識という栄養があるのかと問えばいいんだということです。そしてその

「識(認識)という食料は未来の再生の縁である」(S. II. p. 134)

と、云々といつて、その識という食料あるいは識という栄養があると、六処があり、六処に縁って触があり、触に縁って受があり、受に縁って愛があり、云々といつて、通常の縁起の因果関係を次に説くのであります。ここには、主語を用いた発言を禁止しているのであります。もっともこの箇所注目したのは、私だけなのではなく、古くは和辻哲郎博士でございませうけれども、ここでは確かに主語つまり主体を否定する趣旨が認められるのであります。

次には「真実語」と書いておきましたけれども、仏教においても、真実を語ること(真実の誓言)は、不思議な効果(奇蹟)を生むと伝えられていますが、今は省略いたします。

(V) 次に五番目は「部派仏教における真理(satyā)」であります。この内容は世俗諦(samvṛti-satyā)と勝義諦あ

るいは第一義諦 (paramartha-satya) ですが、『増一阿含』の中にはこの二諦について触れているところがあるんです。けれども他のところにはこの二諦を説いているものは知られておりません。しかしギルギット写本の中からこの二諦を説いている經典が見つかったといまして、大窪祐宣氏が解説しております。そこには

「二つの真理(二諦)がある。すなわち世俗諦と勝義諦である」

というのですが、世俗諦というのは、つまりは仮の真実であり、仮の存在であります。勝義諦というのは本當に存在する真理ということでもあります。そしてこの經典は『大毘婆沙論』や『俱舍論』に引かれるものでございまして、やはり伝統的に知られているものであります。『大毘婆沙論』の第九十巻にはこの二諦について、かなり議論しているところがありますけれども、その基本的な考え方はどういふものかといえますと、現実の具体的な人間とか事物、こういうものをですね、仮の存在と考える。仮象の存在、仮の姿の存在と考える、つまり世俗有と考えるのであります。そしてそれを分析して本質的な構成要素に還元したもの、五蘊とか、あるいは感官の対象である色・声・香・味・触・法というものを、勝義の存在、本當の存在、真実の存在と考えるのであります。

同様の考え方はパーリに伝えられている『ミリンダ王の問い』(Milinda-panha)にも見られるんですが、そこではどういふ考え方がみられるかというと、やはり現実の一個の人間というものは、第一義の本當の存在ではなくて、単なる世俗、俗称 (sammuti) であるということです。俗称といったんですが、これは世俗にすぎないということでもあります。何が真実かというと、人間の構成要素である髪の毛からはじまって爪、歯とか最後には脳髓まで考えるんですが、そういうふう分析的に考える、したがって人格の主体が何処にも存在しないと、こうなるのであります。そういうように、真実に存在するのは何か、という考え方を部派仏教の間では追究するのであります。

(VI) 六番目に「俱舍論における真実に存在するもの」と掲げました。「真実に存在するもの (paramartha-satya, 勝義諦)」とは、大体は paramartha-sat (勝義有) と同じようです。勝義諦、それは勝義有である、とこういふふうには、

理解してよろしいと思われます。この『俱舎論』(Abhidharmakośa-Bhāṣya, *AbBh.*)における真実に存在するものは何か。これをすこし簡単にお話し申し上げたいと思います。そこで真実に存在するものについて、『俱舎論』の作者ヴァスバンドゥ(Vasubandhu, 世親はどういつているか。まず仮の存在とは、どういうものかといいますと、

「およそあるものが部分ごとに分割されると、それについての観念(智)がなくなるものが、仮の存在(samvitti-sat, 假象、仮の姿としての存在、つまり世俗有)である」(*AbBh.*, p. 334)

と。そして例えばそれは瓶であるという。まず瓶を割ってですね、半球ずつ分割すると、瓶の観念がなくなる。

「またそこにおいても諸々の要素(dharma)を「頭の中で」観念(Buddhi)によって排除すると、その観念がなくなるものも、仮の存在だと知るべきである。例えば水だ」

というのです。なぜならばその水について色等の属性——これは結局は dharma という言葉の訳なんです——色等の属性を観念によって排除すると、水の観念がなくなる、だからこれも仮象の存在、仮の名称にすぎないんだというのであります。それと反対なのが、第一義の真実、つまり勝義諦であり、真実に存在するものだ、というのであります。ここにヴァスバンドゥが真実に存在するものを、どんなふうにか考えたのかという最も基本的な考え方が示されております。それは集合体は真実に存在するものではないという考え方であります。構成要素しかも基本的な構成要素が真実だといってよいだろうと思ひます。そしてその基本的な構成要素というのは、私は dharma (法)の訳語として考へているんです。また dharma は広義の属性でもあります。その dharma が真実なんだということです。

(VII) それに関しまして七番目に「極微(原子)と真実に存在するもの」という項目をたてたのであります。だいぶ時間経ってまいりましたので、なるべく簡潔に申し上げたいと思ひます。説一切有部も極微(paramāṇu, 原子)に論及し、原子論を唱へるのであります。そしてこれに関して『俱舎論』では「八事俱生」ということをいふんです。原文によりますと *asta-dravyaka paramāṇu* (八つの実体から成る極微, *AbBh.*, p. 52) といふんです。こ

に dravya というのは、通常ヴァイシェーシカ派の体系では「実体」、「実」、「俱舍論」でも「実」と訳すんですね。玄奘訳では「実」と、あるいはときには「実体」とも訳すのですが、この場合は「事」という字をもつて、玄奘は dravya というのを訳してゐるんです。八事俱生というのは八つのものが——八つの実体が——一緒になっているということでありませう。八つとは、まず地、水、火、風という四つの元素の性質である地の固さ、水の湿りけ、火の熱さ、風の動きであり、それからもう一方は色、味、香、触——いろ、あじ、におい、接触される性質（接触して知られる感触）——であり、都合八つであります。この八つのものが一緒になっているもの、それが八事俱生という意味で、八つの実体が一緒になっているものであるということです。ところがそれは何かというと、paramānu（極微）だといふんです。だから「八事俱生の極微」と私は解釈したんですが、玄奘はこの paramānu についてだけは、極微とは訳さず「微聚」と訳してあります。これは何と読むのでしょうか。私は俱舍の伝統がわかりませんから、私なりに「みじゅう」と読めばいいのでしょうか。でも「聚」というのは濁ることが多いから「みじゅう」と読むのかもしれないけれども——わかりませんので、後でまたどなたかに教えて頂きたいと思いますが——玄奘は「微聚」というように集合体のように理解するんです。そして日本のこれまでの学者も、大体において八事俱生の微聚というものは、極微が八つ集まったもののように理解してゐるんですが、果たしてそうだろうか、というのが私の疑問であります。そういう伝統は、もちろん玄奘もそうでありますし、おそらくはヤシヨミトラもそういう考え方をしているふしもあると私は思うのです。けれども、ヴァスバンドゥ（世親）がまとめようとした考え方をたどっていくと、八事俱生の極微ということになるのではないかと。最近私は平川彰先生の書いた『法と縁起』等を読ませて頂いてみましたら、赤の極微とかいうことをいうんですが、しかしそういいたいのだろうか、というような疑問がございます。私の理解の根拠というものは、『俱舍論』の原文の中から導きだしたものでございますけれども、結論的に申し上げますと、極微というものは本来八つからできあがっているのだと、これが説一切有部の伝統をヴァスバンドゥがまとめた際に、

ヴァスバンドゥの頭の隅において構築された考え方であろうと思ふんです。つまりは極微というものはもともと八つの性質をもっているんだということ。だから赤の極微といったってそのなかには味も含んでおれば、匂いも感触も含んでいる。さっきの真実に存在するもの、仮に存在するものという考え方でいけば、極微は仮象の存在、仮の存在であって、真実に存在するものでない、ただ極微の色は真実に存在するもの、となるはずであります。

(Ⅷ) それから最後八番目の「真実に存在するもの固有の特相 (svataksana)」について考えてみましょう。固有の独自の特相とは、つまりは svataksana すなわち「自相」と訳す語ですが、自相をもっているものが実体だということです。それから自相をもっているものこそが、また dharma (法) であるというのであります。その dharma というのは何かといいますと、これも結論的に申し上げますと、基本的には、それは広い意味の「属性」であろうということでありませう。それで固有の特相というのは自分の特徴とかということですが、lakṣaṇa というのは「相」と訳す言葉で「定義」でもあるんです。独自の定義をもって数えられるものが、実体であり、それが dharma (法) であります。その dharma は同時に存在の基本的な要素でございますけれども、そういうような考え方を『俱舍論』はしている、私は見るのであります。

ここで最後に結びといたしたいのですが、『俱舍論』につきましては非常に簡単に、しかも結論だけ申し上げますので、十分におわかり頂きにくいかもしれませんが、私は『俱舍論』の解説をするというよりは、むしろそこに貫ぬかれている基本的な考え方はどういふものか、ということをお願いいたしますので、五位七十五法とまとめられます体系の二々についての解釈は申し上げます。そこでこの『俱舍論』にまとめられるような説一切有部というものはどんなものか。あるいは『俱舍論』がまとめた体系というものはどんなものか。『俱舍論』自体はいろんな問題を含んでおりまして、世親 (Vasubandhu) 自身は、こういう考え方があっても、それは疑わしいとか、といろんな理論を展開するんです。そして最後にまたしかし、毘婆沙師つまりは説一切有部の伝統説はこうで

ある、というように結んだりしておりますので、果たして何処に世親自身の真意があるのか、どういう体系を構築したのか。考えてみるとなかなか分かりにくいところがあります。けれども、私の理解によりますとこうまとめられるのではないかと思います。まず真実に存在するもの、つまり第一義(勝義)としての真実であるものは何かということ、人間存在を分析して見いだされた諸々の dharma (法) つまりは諸々の属性であります。五位の諸法であります。それはヴァイシシェシカ派のような体系を予想しますと、その内容というのは殆ど大部分が属性つまりは guna (徳) であります。guna ではない衆同分のような samanya (普遍) というものに相当するものでありますけれども、諸の dharma (法) の大部分が広い意味の属性であります。それらが真実に存在するものであります。それではそういうものによって構成される人間はどうかということ——人間はもちろん真実に存在するんだ、と私どもの常識では考えるだけけれども——『俱舍論』の考え方によると、そういうものによって把握される人間というのは集合体であり、真実に存在するものではないと、それから人間の主体たるべき自我とか自己というか、靈魂というものもまた、真実に存在するものじゃないと。それでは物質はどうかというと、物質も物質そのものとしては結局は真実に存在するものではないと、具体的な物質、物体は、これを分析してしまうから、それ自体として存在する余地がなくなるというふうに考えるのであります。

(IX) それでこのお渡ししました資料の最後の「結びにかえて」というところに移ります。ここで、「一元論的思考法」というのはウパニシャドからヴェーダーンタ諸派につながる思考法ですが、それと対照的なのが多元論的思考法であり、原始仏教から部派仏教につながるものであろうと私は考えます。もっとも部派仏教の中にも唯識の先駆的な考え方もありますから、必ずしもいっしょにできない点がございますけれども、いままで見た『俱舍論』にまとめられるような部派仏教の教義というものは、多元論的な分析的思考法であると考えられます。そこにおいては主体というものが、物質であれ人間であれ、ともかく主体とかいうもの——これはつまりはヴァイシシェシカ派の考え方に

よる実体というものを——を解消してしまう考え方があります。この考え方は原始仏教からの延長線上において認められるものであります。そこで私はここに書いたんですけれど

「広義の属性(法)が真実に存在するけれども、その属性の主体(基体)は真実には存在しない、つまり主体を解消して無化する思考法」

と、これが私の原始仏教から部派仏教にかけて一貫した思考法であろうと、こういうように私は把握してみたのでございます。これは当然として古ウパニシヤドにみた一元論的思考法とも違うし、ヴァイシェーシカ派の多元論的実在論とも異なるものでございます。ヴァイシェーシカ派ではアートマン(我)と、manas(意)というものをも含めて九つの実体を考えて、それに属性や運動などが付属しているというように考えまして、人間もそれから自然界にあるものをも統一的に説明するのであります。つまり主体が厳然として存在するということでもあります。それに対して説一切有部の体系——または『俱舍論』がまとめた体系——というのは、主体を全く問題にしない、とこういうような特徴が認められるのではないかと思います。なお説一切有部の教学が盛んになった頃、『俱舍論』がまとめられた頃には既に大乘仏教が起こっております。中観や唯識の教学も盛んになってくる時期であります。中観や唯識の思想というのは、それでは多元論的な思考法であるかという点、必ずしもそうはいえない。むしろ逆に一元論に近いものでありましょう。つまり般若経やそれを継承する中観派の思想というのは、部派仏教が構築した体系を破壊して、全ての諸法が空であるということ、それから自性を有しないと云います。——この自性という意味は難しいんですが、先にいいました自相も含むものだろうと思えます——『俱舍論』(説一切有部)では固有の定義をもつものが真実に存在する、というのですが、中観派ではそういういわないで、全てのものが空であって自性を有しない、ということ論じております。あるいは唯識派(瑜伽行派)の思想というのは、外界の存在を否定しまして極微もないというように論じてきまして、心つまりは識だけがあるというような、いわば一元論のような思想を構築していくのでございます。け

れども、それにもかかわらず、これまでに見てきました『俱舎論』のような多元論的な分析的思考法は、仏教の基礎的な思考法として大乘仏教にも大きな意味をもつものであると、そう考えられるのであります。俱舎の学問というのは、仏教の基礎学として大谷大学でも長い伝統を有しておりますが、そして俱舎を学ばなければ仏教の専門家にはなれないと、こんなふうにいわれておるのですが、なるほどそうでありましょう。私もまた皆様に教えてもらって、また『俱舎論』をもっと本格的に勉強したいな、と考えておりますが、どうぞよろしくお願いしたいと思います。以上最近ずっと考えておりましたことについて、その要点を申し上げます。どうも御清聴有難うございました。

〔付記〕 本稿は、平成五（一九九三）年二月一日に、大谷大学仏教学会の公開講演会において話した際の録音テープから、同学会の担当者が原稿化した草稿に、推敲を加え、さらに稿末に「付記」と「註記」を加えたものである。その草稿作製担当者の労に深謝する次第であるが、それによって私は、文章にはなっていない支離滅裂な私の話に直面して恥入った。それでも、当日の私なりの話しぶりの雰囲気を残すために、できるだけ録音原稿の文章を残すように心懸けた。

本稿の内容は、すでに出来ていた「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』43号、一九九三年度、平成六年三月発行、一—五三頁）に多くもついている。詳しいことはそれを見ていただきたい。しかし本稿は勿論、文体と表現を異にし、また処々において、前稿にないことをも語っているはずである。また本稿の註記は、前稿でふれなかったことを補う意味をも持つが、最小限にとどめておくことにした。

註

① *taśya bhāvas tattvam* (A. Thakur ed., *Vaiśeṣikadarsana of Kanāda, Dhartḥanga* 1957, p. 251; *Nyāyavārttika, Calcutta Sanskrit Series*, p. 259). また *Śri-Harsa* の *Khaṇḍanakhāṇḍakhāḍya* (*ChSS*, p. 239⁰) 12⁰ *taśya bhāvo hi tattvam ucyate* (なぜなら、それであることが真実といわれる) とある。

② 付記でふれた拙稿では定理といわず公式といった。シャンカラは *ādeśa* を *nirdeśa* (指示) と解してゐる (*AmSS*, 15, p.

335?)。その他は前稿及び拙著『サーンクヤ哲学研究』(一九七八年、春秋社)一〇七—一〇八頁参照。なお Patani の文法では *adeśa* は代用を意味し、それによって文法的事象を説明する。たとえば *a + i* に *e* が代用される、と説明する(辻直四郎『インド文法学概論』(鈴木學術財団研究年報)11号、一九七四年、五頁、K. V. Abhyankar, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, GOS, 143, p. 54a 参照)。雑多な現象(事象)が、短い公式(または定理)に代入することによって、説明される、と考えるともいのかも知れない。

この *adeśa* についての語解釈については、前掲拙著にふれたが、そこでふれなかったものに、佐保田鶴治『古代印度の研究』(昭和十三年、京都印書館)一一六—一一八頁の解釈がある。こゝには *adeśo neti neti* (*Bh.* 2. 3. 6)を「*neti neti*」といふ公案がある(一一七頁)と訳し、*adeśa*を「公案又は標語」(一一八頁)と解している。この文句が禅家の公案のよう
に用いられたかどうか、明らかでないが、ありそうにも思える。標語というのはこの語の原意をよく示しているであろう。

③ 後藤敏文「*vacaranbhanam vikaro namadheyam*」(『インド思想史研究』6、一九八九年、一四一—一五四頁)。

④ この解釈は服部正明訳(中央公論社『世界の名著』1、二四八—九頁)にはほぼ従っているが、金倉圓照訳(『ジャンカラの哲学』上、昭和五五年、春秋社、三九九、四〇九頁)とは一致しない。

⑤ 村上真完・及川真介『仏のことば註——パラマッタ・ジョーティカー——』(三)(一九八八年、春秋社)の中に、*Sm.* およびその註釈の和訳と註記を出しておいた。

⑥ 宮坂宥勝『仏教の起原』(一九七一年、山喜房仏書林)一一四—一八四頁。

⑦ Okubo Yusen, *The Ekottara-āgama Fragment of the Gilgit Manuscript* (『仏教学セミナー』第35号、昭和五七年、一一三〇頁)二二頁。

⑧ 極微(原子、極限微粒子)が「八つの実体から成る」というのは、欲界において、最低でも「八つの実体を含む」ということであり、九、十、十一の実体を含むこともある。また色界においては、香と味とがないから、色界の極微は六、七、または八つの実体を含むのである(*AhBh.* pp. 52-53)。後日の吉元信行教授の教示によると *Abhidharmadīpa* p. 65 は七事(七実体)と一極微との相関関係において八事俱生を証明しているという(『アビダルマ思想』昭和五七年、法蔵館、一六九—一八〇頁)。これは私見を支持するであろう。

⑨ 織田得能『佛教大辞典』でも、中村元『佛教語大辞典』でも、「みじゅ」と訓んでいる。後者には「極微に同じ。あるいは

その集まり」とある。「極微に同じ」という解釈は私の解釈に先行していることになる。講演の当日まで私は上記の辞典を見なかったために、余計なことを述べた。

⑩ このような私の解釈は、梶山雄一『仏教における存在と知識』（一九八三年、紀伊国屋書店）四頁の「仏教の無我論の上に立つ有部は実体に相当する範疇を持っていない」という趣旨の吟味から出発し、また山田恭道（金倉圓照校閲）「勝論学派の真理概念と説一切有部」（宮本正尊編『仏教の根本真理』昭和三十一年、三九〇—三九九）の *dravya* 概念の研究にも教えられた。

要旨と資料（講演において配付した資料）

I はじめに

真実を意味する語 (1) *satya*, (2) *tattva*, (3) *tathata*, (4) *pramāṇya*

II Uddalaka Aruji における真実なもの (*satya*)

普遍的な原理——根本原理（定理 *adēśa*, 公式）の探究（発見）

「粘土製のものなど」変容物（変異）は語による把握であり、名称である (*vacarambhāṇam vikāro nama-dheyam*)。粘土であるということだけが真実 (*satya*) である」(Ch. 6. 1. 4)

万物の根元となる質料因 (*sat*, 有) Ⅱ 動力因

「およそこの微小なもの、この一切万物がこれを本性としてゐるもの、それは真実 (*satya*) であり、それは我 (*ātman*) であり、汝はそれである (*tat tvam asi*)」(Ch. 6. 8. 7)

真実を語ると真実は火傷から身を護る (Ch. 6. 16)

III 古 Upaniṣad における真実 (*satya*)

梵 (*Brahman*) は真実

我 (*ātman*) は真実

Yajñavalkya における自己の探究

梵と我との同一性

真の自己（我 Ⅱ 万物の最高原理）は認識の対象とはならない、知ることができない

na-iti na-iti ātmā (やじ非ず、やじ非ず) [とらう] 我 (Bṛh. 3. 9. 26; 4. 2. 4; 4. 4. 22; 4. 5. 15)

「それは」見られない見る主体「……認識されない認識する主体であり、……」これが汝の我であり……」(Bṛh. 3. 7. 23)

「一切が彼の我のみであるならば、そこでは何によって何を見るべきだろうか」(Bṛh. 4. 5. 15)

IV 原始仏教における真実 (sacca)

視座の転換 現実の自己の探究 自我の解消

四聖諦 (cattari ariya-saccāni, 四つの聖なる真理) 苦・集・滅・道

分析的思考法と主体 (自我) の解消

五蘊、十二処、十八界

無常・苦・非我の観察

縁起説と主体 (自我) の回避

真実語

V 部派仏教における二つの真理 (satya)

世俗諦 saṃvṛti-satya

勝義諦 paramārtha-satya

VI 俱舍論における真実が存在するもの (paramārtha-satya, 勝義諦) paramārtha-sat, 勝義有)

VII 極微 (原子) と真実が存在するもの

八事俱生 (aṣṭa-dravyaka) の極微 (paramāṇu, 支婁訶は微聚)

VIII 真実が存在するもの固有の独自の特相 (sva-lakṣaṇa, 自相)

IX 結びにかえて

一元論的思考法 (Upaniṣad から Vedānta 派へ)

多元論的思考法 (原始仏教から部派仏教へ)

—— 広義の属性 (法) が真実中存在するが、その属性の主体 (基体) は真実には存在しない、主体を解消して無化する思考法 ——

(平成六年三月二八日推敲おわる)