

地球の未来に太陽系の消滅、銀河系の爆発という出来事があるとすると、そこに近づいていく100年間、あるいは200年間に人類はどのような思想、観念形態を築き上げるだろうか。「万物は空であって、永久不滅であるものはない」という大乘仏教の思想は、その時にこそ、地表のすべてに静かに響き渡る霊妙な音楽のようにして広がり、人々に魂の救いをもたらす働きをなすであろうか。

1、巨人の肩に乗った小人

シャルトルのベルナール (Bernard de Chartres 1127頃)「われわれキリスト教徒は、ギリシャ哲学と言う巨人の肩に乗っている小人のようなものだ。だから遠くまで見える」。非常に粗野で不合理な信仰として成立したキリスト教が、ギリシャ哲学と結合折衷されて、教義として確立されていく。たとえば、アテナイの人々はパウロの説教を聞いてあまりに不合理なので驚く。また「不合理ゆえにわれ信ず」(テルトリヤヌス 160-222)も、ギリシャ思想と板挟みの心境を表している。三位一体説については、公会議を何度開いても統一見解がでない。

仏教思想は、最初からきわめて高度な純粹哲学説として成立した。しかし、後に不合理な信仰と結合する。「仏教は、はじめて死者の世界を理論として日本に持ち込みました。因果関係が現世のみに留まらず、六道輪廻という形で過去世や来世までを含むのです。こうして、はじめて死後の報いというものが考えられるようになりました。古く平安初期、薬師寺に所属する僧、景戒が著した『日本霊異記』(八二〇頃)にも出てきます。」(末木美文士「日本仏教入門」16頁)

輪廻、來世という思想を復権する試み(スピリチュアリティの追求)という姿勢(島菌、末木)とは別に、空の思想の復権を図る動き(矢島羊吉、中村元、竹村牧男)がある。また西洋哲学の最後の帰結点が、原始仏教につながるという視点もある。広松渉「仏教と事的世界観」(朝日出版社1997)、黒崎 宏「ヴィトゲンシュタインから龍樹へ」(哲学書房、2004)。

2、日本仏教の課題(竹村牧男「入門・哲学としての仏教」からの引用)

「日本仏教が、哲学・思想としてあまり社会的な力を持っていない理由には、またつぎのようなことがあるのではなかろうか。①教団体はつねに国家主導のもとにおかれ、時代の課題に対し主体的に思索する伝統が築かれなかった。②日本仏教の展開はおのづから末法の世における民衆の易行による救いに流れることになり、鎌倉新仏教以降、複雑な教理はあまり顧みられなくなっていった。③宗派仏教が全盛となり形式化して、仏教(大乘仏教)の根本的な立場を考えるあり方が希薄になった。④江戸時代に、幕府の宗教政策によって、仏教の活発な活動は宗門内に完全に抑えこまれ、項末訓誥の学に陥った。⑤明治時代の排

仏毀釈によって、仏教の力がひどく衰えた。⑥近代以降、西洋の仏教学の導入により、文献学が主流になり、伝統教学の思想の深さの継承・展開に目が向けられなくなった。等々。

おそらく、今、日本で仏教というと、ただちに想起されるのは、念仏や唱題、もしくは坐禅などの仏教ではないだろうか。いわゆる鎌倉新仏教の、易行としての一行を選択したあり方の仏教である。けれども、それらが出てきた背景には、奈良時代や平安時代の仏教があった。法相・華嚴や天台・真言の仏教があった。そこには、たいへんな哲学の営みがあった。その深い世界観は、これまで見てきたように、現代にもつながる、むしろ超モダンな、しかも考え抜かれたものなのであった。

もちろん、鎌倉時代以降の易行ないし信心の仏教の、じつは思想的に驚くほどの深さも、また兄逃すことはできない。しかしながらそればかり追っているうちに、奈良・平安の仏教の雄渾なコスモロジーを語る深い哲学を忘れてしまったら、少々もったいない気がする。特に混迷を深める時代には、もう一度、ものごとを根本から考えてみなければならないはずである。宗派性をとりはらって、本質に迫らなければならないはずである。(竹村牧男「入門・哲学としての仏教」講談社現代新書、255頁)

3、空性という本性

「自己のみでなく、世界のあらゆる存在は縁起のなかにあり、ゆえに無自性であって、実体性がない。」(竹村牧男「空思想から主体性へ」8頁、実存主義協会編「思想としての仏教」、理想社 2011) この言葉は、「人間の自己だけでなく、世界の中のすべてのものは何らかの関係に依存しているので、自立的存在をもたず、つねに自己の同一性を自らの力で回復する能力ももたず、実体ではない」と解釈できると思う。

ここで「実体」は、西洋哲学の用語として使われている。ふらふらしない、頼りになる存在、まやかし、まぼろしではなく、本当に存在するもの、同一の性質を維持しているもののことである。

「ギリシア語のウーシアの基本的な意味は、財産ないしは資産ということである。ちなみに英語のサブスタンスという語も、たとえばマン・オヴ・サブスタンス(資産家)というような句では同義に用いられる。このウーシアという言葉が「存在」という哲学的意味で用いられた確実な用で例はプラトン以前にはないが、しかし、真に存在するものは何かという問は、プラトンの時代までにすでにはげしい論議的となっていた。」(ロイド「アリストテレス」川田殖訳、みすず書房 1973、42頁)

実体から空への転換が、仏教思想の核心である。

「ふつう我々は、物があると思っている。急須がある。茶碗がある。テーブルがあつて、椅子がある。その他、諸々の物があると、当然のように思っているであろう。それから、自分もある、とも思っている。生まれてから今にいたるまで、変わらない自分がある、と。

いったいそれらは、本当にあるといえるのだろうか。

たとえば急須。これはあるものであろうか。急須といっても、実際は土の微粒子が固められているだけで、あるのはその微粒子のみではないであらうか。もしもテーブルの角にあたったら、割れてしまう。ということは、本当は仮に微粒子がつなぎとめられているにすぎないものだという事である。

それでは、その土の微粒子はあるといえるのであろうか。その微粒子、いわば土の粒も、炭素や珪素などの集まりなら、土の微粒子も微粒子という一つの本体あるものとしてはないということにならざるをえない。むしろそういう種類の元素があるのみということになるが、今度はその元素だって、素粒子の集まりであらう。

だとすれば、急須は本当にあるといえるのであろうか。少なくとも、急須という一つの本体はありえないと認めざるをえないにちがいない。考えてみると、世の中、あると思われているもので、本当にあるものはほとんどないのかもしれない。」(竹村牧男「哲学としての仏教」講談社現代新書、20頁)

4、実体から関数への転換（カッシーラ）

カッシーラ「実体概念と関数概念」（1910）は、西欧文化における自然科学の発展が、実体から空への転換であったという見方を示している。（前記、広松渉、黒崎宏の見方はカッシーラの影響でなりたつた。翻訳をおこなった山本義隆は、カッシーラの通俗版を書いている。）

「実体という論理的思惟物は、科学的な世界考察一般の先頭の位置にある。歴史的に神話と研究との間の境界線をひいたのが実体という思惟物である。これを獲得することによってはじめて、哲学はその真の出発点を得たのだ。感性的現実の多様を単一の根源質料(φ 湊8 甫)から導き出す試みは、はじめはいかに不完全にしか満たされえないものではあっても、新しい思考様式と新しい問題設定とを特徴的に表現する普遍妥当な要求を含んでいる。そのときはじめて存在は、外から疎遠な恣意によって左右されることのない、自分自身の足で立った秩序づけられた全体となる。」(カッシーラ「実体概念と関数概念」山本義隆訳、みすず書房 174 頁)

カッシーラは、この実体が、空虚な質点と関数とに置き換えられることによって否定されていくことが、自然科学の歩みであったことを跡付ける。

(自然科学がボスコヴィッチ以降になし遂げた原子概念の再編成においては)「広がりはあるが分割不可能な粒子のかわりに、いまや絶対的に単純な〈力点〉が登場する。ここで、すでにデモクリトスにとって特徴的であった直観的諸性質の削減がいかに大幅に推進された。いまでは原子の〈大きさ〉や〈形状〉までもが消滅し、原子を区別するものは、動力学的な作用と反作用の体系において原子に相互的に割合てられる位置に限られる。延長の否定が感性的質の否定に仲間入りし、こうして、一般にある経験的「事物」を他のものと区別するあらゆる内容的規定もまた否定される。すべての独立自存の性質はいまや完全に払拭され、残るものは、力点の相互的な引力と斥力の法則における動力学的共在の関係だ

けである。そのものが、法則概念に解消されている。つまり〈力〉は関数的な量の依属の表現にすぎない。原子は、体系的多様一般の項以外の何ものをも意味しない。原子に与えるすべての内容は、関連から生み出され、原子はその関連の思考上での中点なのである。近代および現代の物理学において原子概念がたどった科学的発展は、一貫してこの観点を裏書きしている。」(カッシーラー同書、183頁)

自然科学は、「主客二元論、要素還元主義」(竹村牧男「哲学としての仏教」13頁)にとどまってはいない。あらゆる実体について、それが実体と言う概念を充足する条件を明らかにして、「Xは、Yの条件を満たしている限りで、実体とみなしても、不都合ではない」ということを明らかにしている。これに対して仏教的な空理論は、万物を直観的に無条件に非実体と規定する誤りを犯している。

5、三世実有なのか、五蘊即空なのか

仏教思想の中では、実体性を事実上みとめ三世実有を説く小乗仏教と、「実体なくして現象のみ」を存在と見なす大乘仏教の考え方があった。どのような概念の枠組みを設定すれば、この二つの考え方の対立に解決が得られるかと言う思想的な展開はなく、両者は歴史的に異なる文化を形成していったように見える。

小乗仏教の実体論を竹村氏は次のように説明している。

「五位七十五法を説く説一切有部(略して有部)では、縁起するのはダルマの用(作用)であり、ダルマそのもの(体。存在)は三世に実有であると見たのであった。有部では、常・一・主・宰の我(アートマン)の存在は明確に、否定したものの、諸法(ダルマ)の実在は否定しなかった。むしろこのダルマについては、それぞれ直感的に存在するものとして認めたのである。その立場はよく、「三世実有(さんぜじつう)、法体恒有(ほつたいこうう)」とまとめて言われている。」(竹村牧男「哲学としての仏教」46頁)

法則性自体は、過去、現在、未来を通じて一定であるという見方だと解釈しておきたい。その小乗仏教がどうして大乘仏教に転換したのか。その転換の理由を明らかにすることは、困難である。新しい精神性が芽生えて行った歴史的な事情は、たやすく説明がつくものではない。

「釈尊の説法は、『阿含(あごん)経』にまとめられて、各部派に伝持されたのであった。しかし、仏滅(釈尊の入滅)後三、四百年ぐらい経って、新たな「仏説」が、まことしやかに弘められていく。『般若経』『華嚴経』『法華経』『無量寿経』といった経典が、釈尊の説法として宣布されていくのである。それは、新しい仏教の出現であった。正統的な部派教団としては、考えられない、仏教の“新興宗教”の出現であった。いうまでもなく、この新しい仏教を、大乘仏教という。」(竹村牧男「インド仏教の歴史」講談社学術文庫126頁)

大乘と小乗の違いは次のように、まとめられている。

大乘

- ◇人間は誰でも釈尊と同じ仏となれると考えられている。
- ◇最終的に仏となり、自覚・覚他円満の自己を実現する。
- ◇一切の人々を隔てなく宗教的救済に導こうと努力し、利他を重視する。
- ◇みずから願って地獄など苦しみの多い世界におもむいて救済行に励む、生死への自由がある。
- ◇釈尊の言葉の深みにある本意を汲み出すなかで、仏教を考えようとした。
- ◇在家仏教の可能性を示唆した。

小乗(部派)

- ◇人間は釈尊にはほど遠く、修行してもとてもおよばないと考えられている。
- ◇最後に阿羅漢となり、身と智とを灰滅して静的な涅槃に入る。
- ◇自己一人の解脱のみに努力し、自利のみしか求めない。
- ◇業に基づく苦の果報から離れようとするのみで、生死からの自由しかない。
- ◇釈尊の言葉をそのまま受け入れ、その表面的な理解に終始する傾向があった(声聞といわれる。なお、声聞は本来、弟子の意である)。
- ◇明確な出家主義。

「主体的存在として構想されている我も、事物を構成する要素的存在として想定されている法も、一切はなんら本体をもつものではなく、空・無自性で、ゆえに仮のもの、幻のようなものでしかない、というのが大乘仏教の根本的な立場なのである。我法俱空ということ。いったい、なぜそのように唱えられたのであろうか。私は、それは大乘仏教徒ののうちなる覚体験に根ざしてのことだったと見ている。観仏体験といってもよいであろう。大乘仏教徒自身の覚りが、このことを説かしめたのである。」(竹村牧男「インド仏教の歴史」142頁)

理論よりは禅定、悟り体験にこそ、この空のとらえ方の違いがあるというのが、竹村氏の解釈である。

6、五蘊即空と「どこからでもない眺め」(エルンスト・ネーゲル)

理論と禅定の実践との二つが呼応しあうという特質としては、西洋思想ではプロティノス主義が有名で、プロティノスが「自分と究極の一者との合一を神秘的に体験した」とみなされている。しかし、同時にそのことを説明する理論的な作業も体系的で膨大な文書として残されている。

「大乘仏教はこの一切法も無自性・空であることを、まさにその縁起へ関係性)ということの本質から導いたり、言語批判から導いたり、行体験にもとづき唯識(ゆいしき)という立場で説明したりしている。簡単にいえば、「色即是空・空即是色」ということである。『般若心経』のこの句のあとには「受想行識、亦復如是(やくぶによぜ)」とある。色と受・想・行・識とは、まとめて五蘊(ごうん)と呼ばれるものであり、世界の構成要素を、物質的な世界を構成する色と、精神的な世界を構成する個々の心としての受(感情)・想(認知)・行

(意志)・識(知性)とによって表わしたものである。受・想・行・識もまたそのようだ。(亦復如是)

ということは、つまり五蘊即空・空即五蘊ということであり、すなわち「一切の存在即空、空即一切の存在」ということが、そこに説かれていると見るべきなのである。したがって結局、大乘仏教によれば、あるのは、自体・本体(実体)なくして現象しているかぎりのものであり、それらが、仮にあるのみだということになる。」(竹村牧男「哲学としての仏教」47頁)

この問題を近代科学はどのように解決したのだろうか。1、科学を含めてあらゆる知は、意識内容(受・想・行・識)からなりたっている(フェノメナリズム)。2、意識内容はつねに変化し続けていて、同一性はなりたたない。3、したがって、知の客観性、同一性を示すことはできない。

解答は「科学は、この1の前提(フェノメナリズム)を含んでいない」ということである。

科学が、前提している世界は、測定された世界である。長さを測る物差しは、すくなくとも想定対象よりはるかに安定した性質をもつ。重さを比較するおもりも、同様であり、時間の測定に使う道具も、想定対象よりは安定している。目の前のリンゴの幅を10センチと測定すれば、それは特定の時点視点からみた「10センチ」ではなくて、客観的な10センチと見なしてよい。

「このどこからでもない眺め」は、測る道具が測られる物よりも相対的に安定しているという事実にもとづいているので、絶対的な真理ではないが、実用的に共有可能な真理を示している。10メートルの麻布は、売り手にとっても買い手にとっても10メートルである。

測定の際には、物差しを当てて見るという視覚の作用が用いられているが、物差しのおかげで、個人差は無視できる範囲におさまる。光の速さが一定で有限であることから、走っている列車の中での物理実験等が、列車のそとから記述した場合とくらべて、さまざまなパラドックスを生み出すが、それによって物理学は測定された世界の客観性を放棄する必要はない。

色彩は通常は測定対象としないので、測定された世界には色がない。われわれは白黒の世界像を共有して、各自が自分の条件に合わせて色彩を決定しているが、ヒトとヒトの間では、色彩にあまり個人差はないことが分かっている。

7、懐疑主義と仏教

近代科学の発展過程は、カッシーラーによれば「実体から空へ」と要約することができる。これは仏教思想との偶然の一致なのだろうか。西洋の科学の現場で、「実体から空へ」と拍車をかけ続けていたのは懐疑主義である。懐疑主義は、われわれが実体だと信じ込むものについて、「それは実体ではない」という指摘をし続けてきた。

ギリシャの懐疑主義が、インドからの思想的影響によって成立し、ローマ時代から近代

にいたるまで連綿と影響を及ぼし続けたということは、哲学史上、すでに実証された真理であると言ってよい。

「ピロン派の哲学はおそらくアレクサンドロスの遠征が、インドからギリシアへもたらした、もっとも重要な直接の贈物であったであろう、と、『インドにおけるギリシャ人たち』の著者ジョージ・ウッドコックはいう。アリストテレスの弟子たるアレクサンドロス [大王 356-23] は、将軍たちだけでなく、多くの種類の科学者と哲学者をふくむ幕僚をつれて旅行した。その中には、当時のもっとも有名なソフィストの三人、カリステネスと、アナクサルコスと、その弟子ピュロンが含まれていた。カリステネスはインドには到達しなかった。アナクサルコスは、インドに到達した。しかし、彼は、学んだことをギリシアに持ちかえるまで、生き長らえていなかった。ピュロンだけが、従軍 11 年の灼熱と、哲学的無遠慮による危険の両方から、免れることになった、と。」(三宅中子「ゴータマ・ブッダの判断停止」論文集「習慣と秩序」所収、48頁)

釈尊(463-383BC)の入滅の翌年にアリストテレス(384-322BC)が生まれている。アレクサンドロス(356-323BC)が、インドで将兵の抵抗により帰還の旅を始めた(325BC?)とき、仏教集団はまだ分裂していなかったが、仏教の先行思想(6師外道)の影響も大きく、ピュロン(365-270BC)は仏教と思想的に影響関係が深い、非仏教思想家(裸の賢者)と接触した。

ピュロンは著作を残さなかったが、彼の死後、その影響はアレクサンドリアの医師集団に引き継がれ、セクストス・エムペイリコスによって「ピュロン主義概要」(金山弥平、万里子訳、京都大学学術出版会 1998)が書かれる。セクストスは、200ADのころの人で、この時間のへだたり、この『概要』にピュロンの言葉が全く引用されていないという理由によって、「ピュロン主義概要」が、インドの思想をどの程度伝えているかは、明確には分からない。「ピュロン主義概要」は、1562年にラテン語に訳され、モンテーニュ、デカルト、ヒューム、カントに影響を与えた。

A. A. ロングは、インド思想の影響をゼロに近いものと解釈している。「アナクサルコスは、デモクリトスの生まれ故郷アブデラの市民であった。アナクサルコスは宮廷直属の哲学者となり、アレクサンドロス大王の東征の際には大王に随行していった。ピュロンもまた一行に加わっており、ディオゲネス・ラエルティオスによれば、二人の哲学者はどちらも、インドの「ギュムノソピスタイ」(裸の哲学者たち)や、マゴス僧たちと交わったということである。しかし東方の影響が、ピュロンの哲学的発展に対して何か重要な役割を果たしたかどうか、はっきりと知ることは不可能である。また証拠はそのような仮設を必要としない。」(A. A. ロング「ヘレニズム哲学」金山弥平訳、京都大学学術出版会、2003年121頁)

しかし、これは大きな過ちである。インドの哲学論争が、どれほど強く、多面的に懐疑主義の論点を展開していたかの全貌を見れば、釈尊以前に発生していた懐疑主義の流れが、まず仏教という思想を生み出し、やがてはピュロンやセクストウス・エムペイリコスらを通じて西洋の哲学に巨大な影響を与えたことが分かる。

8、來世は存在するか

古代インドの懷疑主義（サンジャヤ・ベーラティプッタ）においても、プラトンの「国家論」、「パイドン」等々においても、死後の生、來世、輪廻は存在するかというのが、大問題だった。ロックの「寛容についての書簡」には「死後の生を信じない人は、市民として信用できないから、寛容の恩恵にあずかれない」という趣旨の論述がある。「無神論者への寛容」は不要だという趣旨である。現在では「この世で殺人を行えばあの世で聖人となる」という信仰をもつテロリストに「信教の自由」にもとづく寛容を与えるか、彼を犯罪の予備軍として監視するかという選択肢がある。

精神の活動は、身体の活動に依存する。身体が死を迎えると、その身体に保存されたあらゆる記憶とともに精神は消滅するというのが、現代人の標準的心身観であろう。そこに虚偽、独断が含まれているとは言えない。

釈尊はこう述べた。

「わたくしはみずから生ずるたちのものでありながら、生ずることがらのうちに患いを見て、不生なる無上の安穩・安らぎ(ニルヴァーナ)を求めて、不生なる無上の安穩・安らぎを得た。みずから、老いるもの・病むもの・死ぬもの・憂うもの・汚れたものであるのに、老いるもの・病むもの・死ぬもの・憂うもの・汚れたものの中に患いのあることを知って、不老・不病・不死・不憂・不汚なる無上の安穩・安らぎを求めて、不老・不病・不死・不憂・不汚なる無上の安穩・安らぎを得た。そうしてわれに知と見とが生じた、「わが解脱は不動である。これは最後の生存である。もはや再び生存することは無い。」(竹村牧男「インド仏教の歴史」42頁)

真理の追究者はこう述べるべきであった。

生には、つねに喜びも苦しみもある。光だけでは何も見えない。光はつねに闇とともにある。病が苦しいのは健康の楽しみを知っているからである。生のなかの闇(老・病・死)だけを切り抜いて、それを生の全体とすることは、言葉で切り分けたものを実在と見なす誤りである。

安らぎ(ニルヴァーナ)を得たものだけが、輪廻を脱却するのではない。死によって、すべての苦しみは消滅する。輪廻、來世という觀念こそ虚妄である。金倉圓照「インド哲学の自我思想」(大蔵出版1974)によれば、仏教の成立時に現代と同じ思想を唱える者もいたそうなので、なぜ輪廻と四苦という枠組みは無批判にそのまま温存して、その輪廻・四苦の枠の中にあっても解脱によって輪廻・四苦から自由になるという折衷的で不徹底な思想を釈尊が解いたのか、不思議である。問いそのものに含まれる根本前提を覆すという懷疑主義の定石を釈尊は守っていない。

9. 仏教思想とプロティノス

もともと基本となる理論が、個人の特別な体験(ニルヴァーナ・瞑想)と結びついて

いるという型の思想は、西欧文化に影響力をもった例としてはプロティノス（205-270AD）が挙げられる。

「アリストテレスによると、われわれの知性は肉体の死後には神を観ることができるが、さ肉体と結合している間は神を現実には直観することはできない（『魂について』3.7）。一方、プロティノス哲学が目指したのは、現世においても至高の神と合一することであった。ポルフュリオスの証言によると、「プロティノスの口標あるいは目的は、万有を超えた神に到達し、これと合一することであった。ちなみに、私が彼のもとにいた足掛け五年間に四度ほど、単に潜在的可能性としてではなく現実的に、言葉では言い表せない知性のあるはたらきによって、彼はこの目標に到達した」（『プロティノス伝』23）という。」（水地宗明「一者」水地等編「新プラトン主義を学ぶ人のために」世界思想社2014年、71頁）

ある真理が、特別な体験と連結しているということをどのように理解したらいいのか。

1、仏教思想もプロティノス主義も、その特別体験をした人にとっての真理であって、すべての人に共有可能な真理ではない。体験即真理、小乗主義

2、仏教思想もプロティノス主義も、すべての人に共有可能な真理ではあるが、非常に理解することの困難な真理であって、特別体験を通じたばあいには、端的に直観的にその真理が体験できる。体験は真理への近道。

3、いずれにせよ体験が真理を裏付けるとした場合に、どの体験がどの真理を裏付けるのか。仏教体験がプロティノス主義を裏付けたり、プロティノス主義体験が仏教教理を裏付けたりする可能性はないのか。

4、意識が志向性、注意力が減衰し、覚醒を持続しながら、志向性・意志性をかぎりなくゼロに近づけた状態が、主観と客観の合一体験を意味すると言えるのだろうか。意識が働く限りは、一定の志向性が作用し続けるのであって、「意識でありながら、意識していない状態」が実在するという事実はないのではないか。最強の主観性と最強の客観性が合一するという経験は不可能であるのか。

10、自我の同一性

現代社会で自我の同一性が厳密に要求されるのは、刑法の場合である。罪を犯した本人であることが罰をうける条件である。民事関係では、子どもの負債を親が支払ってもいい。日本の戦国時代では、主人の罪の身代わりとして家来が死刑になるというような代理の犯人を認めていた場合がある。

「罪を犯した本人と、罰をうける本人が同一である」という前提には、さまざまな虚偽が含まれている。かつての殺人者が回心して聖人となっているかもしれない。

将来、癌になるのを避けるために煙草を止める。老いて生活に困らないように貯金をする。将来の出世のために若い時に禁欲的な生活を送る。こうした徳倫理学で、「節制」とか、「深慮」とか言われる事例の多くが、同一性を不当に拡大している可能性がある。禁欲はすべてほとんどありえない因果関係を信じるという誤りを犯している。

禁欲、節制、刑事責任をうらづける、自我の同一性はすべて誤りであるのか。

「大乘仏教は、常住の存在は一切認めず、本体を持たずに現象しているかぎりの存在によって世界は成立しているという。」(竹村牧男「哲学としての仏教」49頁)

この「現象しているかぎりの存在」とは、何をさしているのだろうか。私は、つけっぱなしのテレビの画面のように、次々に違う映像が映し出されているイメージの連続のようなものを思い浮かべる。イメージというと視覚像をさすことになるが、聴覚像や意志や、さまじまの予測や期待も含まれるだろう。

「現象している限りの存在」をどのように記述するにせよ、私が私の心に映じていることのありのままの(上手と下手の違いはあるにせよ)記述であると解されていると思われる。心の中の録音機のようなものが、あらゆる意識の現れを記録しているかのように解釈されている。これを心の自己記述による意識の現れと呼んでおこう。

私が太鼓の音を聴いたとする。意識の自己記述の範囲では、それは可聴域の音の連続である。しかし、物理現象としての音(空気の粗密波)には可聴域外の音もある。その音について、私には「聞こえている」という自覚はないが、実際には脳には響きが伝わっている。自己記述による意識の現れは、意識現象の一部分の言葉の慣用によってゆがんだ表現に過ぎない。同じことが可視域についてもいえる。

インド哲学には、無数の自己記述による意識の現れの表現形態が残されているが、意識現象の一部分の、その当時の言葉の慣用によってゆがんだ表現に過ぎない。インド哲学のなかには、「自己記述による意識の現れに依存する限りでは決定不可能」という判断形態も多く書き残されている。ここをさらに一歩進めて、そのような記述それ自身を廃止するという方向を取るべきである。

11、存在と所有

ギリシャ語で「実体」と言う言葉は、「財産」という意味であった。「土地」という不動産が、代表的な「実体」であっただろう。土地の所有と言う基盤の上に、奴隷制にもとづく産業が栄えた。土地の所有を禁じられた者は、知恵を売り物にして稼ぐソフィスト(たとえばピュロン)が代表的であって、いわば「流れ者」の思想家が、伝統的な「実体思想」を覆そうとしていた。

ギリシャの実体否定論と所有否定論とは、深層レベルでのつながりがある。仏教思想の実体否定論は所有否定と明確につながり、実体否定と所有否定は不可分の関連性をもっていった。

「メッタグーよ。伝承によるのではなくて、いま目のあたり体得されるこの理法を、私はそなたに説き明すであろう……よく気をつけ、怠ることなく行う修行者は、わがものとみなして固執したものを捨て、生や老衰や憂いや悲しみをも捨てて、この世で智者となって、苦しみを捨てるであろう。何ものをも所有せず、欲の生存に執著しないバラモン・ヴェー

ダの達人であるとそなたが知った人、かれは確かにこの煩惱の激流をわたった。かれは彼岸に達して、心の荒びなく、疑惑もない。心は欲の汚れから解脱し、心は生存の汚れ恥から解脱し、心は無明の汚れから解脱した。解脱しおわったときに、『解脱した』という智が起こった。『生は尽きはてた。清浄行が完成した。なすべきことはすでになされた。もはやかかる生存の状態に達することはない』と知りおわった。(竹村牧男「インド仏教の歴史」40頁)

人間と言う生き物に、「物への執着を捨てなさい」といくら説得しても、効果がない。その効果のなさの底を見透かすと、「実体」という一見さりげない概念が、存在を覆ってしまっていることがわかる。この実体概念を解体することが、「物への執着を捨てなさい」という説得の目的を達成する近道なのだ。隣家に行くのに地球を一周するような大きな回り道の目的は、「物への執着を捨てなさい」という点にあった。

物への執着は「持てば持つほど、もっと持ちたくなる」という点にある。「持ちたい」＝「もっと持ちたい」という無限化の構造を内蔵している。近代化と言うのは、所有権をすべての市民に分かちあたえることであった。所有権とは、所有物に対する自由処分権と定義される。かつてゴッホの「アイリス」を80数億円で購入した男が、「自分が死ぬときには棺に入れて一緒に燃やしてくれ」と遺言を残したことがあった。その作品は幸い銀行の抵当に設定されていたために難を逃れた。しかし「所有者といえどもゴッホの作品を燃やす権利はない」ということが法律上はいまだにみとられていない。

肥大化した所有権の概念のうえに近代社会が営まれている。現代世代が地球上の資源を使い果たすことも所有権のもとにみとられる。

「所有」という猫の首に、どういう制限の鈴をつけるかが、現代の最大の問題である。仏教思想は、たしかに所有の徹底的な排除の試みを実践した。所有と言う観念を否定すれば、たとえば「食べ物のたくわえ」は許されないから、毎日、乞食の行をしなくてはならない。「たくわえのない生活」を彼らは実践した。

仏教が現代化されるためには、「所有概念の徹底的否定」という原始仏教の原則を、どのように修正するのかを明らかにする必要がある。

まとめ

- 1、存在について、「実体を否定し、空という観点に立つこと」は、近代科学自身が遂行している。しかし、それは「いかなる実体に関しても、それが実体性を維持する条件がある」という形においてである。したがって、近代科学は健全な二元論を維持している。観測者と観察対象がともに観察対象になりうる」という形での認識関係の記述を自然化された認識論と呼ぶことがある。
- 2、仏教思想、近代イギリスの経験論（バークリ、ヒューム、大森荘蔵）、現象学（フッサール）には、共通の前提「フェノメナリズム」がある。広松渉も自己の体系に「フ

ェノメナリズム」を取り入れている。それはあらゆる「認識の根源的所与は意識に直接に与えられる直観的映像である」という前提である。しかし、自然科学の基礎は、測定された世界（延長）の「どこからでもない眺め」（エルンスト・ネーゲル）であって、直観的映像ではない。（注1）

- 3、フェノメナリズムがひそかに前提していることは、「意識に生ずることのすべては、その意識に知られ、記述されうる」という自己記述の想定である。「自分の心に起こることはほかならぬその心によって知られ、記述されるという「心は心の特権的観察者である」という観念がある。実際には、心は「あたかも観察可能であるかのように思われる映像に対する、その時代の言語習慣によってゆがめられた描写」を持つに過ぎない。
- 4、釈尊の中心となる思想は、四苦を負わされた生が輪廻を脱却するには、いかにするかと言う問いに、「あらゆる実体を空と感ずることによって、心は輪廻を脱却する」というものであった。正しい答えは「問い自体に含まれる四苦と輪廻という前提が、虚妄である」というべきであって、そのような答えは同時代の思想のなかにすでにあった。
- 5、インドには世界思想史上もっとも古い懐疑主義が存在した。その最古の懐疑主義から仏教は生まれ、その最古の懐疑主義の流派は、アレクサンダー大王の遠征に随行したピュロンに伝えられ、ピュロンの思想はアレクサンドリアの医師集団が伝えて、セクストゥス・エンペイリクスの『ピュロン哲学概要』が書かれた。これは1562年にラテン語に訳され、モンテーニュ、デカルト、ヒュームなどに影響を与えた。（注2）
- 6、近代科学が実体概念から関数概念へと中心的なモデルを転換していったのは、20世紀の初頭である。カッシーラー『実体概念から関数概念へ』はこの転換を明確に表現している。この転換を科学は「実体から空への転換を成し遂げた」と言い換えてもいい。すべての実体が無条件に直観的に「空」と見なされるのではなく、あらゆる物の実体性の条件が明らかになるという仕方である。
- 7、インド仏教の空の思想で、現代においてもっとも重要な意義は「所有の否定」という態度を貫徹したことである。仏教の根源的な思想は、ここにあり、この原理に照らしてあらゆる現代の仏教思想は再吟味されなくてはならない。

20世紀の後半には、世界思想の多元化が叫ばれ、西欧・キリスト教文化の一元的支配の弊害に対して、非西欧思想の復権が叫ばれた、しかし、世界の諸思想がまったく共有する原理をもたないという状況が永続するのか、それとも世界全体で共有される原理が登場するのか。「死後の生」（来世）、「靈魂の不滅」、「自然の創造主」などの古代に発生した観点について世界で共有される原理がない状態が永続し、諸宗教間の抗争がこの地球上で永遠に続くと考えられるのか。それともキリスト教の例でいうと「靈魂の不滅、最後の審判、

肉の復活」と言う非科学的な部分が廃棄されて、科学的で共有可能な真理が再確認されることにより、一層科学的な見方が共有されることになるか。

同様に、ユダヤ教、イスラム教文化の時間、心身、歴史についての見方にも自然主義化による共有化の方向付けも、長い時間がかかるかもしれないが、維持していくべきであろう。キリスト教では靈魂の不滅・肉の復活が信仰上の教義とされているが、実際にそういう教義はもはや信じられてはいないという現実がある。精神の働きには、必ず身体（脳、神経）の働きが伴う。特定個人の人間の身体は、死んで分解すると、ふたたび同一の身体として再統合することが、事実上不可能である。ゆえに靈魂の不滅、最後の審判、肉の復活と言うキリスト教の教義は、信じられない。これは、西欧の知識人の平均的な心身観であろう。しかし、古代にもまったく同じ見方は存在した。

仏教的な空の思想は、靈魂の不滅、輪廻に対する不徹底な懐疑を示している。靈魂の不滅、輪廻に対する徹底的な否定と言う試練を経ることなしに仏教が未来に生き残ることはない。

人類が地球の消滅の可能性に直面する前に、虚しい根拠にもとづく宗教的な信念を捨てるべきではないだろうか。シーア派とスンニ派は、それぞれ来世への信仰を持っているが、「来世」は身体が崩壊しても靈魂が同一性を持続することができるという誤った信仰である。キリスト教、ユダヤ教、イスラム教、ヒンズー教がそれぞれ「来世」という虚妄を信じている。靈魂の不滅、輪廻に対する徹底的な否定を世界が共有できるだろうということは、現代における大きな希望の種である。

（注1）加藤尚武「空と弁証法」参照。（「理想」1984（昭和59）年3月，660号、267頁－275頁。加藤尚武『哲学の使命』未来社1992に編入。

（注2）加藤尚武「ヘーゲル哲学と懐疑主義」参照。佐藤義之、安部浩、戸田剛文編「知を愛する者と疑う心」晃洋書房2008