

『成実論』の思想について・仏教の未完なるプロジェクト

ジョアキン モンテイロ

(一) 問題の所在

『成実論』の思想との関連において現代思想としての仏教の成立条件を問題にすることは本論文の目的である。けれども、この目的を達成するために、先ず最初に、近現代の仏教に対する批判的検討は必要不可欠の条件になるように考えられる。そして、近現代の仏教のあり方を批判的に検討するのであれば、その中心をなしている「ヘオリエンタリズム的思考」を問題にする必要があると考えられる。この「ヘオリエンタリズム的思考」の問題性を初めて指摘したEDWARD W. SAID⁽¹⁾によれば、「ヘオリエンタリズム的思考」とは「東洋」と「西洋」との間には本質的、存在論的、認識論的な差異が存在することを前提とし、前者に対する後者の優越性を主張するものと考え方である。アジアに対する西洋の植民地支配と本質的な関係を持っているこの「ヘオリエンタリズム的思考」は仏教を含めた「東洋研究」の成立土台になったことはいままでもない。私に見れば、近代というものには解放的な側面と、

極めて抑圧的なもう一つの側面が共存していると考えているが故に、ポストモダン諸思想に見られるような近代への断罪に全面的に反対しているのである。けれども、近代の「意識の哲学」が生み出した「主観中心的な理性」とはその本質において抑圧的なものであると考えている。私に見れば、「ヘオリエンタリズム的思考」というものは、「主観中心的な理性」に基づき、「西洋」を認識の主体とし、「東洋」を認識の対象とする認識の過程である。この認識の過程は、また、「東洋」に対する「西洋」の支配を前提にしていることはいまでもない。その意味では、近現代の仏教の成立土台になっている文献学的、哲学的な諸前提は仏教そのものに外在しているものであるが故に、仏教特有の論理に基づいたそれらの前提への批判的な対治化というものは現代思想としての仏教の成立条件であるように考えられる。この分析の内容は、次の二点によって充分に要約できると考えられる。

「ヘオリエンタリズム的思考」と文献学との関係。近現代の仏

教学を支配している文献学的方法論は仏教そのものの歴史に外在している要因によって成立したものであると共に、伝統的な仏教研究のあり方から完全に独立しているのである。

私にして見れば、この文献学的方法論における言語学的、歴史的な分析の方法は今日の仏教研究の不可欠の条件になっていると考えられるが故に、この方法論を否定することは不可能であると考えている。その意味では、この方法論そのものを否定するよりも、ヘオリエンタリズム的思考と深く関連しているそのイデオロギー的前提としての〈実証主義〉を問題にすべきであると考えられる。ヘオリエンタリズム的思考の文献学的な側面のイデオロギー的土台である〈実証主義〉には多くの問題が存在するが、その中心は価値観やイデオロギーに対する中立性の主張にあるように考えられる。仏教学を含めてすべての学問とは社会的、歴史的な存在であるが故に、価値観やイデオロギーに対して中立的なものではありえない。その意味では学問の価値観やイデオロギーに対する中立性を主張することは無意味であるだけでなく、不可能なものでもあるように考えられる。学問に要求すべきものは無意味なイデオロギー的中立性ではなく、社会的、イデオロギー的な立場性の自覚をふまえた論理的厳密さだけである。この問題は、また、文献解読のあり方と深く関連しているのである。文献に対する厳密な解読を離れた議論は仏教学では

ありえないことは明らかであるが、文献は論理的に想定された仮説との関連においてのみ有意義に解説されるのである。西洋哲学を論ずる場合には哲学史の論点をふまえた厳密な考察が必要であり、言語学的、歴史的な方法論はどうしても不十分であるように、仏教特有の論理を明らかにするのであれば、仏教の思想史の論点をふまえた厳密な考察は必要不可欠の条件となる。〈実証主義〉的な前提に立脚している文献学によって仏教諸思想の記述は可能であるが、仏教特有の論理を明らかにするために仏教の思想史の本質的な論点をふまえた厳密な考察によって構成された文献学が必要不可欠のものになるように考えられる。つまり、文献学的方法論そのものは仏教に外在する諸要因によって成立したものであることを理由にしてこの方法論を否定する必要がないと考えられる。今日の仏教学にとって必要であるのは、仏教の思想史の論点をふまえて構成された〈哲学的文献学〉の確立によって従来の〈実証主義的文献学〉を克服することである。

ヘオリエンタリズム的思考と哲学的考察との関係。仏教以外の哲学的体系によって仏教を解釈することはいわゆるヘオリエンタリズム的思考のもう一つの側面である。この解釈のあり方では仏教を高く評価する傾向は明らかに存在しているが、その評価は多くの場合、仏教特有の思想体系への無視

によって成立しているのである。または、この解釈のあり方では仏教を西洋的理性に対する〈他者〉として了解される場合が多いと考えられる³⁾。その意味では、仏教の思想を保守、反動の哲学と同一視されたことが多いと考えられる。なぜならば、西洋的理性の〈他者〉を求めることによって理性そのものを否定しようとした哲学のあり方は保守、反動の傾向と本質的に連関しているように考えられる。これの証拠として ARTHUR SCHOPENHAUER (一七八八—一八六〇) の〈意志の形而上学〉はヘオリエンタリズム的思考〉における仏教への哲学的解釈の中心をなしているのである。文献学というものはヘオリエンタリズム的思考〉による仏教解釈の支配的な傾向をなしているにもかかわらず、この哲学的な解釈は強力な流れになっていることも事実である。その具体例として、シヨールペンハウエルの哲学に基づいた仏教解釈のあり方は、西洋の仏教に対して大きな影響を与えただけではなく、木村泰賢から津田真一に至るまでの日本近現代の仏教学に対しても大きな影響を与えたのである。または、日本の戦前の仏教学における有名な〈木村・和辻論争〉はこの仏教研究のあり方のもう一つの例となるように考えられる⁴⁾。つまり、〈縁起〉と〈無明〉を中心にした〈木村・和辻論争〉とは、文献学をふまえた論争であったとはいえ、その本質において仏教の哲学的解釈を中心テーマとしていたのである。そして、こ

の論争の内容は仏教への哲学的解釈の問題と深く連関しているのである。なぜならば、この論争における中心的な対立点とは、IKANT (一七二四—一八〇四) の哲学に基づいた仏教解釈(和辻)と、シヨールペンハウエルの哲学に立脚した仏教解釈(木村)との対立であったからである。私にして見れば、和辻の解釈は木村のそれと較べれば極めて勝れているが、和辻でさえ西洋の哲学との対決において仏教の特有の論理性を明らかにする観点が不在であったように考えられるのである。そして、この論点の意味を明らかにするために戸坂潤の『日本イデオロギー論』からの次の文を引用しておこう。

実は問題は、古代的・古典的諸論理を現代的論理へ翻訳する場合にあつたのである。例えばインドの原始仏教の文献的内容は、単にそのテキストが国訳されただけでは吾々の理解にとって不十分なので、更に之を現代的範疇と範疇組織によって解釈して呉れなければ、原始仏教の文化内容も遂に今日の吾々の文化内容と接続し得ないで終る。単に古典的興味の対象とはなっても文化的関心の圈内には這入って来ないだろう。処が例えば之を木村泰賢氏のようにカント哲学風に解釈して再現すれば初めて多少現代の文化財としての意義が生れて来る。更に之を和辻哲郎氏のように現象学的な立場からでも解釈し直せば、すでに吾々にとって理論的に充分読めるも

のとなる、という次第だ。⁽⁵⁾

この文を厳密に分析すれば、次のような結論が出て来るであろう。事実関係からいえば、カントの哲学に基づいて仏教を解釈したのは和辻であったので木村ではなかったから記述には一定の誤りが認められるが、これは本質的な問題とは考えられない。原始経典には現代に再現しうるような論理的内容が不在であるが故に、近代の哲学によって再解釈された場合のみにおいて現代的な意味を持ちうることを自明の前提にしていることが問題の本質であるように考えられる。現代思想との媒介を抜きにして仏教が現代の思想ではありえないという点において戸坂と共通の立場に立脚している私から見れば、仏教にはカントとショーペンハウエルを十分に批判できる特有の論理的内容を持っていると考えているのである。その意味では、私が主張するところの哲学的、思想的な方法論としての〈批判仏教学〉とは仏教以外の哲学によって仏教を解釈することを意味するのではなく、仏教以外の思想との対決によって仏教特有の論理性を明らかにすることを意味しているのである。⁽⁶⁾

以上を明らかにした上で、次に、ヘオリエンタリズム的思考とは違った私自身の問題意識と方法論を問題にしておこう。

現代思想の諸課題との関連において仏教特有の論理的主張を明らかにすることは私の問題意識の中心である。それは、今日の私にとっては、JÜRGEN HABERMASの〈批判理論〉とポストモダン諸思想の論争との関連において現代思想としての仏教の位置をはつきりさせることを意味するのである。ハーバーマスとポストモダン諸思想との論争は〈主観中心的な理性〉の克服のあり方と本質的に連関しているのである。つまり、理性そのものの否定によって〈主観中心的な理性〉を克服しようとしているポストモダン諸思想に対して、ハーバーマスは〈対話的な理性〉に基づいた〈近代の未完なるプロジェクト〉の新しい展開によってこの克服を求めているのである。私に見れば、この論争の論点を次の二点によって充分に要約することができる。

その一つは、積極的な論理的主張のすべてを否定しているポストモダン諸思想に対して、ハーバーマスは他者との対話によって成立する論理的主張の必然性を主張しているのである。私は、この問題との関連において『成実論』における〈無明〉と〈智慧〉を中心に仏教特有の論理的主張を明らかにしたい。

もう一つは、理性に基づいた社会構成と社会正義の実質化

を否定しているポストモダン諸思想に対して、ハーバーマスは〈対話的理性〉に立脚した社会正義の実質化を問題にしているのである。私は、『成実論』の「三業品」に基づいた仏教特有の社会正義論を問題にしたいと考えているのである。⁽⁷⁾そして、現代思想との対決によって現代思想としての仏教の成立可能性を課題とすることが〈仏教の未完なるプロジェクト〉の追求と呼びたいのである。

(二) 『成実論』における〈無明〉と〈智慧〉について

仏教における二者択一的な論理的主張の存在の有無を確認するために、『成実論』における〈無明〉と〈智慧〉を明らかにすることが大切であると考えられる。けれども、この目的を達成するために、先ず最初に、『成実論』そのものの思想構造を明らかにすることは重要であると考えられる。一般的によく知られているように、『成実論』の思想構造は、いわゆる〈四諦〉という形式に基づいて成立しているのである。つまり、〈苦諦〉(三界)、〈集諦〉(業・煩惱)、〈滅諦〉(滅三心・仮名心・法心・空心)と〈道諦〉(三十七助菩提法)との四つなのである。問題は、この〈四諦〉の形式は多くのアビダルマ論書の共通のものであるが故に、これだけでは『成実論』の思想的特色を明らかにすることが不可能であるように考えられる。『成実論』の思想的特徴を明らかにするために、〈滅諦〉

の内容をなしている〈三心〉の問題と深く関連している『成実論』特有の〈空〉理解を問題にする必要がある。私は従来、アビダルマ的な〈智慧〉(分別・判断)に基づいた〈人法二空〉の確立として『成実論』の〈析空〉を規定したことがある。⁽⁸⁾

けれども、大乘仏教の〈法空〉思想に対して本質的な疑問を持つようになってきた今日の私ではこの規定のあり方は不可能になったのである。なぜならば、大乘仏教の〈法空〉思想では分析の対象としての〈五蘊〉は否定されているが故に、アビダルマ的な〈分別・判断〉によって成り立っている〈析空〉は成立しなくなると考えられるからである。そして、〈三心〉の中の〈法心〉と〈空心〉とは〈析空〉と明らかに対立しているが故に、『成実論』の内部における本質的な矛盾の存在を認めざるをえなくなるのである。なぜならば、『成実論』の「集諦聚」における無明・煩惱への分析とは〈仮名心〉と本質的に連関しているのであって、後の〈法心〉と〈空心〉と一切の係りを持ちえないのである。私はこの矛盾の意味に対してまだ十分な解説を与えられないが、次のような作業仮説を主張したい。『成実論』の「滅諦聚」と「道諦聚」では大乘仏教の修道論からの影響が強く感じられるので、この影響によって論理的必然のない大乘仏教の空理解が受け入れられたと考えられる。この仮説には二つの根拠がある。その一つは、『成実論』の〈二諦〉では〈第一義諦〉は無常なる五蘊の

相統を内容としているが、「滅法心品」では五蘊の相統はへ世俗諦の内容になつていたのである。これによつて、「滅諦聚」以後の思想の変化を推定することは可能である。（この問題についてまた後述する）もう一つは、「道諦聚」では大乘經典を指し示すへ菩薩蔵」という名称が二度出て来るが故に、『成実論』には大乘仏教の修道論を強く意識する側面が存在したと充分に推定できるのである。この傾向の存在は、次の二文によつて証明されるであろう。

菩薩蔵中説超越相。從初禪起入滅盡定。從滅盡定起乃至入散心中。以心力大故能如是。

または、

先當讀誦修多羅比尼阿毘曇雜菩薩蔵。

以上を明らかにした上では、次に、『成実論』におけるへ無明とへ智慧の問題を明らかにしておこう。『成実論』におけるそれらの概念の意味を明らかにするために「無明品」からの次の文を引用しておこう。

問曰。經中佛説不知過去世等名為無明。何故但説我心是耶。答

曰。是過去等中。多人錯謬故。説是中不知名為無明。又經中解明名義。謂有所知故名為名。知何等法。謂色陰無常如實知無常。受想行識陰無常。如實知無常。與明相違名為無明。然則不明如實故名無明。問曰。若不明如實名無名者。木石等法應名無明。以不明如實故。答曰。不然。木石無心不能分別過去世等。無明能分別。故不同木石。問曰。無明名無法。如人目不見色。無不見法。是故但明無故名為無明。無別法也。答曰。不然。若無無明於五陰中妄計有人。及瓦石中生金想者。名為何等。故知邪分別姓名無明。非明無故名無明也。又從無明因縁。有諸行等相續生。若無法者云何能生。

この文を分析すれば次の四点を主張することが可能である。

(A) 智慧(明)は五蘊を無常なるものとして正しく分別することとして定義されている。この智慧の了解はアビダルマの伝統と共通であり、そして、アトマンの否定を前提としているものである。これを論証するために、『成実論』の「智相品」からの次の文を引用しておこう。

解知何事。謂色無常如實知無常。受想行識無常如實知無常。是名智慧。

そして、「四修定品」から、次の文を引いておく。

是出世間利。以慧分別五陰。名慧分別。⁽¹³⁾

(B)無明は、五蘊を常なるものとして誤って分別する邪分別として定義されているのである。この邪分別性とは極めて能動的、積極的な働きのあるものとして定義されているのである。この点を論証するために、「明因品」からの次の文を引用しておこう。

問曰。云何知因煩惱有業。答曰。隨假名心名為無明。假名心者能集諸業。故知諸業由煩惱成。⁽¹⁴⁾

または、「法聚品」から、次の文を引いておく。

無明者謂隨假名心。因比倒心能集諸業。⁽¹⁵⁾

(C)その結果として、無明を「明なきが故に無明である」と言う消極的な定義に基づいて無明が一法であることを否定する立場が否定されているのである。積極的な邪分別の働きとしての無明は一法として独立しており、十二因縁の第一支と

しての意味を主張する立場に『成実論』が立脚しているのである。

(D)有情と非有情との本質的な区別の主張を通して〈本覚思想〉的な自然主義のすべては否定されているのである。

結論的にいえば、『成実論』における〈無明〉と〈智慧〉との区別とは、〈邪分別〉と〈正分別〉との区別を意味するのである。その意味では、『成実論』の思想では積極的、二者択一的な論理的主張が成立しているように考えられる。

(三) 『成実論』における〈二諦〉について

『成実論』における〈二諦〉との関係とは論理的二者択一性に基づいていることは十分に推定できることであるが、この論証はまだ成立していないと考えられる。『成実論』における〈無明〉と〈智慧〉との関係は二者択一的な論理的主張を内容としているが故に、それに基づいているはずの〈二諦〉もそうであるように考えられるが、厳密な文献分析に基づいた論証はまだ成立していないことは事実である。『成実論』における〈二諦〉を問題にすることにさいして、先ず最初に、インド仏教における〈二諦〉について一言を述べたほうがよいと考えられる。インド仏教における〈二諦〉では様々な側面が

存在していたが、仏教の論理的主張を明らかにする側面と、それに基づいて教法を批判的に整理するもう一つの側面が存在したことが明らかである。¹⁶この区別は中国仏教において真理そのものを明らかにする〈約理の二諦〉と、教法の形式を明らかにする〈約教の二諦〉の区別として新しく展開したのである。〈約理の二諦〉という術語は中国特有の〈道・理の哲学〉と一定の関係を持っているように考えられるが故に、インド仏教の考え方と必ずしも一致してはいない。けれども、インド仏教における〈二諦〉では仏教の論理的主張を明らかにする知的作業は中心的であったように考えられるので、教法を批判的に整理するもう一つの知的作業はそれに依存して成立したように考えられる。インド仏教において仏教の論理的主張を明らかにする知的作業としての〈二諦〉とはいわゆる〈十二因縁〉を中心にしていたのである。つまり、無明・煩惱に基づいた〈十二因縁〉の順観は〈世俗諦〉の内容をなしていたことに対して、智慧に基づいている逆観とは〈第一義諦〉の内容をなしていたと考えられるのである。その意味では、〈二諦〉との関係は論理的な二者択一性を内容としていたのである。これに対して、教法を批判的に整理する理論的作業は〈了義〉と〈不了義〉との区別を前提にしていたのである。この区別のあり方も論理的な二者択一性に基づいていたことは明らかである。

以上を明確にした上で、次に、『成実論』における〈約理の二諦〉を問題にしておこう。『成実論』における〈二諦〉を問題にすることに対して、注目すべき二点があると考えられる。その一つは、『成実論』には〈二諦〉の区別をあいまいにしているように見える文と、世俗諦Ⅱアートマン、第一義諦Ⅱ五蘊の相続として規定した上では〈二諦〉を明確にしている文と、五蘊の相続を〈世俗諦〉の次元に位置づける文が存在するということである。〈二諦〉に関するこの三つのあり方を論理的に整理することは中心課題であるように考えられる。もう一つは、『成実論』には、〈世俗諦〉を邪分別として切り捨てる傾向と、その相対的な有意義性を認めるもう一つの傾向が存在するということである。この矛盾の意味を明らかにすることは『成実論』研究のもう一つの重要な課題である。〈二諦〉との区別をあいまいにするように見える『成実論』の傾向を問題にする意味で、「四無畏品」からの次の文を引用しておこう。

復次佛説二諦。所謂世諦第一義諦。是故智者所不能壞。凡夫無智亦不與諍。又佛不與世間共諍。世間謂有。佛亦説有。世間謂無。佛亦説無。是故無諍。以其無諍故不可壞。¹⁷

この文は〈二諦〉の論理的内容を問題にしていないが、〈世

俗諦と第一義諦の区別をあいまいにしているのである。その意味では、『成実論』の(和諍論)的解釈の中心的な根拠になっているのである。つまり、(二諦)を、一応、区別しているが、世間に合わせることは中心的な傾向であることは間違いないのである。『成実論』におけるこの思想傾向を問題にするために、「十号品」からの次の文を引用しておこう。

復次有二種語法。一依世諦。二依第一義諦。如来依此二諦說故所言皆實。又佛不說世諦是第一義諦。不說第一義諦是世諦。是故二言皆不相違。⁽¹⁸⁾

この文では(二諦)が明確に区別されているが、(是故二言皆不相違)に見られるように同質化の傾向が少し感じられるのである。この二文によって(二諦)の区別をあいまいにする傾向は『成実論』にあると指摘できるが、(二諦)の論理的内容については述べていないが故に、決定的な論証にはなりえないと考えられる。『成実論』における(二諦)の内容を明らかにするためにその論理的内容を明確にする必要があると考えられるのである。その意味では、世俗諦Ⅱアートマン、第一義諦Ⅱ五蘊の相続という規定に基づいて(二諦)を明確に区別する思想傾向を明らかにする必要がある。この傾向を最も代表しているものの一例として、「論門品」の中で次

のように述べられている。

論有二門。一世界門。二第一義門。以世界門故說有我。如經中說。我常自防護。為善自得善。為惡自得惡。又經中說。心識是常。又言。長夜修心。死得上生。又說。作者起業。作者自受。又說。某衆生生某處等。如是皆以世界門說。第一義門者。皆說空無。如經中說。此五陰中無我我所。心如風焰念念生滅。雖有諸業及業果報作者受者皆不可得。如佛以五陰相續因緣說有生。⁽¹⁹⁾

この文でいわれている(二門)とは(二諦)と同じ意味であるように考えられるが、ここで述べられている(二諦)の論理的内容は極めて明確なものである。つまり、(世俗諦)はアートマンを前提にした通俗的な因果応報思想を内容としていることに対して、(第一義諦)とは空・無我に立脚している五蘊の相続を意味しているのである。そして、この明確な規定に基づいて(二諦)との論理的な区別が初めて成立しているのである。ここで見られる(二諦)との関係は論理的な二者択一性に基づいているが故に、(世俗諦)の有意義性を認知する発想は別な次元の問題であるように考えられる(この問題について、また後述する)。(二諦)の論理的内容を明確にすることによって的確に区別する傾向を代表するもう一つの

一例として、「無我品」の中で次のように述べられている。

若汝意謂無我亦是邪見者。此事不然。所以者何。以二諦故。若以世諦說無我。第一義諦說有我。是則有過。我今說第一義諦故無。世諦故有。是故無咎。⁽²⁰⁾

この文は仏教の中心問題である〈無我説〉を中心テーマとしているが故に、〈有我説〉を代表する〈世俗諦〉と、〈無我説〉を代表する〈第一義諦〉を二者択一的に区別しているのである。そして、この文で説かれている〈無我説〉は五蘊の相続を内容としていることを論証するために、同じ「無我品」から次の二文を引用しておこう。

五陰生滅壞敗相。有業有果報。作者不可得。衆縁和合故有諸法相續。以是等縁故。⁽²¹⁾

佛語諸比丘。汝觀凡夫隨逐假名謂為有我。是五陰中實無我無⁽²²⁾我所。

それらの文では、〈第一義諦〉は五蘊の相続として了解されていると考えられるが故に『成実論』特有の〈析空〉が充分に成立していると考えられるのである。最後に、この思想傾

向を代表するもう一つの具体例として、「身見品」の中で次のように述べられている。

問曰。若說無我亦是邪見。此事云何。答曰。有二諦。若說第一義諦。有我是為身見。若說世諦無我是為邪見。若說世諦故有我。第一義諦故無我。是為正見。⁽²³⁾

この文からよく了解できるように、〈世俗諦〉は〈有我〉として、〈第一義諦〉は〈無我〉として明確に区別されているのである。この中における〈無我〉は五蘊の分析によって成立するものであることを論証するために、同じ「身見品」からの次の文を引用しておこう。

五陰中我心名為身見。實我故說縁五陰。五陰名身。於中生見名為身見。⁽²⁴⁾

『成実論』には〈第一義諦〉を五蘊の相続として了解することによってアートマンを内容とする〈世俗諦〉を否定する思想傾向の存在を論証した上で、次に、五蘊を〈世俗諦〉として了解するもう一つの傾向を問題にしておこう。私が確認できた限りでこの思想傾向を代表する唯だ一箇所が存在するのである。つまり、「滅諦聚」の「滅法心品」である。そして、

「滅法心品」ではこの問題について次のように述べられている。

問曰。若以無性名無我者。今五陰實無耶。答曰。五陰實無以世諦故有。所以者何。佛説諸行盡皆如幻如化。以世諦故有非實有也。又經中説第一義空。此義以第一義諦故空。非世諦故空。第一義諦者所謂色空無所有。乃至識空無所有。是故若人觀色等法空。是名見第一義空。⁽²⁵⁾

この文における五蘊の位置づけには一定のあいまいさを感じられるが、五蘊を〈世俗諦〉の次元で了解する強い傾向が存在することは間違いない。五蘊を〈第一義諦〉の次元で了解することは『成実論』の支配的な傾向であることは明らかであるが故に、「滅法心品」のこの傾向は大乗仏教の〈法空〉思想に由来しているように考えられる。私が先述したように「滅諦聚」以後の『成実論』の思想構成には大乗仏教の修道論からの影響が強く感じられるが故に、『成実論』における無明・煩惱の分析と必然的、論理的な関係のない大乗仏教の〈法空〉思想は「滅法心品」の根拠になっていると結論してもよろしい。

以上の分析をまとめると、〈二諦〉を考える三つの傾向には、〈二諦〉の区別をあいまいにする傾向には論理的内容が不在で

あるが故に、後の二つとの間に問題を決着する以外にないと考えられる。私にして見れば、五蘊を〈第一義諦〉の次元において了解する傾向は『成実論』の中心思想をなしている結論としてよい。そして、この主張の根拠になるものとして次の二点を挙げたい。文献批判の側面からいえば、この傾向を代表する文のほうが多いということは強力な根拠になるように考えられる。そして、論理的にいえば、この傾向は『成実論』における無明・煩惱の分析と本質的な関連を持っている結論としてよい。もし、大乗仏教の〈法空〉に基づいている〈法心〉を認めるならば『成実論』特有の〈析空〉は成立しなくなるのである。同時に、『成実論』における〈無明〉と〈智慧〉とは二者択一的な論理的関係にあると想定するならば、五蘊を〈第一義諦〉の次元で了解することによって〈二諦〉を明確に区別する思想傾向は『成実論』の中心思想であると結論してよい。その意味では、『成実論』における〈約理の二諦〉とは〈無明〉と〈智慧〉の区別に立脚した二者択一的、積極的な論理的主張を内容としていたのである。『成実論』には〈法空〉を認める側面が存在する点において一定の不徹底さがあると考えてよいが、その中心思想によって仏教における積極的な論理的主張の存在が証明されているのである。

以上を明らかにした上で、次に、『成実論』における〈約教の二諦〉を問題にしておこう。『成実論』における〈約教の二

諦」とは、〈約理の二諦〉に立脚した教法の批判的な整理を意味するのである。つまり、〈無常・無我・苦〉を説く経典を〈了義経〉と見、〈常・楽・我・浄〉を説く経典を〈不了義経〉と見る批判的な整理のあり方である。この整理のあり方は、二者択一的な論理主張に基づいていることは明らかである。この点を論証するために「三善品」からの次の文を引用しておく。

法亦分別。依了義經不依不了義經。是名淨法。非但隨經。又佛法中。有三法印。一切無我。有為諸法念念無常。寂滅涅槃。是三法印。⁽²⁶⁾

この文では、〈了義経〉は〈無常・無我〉を説くものとして規定されていることが了解できるのである。確かに、三法印の規定には〈涅槃寂滅〉は〈一切皆苦〉にとって代わっているが故に一定の不徹底さが感じられる。けれども、『成実論』の「五智品」では無為法の存在は否定されているが故に、ここで問題にされている〈涅槃〉は実体的なものではありえない。⁽²⁷⁾最後に、『成実論』における〈不了義経〉は〈常・楽・我・浄〉を説く経典であることを論証するために、「四法品」からの次の文を引用しておく。

入修多羅者謂入了義修多羅中。了義修多羅者謂是義趣不違法相。法相者隨順比尼。比尼名滅。如觀有為法常樂我浄則不滅貪等。若觀有為法無常苦空無我則滅貪等。知無常等名為法相。⁽²⁸⁾

以上に基づいて『成実論』における〈約教の二諦〉とは、〈無常・無我・苦〉を説く〈了義経〉と、〈常・楽・我・浄〉を説く〈不了義経〉との区別に基づいた教法の批判的な整理を意味すると結論してもよろしい。

以上を明らかにした上では、最後に問題にしなければならぬものが一つ残っていると考えられる。つまり、『成実論』の〈二諦〉における〈世俗諦〉の有意義性の問題である。『成実論』の〈二諦〉では〈世俗諦〉は邪分別として否定されているが故に論理的な次元においてその正しさは問題にならないと考えられる。けれども、〈世俗諦〉の内容をなしている通俗的な因果応報思想はインド社会の倫理観を支えている思想であることを了解した上では仏教特有の倫理性との関連において〈世俗諦〉の有意義性を問題にする可能性は初めて成立するのである。これまでの仏教思想では〈世俗諦〉の有意義性を認めた上での仏教と社会との関係には厳しい問題性が存在したことは明らかであるが故に、この論点に基づいて仏教思想の内における〈社会〉という理論的領域の成立が中心課題となるように考えられる。つまり、仏教思想における〈社

会〉という理論領域の成立に基づいた仏教特有の社会倫理の確立というものは現代思想としての仏教の独立に対する最も重要な課題であると結論してもよろしい。

(四) 『成実論』における社会倫理について

仏教思想の内における〈社会〉という領域の成立との関連において『成実論』の「三業品」の社会倫理を問題にすることは〈世俗諦〉の有意義性を論じることに対しての中心論点となるように考えられる。論理的にいえば、〈世俗諦〉とは邪分別としての否定の対象でしかありえないが、インド社会の倫理観を支えている諸々の社会通念はこの領域と関連していることは間違いない。もし、〈第一義諦〉とは〈理論的領域〉として了解し、〈世俗諦〉を〈生活世界的な領域〉として了解するならば、両者との間の緊張関係に基づいた仏教特有の社会実践のあり方が初めて問題になるのである。つまり、〈第一義諦〉と〈世俗諦〉を同質化することは御都合主義であるに決っているが、〈生活世界的な領域〉との関係を厳密化する観点を抜きにして社会実践は成立しえないと考えられる。その意味でいえば、仏教における〈社会〉という領域の形成とは二つの条件を持つていると考えてよい。純論理的な次元でいえば、仏教特有の時間性としての〈縁起〉と、原始仏教に由来している〈社会契約説〉を切り結ぶ観点が中心的な課題と

なるように考えられる。そして、実践的な観点からいえば〈理論的領域〉としての〈第一義諦〉と〈生活世界的な領域〉としての〈世俗諦〉との関係を厳密化する観点が中心課題になるように考えられる。

以上を明らかにした上で、次に、『成実論』における社会観を問題にしておこう。『成実論』の社会観は原始仏教の〈社会契約説〉的な傾向に基づいているように考えられる。アピダルマ論書のほとんどでは、業の問題を自己責任の次元（不共業）として強調するあまり社会に属した行為としての〈業〉（共業）をほとんど問題にしえなかったのである。その意味では、仏教の〈縁起〉と原始仏教に由来する〈社会契約説〉的な傾向を切り結ばなかったように考えられる。これに対して、『成実論』の思想では〈共業〉を強く意識する傾向が存在したと考えてよい。その証拠として、「三業品」からの次の文を引用しておこう。

問曰。經中說三業。善不善無記業。何等善業。答曰。隨以何業能與他好事是業名善。是善業從布施持戒慈等法生。非洗浴等。問曰。何名為好。答曰。令他得樂是名為好。亦名為善。亦名為福。⁽³⁰⁾

この文で見られる〈業〉とは自己責任を重要視しているよ

りも、〈他者〉との関係を重んじているように考えられるのである。〈他者〉との関係の強調は、もちろん、自己責任の否定を意味するのではなく、社会の具体的な関係性の中における自己責任の位置づけを意味するのである。〈共業〉に対する『成実論』の問題意識を明らかにするために、「十不善道品」からの次の文を引用しておこう。

問曰。若一切萬物皆共業所生。劫盜何故得罪。答曰。雖從共業因生。因有強弱。若人業因力強。又勤加功此物則屬⁽¹⁾。

この文からよく理解できるように『成実論』では〈共業〉の内において個人の責任を位置づける観点が明らかに存在しているのである。この観点に基づいて仏教の〈縁起〉と〈社会契約説〉を切り結ぶことは充分に可能であるように考えられる。『成実論』の思想では、仏教の社会観を明らかにする純論理的な観点は他のアビダルマ論書よりも明確であると結論してもよろしい。これに対して、『成実論』における理論的領域と生活世界的な領域との関係を問題にする必要がある。この問題を明らかにするために、「三業品」からの次の文を引用しておこう。

問曰。殺等皆是得福。所以者何。以殺因縁得所欲事。如為王殺

賊得富貴。以福因縁得隨所欲。云何殺生不名為福。又人能殺則得名聞。名聞是人之所樂。人之所樂是福德果。又以殺故得喜樂。喜樂亦是福德果報。又經書說若逆陣死得生天上。如曷說若人戰陣死天女諍為夫。又說雖善富貴人為賊而逐前能殺則無罪。不殺則得罪。又世法經說。有四品人。婆羅門刹利毘舍首陀羅。是四品人各自有法。婆羅門有六法。刹利四法。毘舍三法。首陀羅一法。六法者。一自作天祠。二作天祠師。三自讀違駄。四亦教他人。五布施。六受施。四法者。一自作天祠。不作師。二從他從違駄不教也。三布施不受施。四守護人民。三法者。作天祠不作師。自讀違駄不教他。自布施不受施。一法者。謂供給上三品人。若刹利為守護人民故。奪他命有福無罪。又違駄經說。殺生得福。所謂以違駄語呪殺羊。羊死生天。違駄經是世間所信。又說若實應死者殺之則無罪。如五通仙能呪殺人。不可言神仙有罪。罪人云何能成此事。故知殺生得福。又或有心力能奪命得福。施命得罪。若人以善心殺生欲令得樂。云何有罪。如屠兒等畜養牛羊。雖施而罪如盜等事中亦有福德。答曰。汝言殺生得所欲故名福德者是事不然。所以者何。由福德故得隨所欲。是所欲事縁殺生得。所以然者。以先世造不淨福故。如經中說。劫奪殺害得財用施。令他悲泣及不淨施如是等施名曰不淨。要由惡縁而得受報。又此人先世有福。亦有殺生業縁。是故今身因殺受報。亦有衆生應償財命。故由殺害得隨所欲。又非一切衆生皆以殺生而得富貴。如世間言是人薄福多作無獲。名聞喜樂亦如是。皆以福德因縁故得

名聞身力及樂。但是福不淨故由殺而得。⁽³²⁾

この文を分析すれば、次の二点を主張することは可能である。その一つは、バラモンとの議論は通俗的な因果応報や生天思想という共通の通念を土台にして成立しているのである。つまり、〈世俗諦〉の次元に属して成立しているということである。もう一つは、共通の通念に立脚しながらも、正反對の結論を展開しているのである。なぜならば、バラモンの方はカストの社会通念に基づいて殺害と戦争を正当化しようとしていることに対して、『成実論』の著者はそれらを本質的な悪として否定しているのである。つまり、バラモンと共通の通念に立脚しない限り議論が成り立たないと考えられるが、それに基づいて成立している社会倫理はバラモンと正反對のものである。現代的な観点に立てば、この社会倫理のあり方には一定の問題性が感じられるが、〈理論的領域〉と〈生活世界的な領域〉との関係を問題にした大切な一例になるように考えられる。

(五) 結論

『成実論』の思想の中心的な論点を次の二点によって充分にまとめられるのである。その一つは、〈無明〉と〈智慧〉の了解やそれに基づいている〈二諦〉の了解によって『成実論』

における二者択一的、積極的な論理的主張が存在すると結論できるのである。もう一つは、『成実論』には〈第一義諦〉と〈世俗諦〉との関係に基づいた社会倫理的な観点が存在するということである。私は今後、この二点に基づいて〈仏教の未完なるプロジェクト〉を問題にしたいと考えているのである。

註

(1) この問題については、EDWARD W. SAID, ORIENTALISM - WESTERN CONCEPTIONS OF THE ORIENT, PENGUIN BOOKS, 1978を参照。

(2) この問題については、JÜRGEN HABERMAS, THE PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF MODERNITY, THE MIT PRESS, 1987 (以下、DISCOURSEと略す)を参照。

(3) この問題については、JÜRGEN HABERMAS, THE CRITIQUE OF REASON AS AN UNMASKING OF THE HUMAN SCIENCES: MICHEL FOUCAULT, DISCOURSE, PACS, 139, 240を参照。

(4) 〈木村・和辻論争〉については、和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』・岩波書店、一九二八年、及び木村泰賢『原始仏教思想論』、「木村泰賢全集」・第三巻、大法輪閣、一九六八年を参照。

(5) この問題については、「戸坂潤全集」・第二巻、勁草書房、一九六六年、二四八・二四九頁を参照。

- (6) この問題については、私の『天皇制仏教批判』、三一書房、一九九八年、三三二・四〇頁を参照されたい。
- (7) この問題については、DAVID J.KALUPAHANA, ETHICS IN EARLY BUDDHISM, UNIVERSITY OF HAWAII PRESS, 1995を参照。
- (8) その具体例として、私の「『三論玄義』における『成実論』批判について」、駒沢大学大学院仏教学研究會年報、第三十号、一九九七年、八三頁を参照されたい。
- (9) 大正蔵、卷三二、三三八、C。
- (10) 同、三五二、C。
- (11) 同、三二二、C。
- (12) 同、三六〇、B。
- (13) 同、三三六、A。
- (14) 同、三二五、A。
- (15) 同、二五三、B。
- (16) この問題については、安井広済、『中観思想の研究』、法蔵館、一九七〇年、一・二頁を参照。
- (17) 大正蔵、卷三二、二四一、B。
- (18) 同、二四二、B。
- (19) 同、二四八、A。
- (20) 同、二五九、B・C。
- (21) 同、二五九、A。
- (22) 同、二五九、B。
- (23) 同、三一六、C。
- (24) 同、三一五、C。
- (25) 同、三三三、A。
- (26) 同、二四三、C。
- (27) 同、三六八、三六九頁を参照。
- (28) 同、二五〇、B。
- (29) この問題については、私の『天皇制仏教批判』、三四・三七頁を参照されたい。
- (30) 大正蔵、卷三二、二九二、A。
- (31) 同、三〇四、C。
- (32) 同、二九二、B・C。