

言葉と存在

——プラトンと『八千頌般若経』——

屋敷 紘一

はじめに

西欧のプラトン研究者が、プラトン哲学の新しい解釈の可能性を様々に探るなかで求めていることの一つに、プラトン哲学および一般にプラトニズムと東洋思想との比較がある。⁽¹⁾プラトニズムが西洋の哲学史において終始極めて重要な役割を果たしてきたことを考えると、これを東洋思想と比較することは我々日本人にとっても大きな意味がある。しかしながら、プラトニズムと中国の儒教や老荘思想、さらに日本の、例えば、本居宣長にみられる思想とを西欧の学者の満足のいくような形で比較しようとする、不可能とは言わぬまでも、極めて大きな困難に出会う。というのは、プラトニズムにみられる論理的構造に匹敵する何かある論理的なものを後者に求め、しかも殆どあるいは全く得るこ

とはないとするからである。しかし、彼らは、インドの仏教との比較ならば、逆に驚くほどの受容性をもってこれを受け入れる。というのは、インドの仏教のなかにそれなりに満足のいくまでの論理性を見出すからである。すなわち、インドの仏教を通して西洋人を東洋との対話の場に導くことが可能であるように思われる。そしてそのような場に立った彼らと、さらに前述の中国や日本の思想について問答することは可能となるかもしれない。

さて、私は、以上の考えに基づいてプラトニズムとインドの仏教との比較を以前から計画していますが、⁽²⁾日本が大乗仏教の影響を決定的に受けてきたことを考えて、比較の一方の中心をインドの大乗仏教においています。しかし大乗仏教は中観派に限定したい。というのは、私は、中観派は大乗仏教を最も原理的な形で示している、と考えるからです。唯識派にはアビダルマ的傾向も強

くみられる。

さて、私は、この小論においては、まず、プラトニズムと中観派との比較の原点として、プラトニズムの出発点であるプラトン自身の哲学と『八千頌般若経』との比較を行いたい。大乗仏教は般若経から始まるが、E・コンゼ⁽³⁾その他に従って『八千頌般若経』を最古の般若経と考える。またこの經典の現存サンسكريット本の増広された部分に関しては暫定的に今のところコンゼ⁽⁴⁾に従い、そして彼によって増広された部分とみなされ、あるいは疑われている部分を他の部分に対する後の解釈ないし説明とみなすことにする。

一

さて、『八千頌般若経』および一般に般若経において「言葉で表現され得ない」という表現がよく現れるが、プラトンにもこれと類似した表現が時折みられる。そこでこのことを両者の比較の緒としたい。

プラトンは第七書簡で「本性についての最高で第一のもの」(344d-e)とは「他の学知のようにには決して言葉で述べられ得ない (ὅτι οὐδὲν ὀρθῶς) (341a-b) と言っている。」「本性についての最高で第一のもの」とは『国家』で論じられている善のアイデアのことである。他方、『八千頌般若経』でも (P. L. Vaidya, p. 173) 「すべてのもの (法) の法性は言葉で表現され得ない (anabhihiya)

……すべてのものは言葉で表現され得ない (anabhihiya) ……すべてのものの空性は言葉で表現され得ない (na...śakya abhihiyam) 」と言われている。そしてこの經典ではこれと同じ内容の言葉が多くみられる。すなわち、プラトンと『八千頌般若経』とは「言葉で表現され得ない」という内容の、相互に類似した表現がみられるのである。

ところが、プラトンの第七書簡ではまた (345b-c) 「本性についての最高で第一のものは」あらゆる言葉のなかで最も簡潔なもの「のなかにある」とある。すなわち、善のアイデアは言葉で述べられ得るのである。他方また、『八千頌般若経』では先に引用した個所のまさに直前に「如来によってすべてのものの法性が説き示された (dharma)」とある。すなわち、法性は如来によって言葉で述べられている。では、このような事態をどのように考えるべきであろうか。

プラトンの場合、H・チャーニスはそこに許容できない矛盾をみて、第七書簡を偽作と断ずる⁽⁵⁾。しかしある著作を哲学的内容に対する分析からだけで偽作とすることは極めて危険な行為である。それに対してこの問題に対するH・J・クレマーの解釈は全く正鵠を射ている⁽⁶⁾。彼によると、「本性についての最高で第一のものとは他の学知のようにには決して言葉で述べられ得ない」とは、他の数学的学問とは異なって善のアイデアは長い年月に及ぶ哲学的問答によらずしては伝えられ得ない、ということを示している。

さらに彼によると、「本性⁽⁷⁾についての最高で第一のものはあらゆる言葉のなかで最も簡潔なもののなかにある」とは、「善は⁽⁸⁾である」という定義を指している。善の定義は「書かれた言葉」としてのプラトンの著作では決して与えられることはない。ただその比喩 (E506b-E509b) が与えられるだけである。善の定義は哲学的問答の過程において初めて与えられ、そして長い年月の問答の末によりやく把握されるのである。この定義がそのような過程を経ずして与えられた場合には、それは誤解、すなわち、侮蔑あるいは空疎な慢心を生み出すだけであり (E506b-E509b)。本性についての最高で第一のものに対する冒瀆となる (E509b-E510a)。他方、「書かれた言葉」としてのプラトンの著作 (例えば、『国家』第六、七巻) は問答の過程の概略的な説明であり、それは、「哲学への勧め (τροποποιητικός λόγος)」として、哲学への適格者と不適格者⁽⁹⁾とを選び分ける「検査 (πειρα E530b5, 341a3)」の役目をもっている。すなわち、前者は著作のなかに「哲学への勧め」を見、他方、逆に後者はそれに対して侮蔑を示す (E530b341a, 345a-e)。そして著作においては、「生きている言葉⁽¹⁰⁾」としての問答の代わりによく比喩が使用される。

また他方、『八千頌般若経』の場合は、結論的に言えば、「如来によってすべてのものの法性が説き示されたが、しかし、すべてのものの法性は言葉で表現され得ない」という言葉にみられる矛盾は、世俗諦 (saṃvṛtisatya) と勝義諦 (paramārthasatya) との思

想を前提しなくては決して理解され得ない。この經典にはこの、世俗諦と勝義諦という言葉こそみられないが、少なくとも世俗と勝義という言葉は散見されるのであって、『八千頌般若経』はこの思想によって終始貫かれている。

般若波羅蜜、すなわち、知恵の完成は「すべてのものは空である」、すなわち、「すべてのものは無自性である」ということに尽きるのであって、この言葉によって法性は言い尽くされている。これ以外にいかなる言葉も必要ではない。しかし、この言葉によって意味されているものを真に把握するためには、無限と言えるほど長く輪廻転生しながら、菩薩としての修行、すなわち、知恵の完成への道に身を委ねなければならない。そしてこのことが「空性は言葉で表現され得ない」ということの意味である。他方、「すべてのものは空である」という、知恵の完成の言葉は、菩薩の修行にまさに入ろうとする者にいきなり与えられるならば、恐怖を生み出すだけである (5, 71, etc.)。しかしまたこの言葉は、菩薩の修行のなかにある者に対しては、不退転の菩薩であるかどうかを識別する働きをもつ。この場合においても脱落する菩薩は恐怖を示す (Dp. 3, 112, 142, 162, etc.)。

さて、無限と言えるほど長い菩薩の修行の過程のなかで、止心⁽¹³⁾観察と並んで、絶えず問答がくり返される。この問答においては、如来あるいは不退転の菩薩に対して法性について問うことが要求され、また如来あるいは不退転の菩薩による法性についての問い

に答えることが求められる (p. 88, 89, 101, etc.)。この問答の仕方はプラトンの問答法と著しい類似性を示す。プラトンにおいてもトーマス・A・スレッツァックが最近指摘したように⁽¹⁴⁾、問答は、導く者と導かれる者との間の問答である。また『八千頌般若経』における問答には比喩が資する。法性そのもの及びそれに到る過程及びその過程を進んで行ける者及びその過程から途中で脱落する者、等に対する比喩が豊富に見られる。さて、以上のように見てくると、プラトンと『八千頌般若経』とは言葉のある共通した役割が浮かび上がってくる。すなわち、最高の真実はそれ自体としては言葉によつては伝えられ得ないが、すなわち、言葉で表現され得ないが、しかしそれにもかかわらず、言葉は、それを真に把握するための不可欠の手がかりである、ということである。これは、プラトンでは「想起の手がかり」(*anaptyxis* Phdr. 270d3)と言われ、また『八千頌般若経』では善巧方便 (*passim*) と言われている。そして、以上のことに関連して注目されるのは龍樹の『中論』(24.10)での「言語の習慣(世俗)によらずしては最高の真実(勝義)は説き示され (*desyate*) ない」という言葉である。

二

さて、このような言葉を不可欠の手がかりとして究極的に把握しようとする対象は、プラトンではイデア、最終的には善のイデアであり、『八千頌般若経』では法性、すなわち、空性である。

プラトンの場合、イデアとは、例えば多くの美しいものや多くの善いものに対する単一の美そのもの、単一の善そのものであり、それは、各々のものの「何であるか」に対応する。また、多くの美しいものや多くの善いものは感覚されるけれども思惟されず、他方、イデアは思惟されるが、感覚されない (*Recept.*)。イデアは、常にあるもの、真にあるものであり、決して生成も消滅もせず、常に同一を保っている (*Timaeus*)。特に善のイデアはあらゆるものの始原であり (*Republic*)、原因である (*Republic*)。さて、『八千頌般若経』の場合は、空性についての叙述を試みとして三つの相、すなわち、存在の相、認識されるものの相、認識するものの相に分けて考えたい⁽¹⁵⁾。もっともこのような区別は勝義においては全く存在しないことは言うまでもないが。

まず、空性は存在の相の下では次の点が挙げられる。

- 一 すべてのもの(法)は空である (*passim*)
- 二 すべてのものは無自性である (*passim*)
- 三 自性とは無自性であることである (p. 96, etc.)
- 三 すべてのものは存在しない (*passim*)
- 三 すべてのものは存在するのでもなく、存在しないのでもない (*passim*)

- 四 すべてのものは生じることはない (*passim*)
- 四 すべてのものは生じることなく、滅することもない

(*passim*)

五 すべてのものは限定されない (passim)

六 すべてのものは言葉だけのものであり、しかも言葉は存在しない (p. 13, etc.)

次に、空性は認識されるものの相の下に次の点が挙げられる。

一 すべてのものの真如、五蘊の真如、世界の真如、過去、現在、未来それぞれの真如、羅漢の真如、如来の真如は、相互に不二であり、二つに分けられず、無区別である (pp. 13-14, etc.)

二 行為者と行為の対象と行為とは空であり、認識されない (pp. 10-11, 165, etc.)

二 特徴は特徴の自性がなく、特徴づけられるものは特徴づけられるものの自性がない (p. 6, etc.)

三 世俗と勝義とは不二であり、無区別である (pp. 13, 20, etc.)
最後に、空性は認識するものの相の下に次の点が挙げられる。

一 菩薩は何ものをも認識しない (passim)

二 菩薩は何ものをも言葉で表現しない (passim)

三 菩薩は何ものをも獲得しない (passim)

四 菩薩は何ものにも執着しない (passim)

さて、以上のように見えてきて結論できることは、言うまでもなく、『八千頌般若経』は徹底した、自性の否定の立場にある、ということである。

ところで、龍樹は『中論』(15.2)において『自性とはつくられ

ないものであり、また他と関係のないものである』という自性の定義を挙げている。そして月称は『明句論』のなかの、この個所の注釈において、この定義に基づいて、例として熱さを、火の自性としてのあり方から退けている。というのは、熱さはレンズと薪と太陽とによってつくられ、それらと関係しているからである (L. de la Vallée Poussin, p. 260)。ところで、月称は同時にアビダルマの法の自性をも自性としてのあり方から退けている (pp. 261, 267)。これは、火と熱さとの場合と同様の論拠によって行っているのだと考えられる。月称の、この個所を含む、『中論』第十五章全体の注釈から明らかとなるのは、月称は、アビダルマの法の自性を、それぞれの法の定義、すなわち、それぞれの法の特徴 (cf. p. 261, L. 4 svalakṣaṇāḥ; L. 5 svāmīlakṣaṇam) と考えている、ということである。

さて、このように法の特徴を法の自性とするということは、プラトンが、イデアをそれぞれのものの『何であるか』に対応するものとしていることと符合する。そしてこのように解することができる、ということができる。ところで、火の自性としての熱さや法の自性の場合に前提されている自性の考え方は灯の喩によって明らかにされ得る。灯は自己と他者とを照らす如く、自性は自己と他者とを支えるのである。そしてこれはプラトンにも当てはまる。善のイデアは単なる前提ではない (R. 510b7; cf. 511b6) 始原であ

って、他のすべてのものの原因である。しかし、龍樹の自性の定義は灯の喩を退ける。すなわち、灯は他者を支えることによって他者と関係しているからである（『中論』281b）。したがって、自性とは、自性がないということではなければならない。すなわち、自性がないということにおいてのみ、つくられないものであり、他と関係のないものである、ということがありうるからである。

さて、以上のようにみてきて結論的に言えることは、プラトンと『八千頌般若経』とでそれぞれに究極的に目指されるものは、相互に矛盾対立する関係にあるということ、すなわち、自性の立場と自性の否定との関係にあるということである。¹⁶⁾

三

プラトンにおいても、『八千頌般若経』においても、言葉はいかなる言葉であろうとも、最高の真実に到達するための不可欠の手がかり、すなわち、善巧方便ではあっても、最高の真実をそれ自体として伝えることは決してできない。言い換えれば、言葉はいかなる言葉であろうとも不完全である。しかしながらプラトンと『八千頌般若経』とで目指されるものが異なることに応じて、この言葉の不完全さの意味も異なってくる。

プラトンの第七書簡によると、「言葉の弱さ」(ἀσθένεια)は、言葉はいつも「何であるか」(343a1, b6c)よりもむしろ「どのようなものであるか」(343a1, b6c)を示すことにある。言葉はイデアではなくてその事例、すなわち、その影像(σκιὰν ἀντιτύπον)を指すのである。美の事例である様々な美しいものはそれぞれ常にまた同時に自己と反対、すなわち、醜いものでもあり得る。すなわち、言葉はいかなる言葉であろうとも、自性を正確には伝えることができないのである。そしてこれがプラトンの場合の言葉の不完全さの意味である。

他方、『八千頌般若経』の場合では、言葉はどこまでいっても決して自性の立場を離れることができない、ということが常に前提されている。したがって、言葉が、勝義、すなわち最高の真実に到達するための善巧方便として働くためには、言葉は、自己否定的に働くという、限りなく困難な仕事を要求されるのである。すなわち、言葉はいかなる言葉であろうとも、真実には自性がないということをしてそれ自体としては伝えることができない。そしてこれが、『八千頌般若経』の場合における言葉の不完全さの意味である。

(1) 私個人の場合では、今から約十二年前以来ドイツのチュービンゲン大学の西洋古典学及び哲学の教授であるH・J・クレーマー氏にこの比較の仕事をお勧めされています。

(2) 私のこのやり方は、仏教に批判的な人々からは、仏教に依存するかにみえる点で、また仏教の側からは、仏教を単なる媒介者とするかにみえる点で、またさらに一般的に言って、——このような言い

方が許されるならば——東洋を西洋に一元化しようとするかのとき、西洋の無意識の意志に荷担するかにみえる点で、批判されるかもしれない。しかし私にしても、このやり方を最善の方法とも、ましてや考えられる唯一の方法とも決して考えてはいない。ただし指摘しなければならぬのは、この方法は、手にしうる現実には有効なただ一つの方法であった、という私の体験的事実である。そしてこの事実が何に由来するかということは、どのような考え方に立つとしても、好むと好まざるとにかかわらず、一考を要することのようと思われる。

- (3) E. Conze: *The Prajñāpāramitā Literature*, Mouton & Co., S-Gravenhage 1960, p. 9.
- (4) Conze: *op. cit.*, pp. 15-16.
- (5) H. Cherniss: *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley/Los Angeles 1945, pp. 11-13.
- (6) H. J. Krämer: Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung, in: *Idee und Zahl*, hrsg. von H.-G. Gadamer u. W. Schadewaldt, Abh. Heidelberg. Akad. d. Wiss.-phil.-hist. Kl. 1968, 2. Heidelberg 1968, p. 116 n. 39.
- (7) Krämer: *op. cit.*, p. 120 n. 51. 拙論「プリストクセノスの伝えるプラトンの『善について』の講義」『古代哲学研究』(古代哲学会編) 第一九号、一九八七年、四〇—四六頁参照。
- (8) プラトンは『ハイドロス』(274b-279c)において哲学的な問答法を「生きている言葉」と呼び、他の一切の言葉をこれから厳格に区別している。というのは、「本性についての最高で第一のもの」はこの問答法によってのみ伝えられ得るからである。他方、問答法以外の言葉の代表として「書かれた言葉」、すなわち何らかの形で著作が挙げられる。しかし「書かれた言葉」が問答法以外の言葉のすべてではなく、また演説等の口答の言葉もそれに含まれる。拙論

「プラトンの『書かれることのない学説』をめぐる問題」『哲学』(日本哲学会編) 第三九号、一九八九年、八三—九一頁参照。

(9) 注(7)に挙げた拙論参照。

(10) 注(8)参照。

(11) 世俗: *lokayavaharam* p. 177, l. 19; etc. 勝義: *paramārth* p. 176, l. 14; etc.

(12) しかし、如来によってすべての有情が守られている (pp. 126, 14, 200, etc.) 限り、脱落する菩薩の脱落は決して絶対的な意味でのものではない、と考えられる。すなわち、脱落した菩薩も、たとえガジス河の砂の数ほどの劫の後であろうと不退転の菩薩となることはあり得ると考えられる。しかしこれに反してプラトンの場合の哲学に対する適格者と不適格者との区別は全く寛容のないもののようにあるが、もともとまた、例えば『ハイドロス』のミートス(245a-257a)では、一切の有情の魂は、区別なく、一万年の輪廻転生の後に翼が生えて、天の神々の許に到り、これらの神々と共に天外の真実在の世界を観想する、とある。

(13) 古代ギリシア人の発見したのは、人間と保わりなく人間を単なるその従属的な一部としながら、それ自体として存在する「自然(bios)」であり、またインド人の発見したのは、人間には心の世界(atman)というものがあ、そしてそれは無限の広がりや無限の深さをもっている、ということではなからうか。とすれば、古代ギリシアにおける、止心に対応するものは、プラトンの場合、数学的学問による魂の「自然(本性)」への向けかえ(R. 518p-521c)であり、また観察は、問答法を通じて突如として、いわば飛び火によって点火されたかのごとく(R. 521c-522c)輝き出す(524c)。「自然(本性)」の観照(R. 530a)である。そして、プラトンにおけるこの止心と観察とに共通するものは「想起(anamnēsis Phdr. 249c2, etc.)」である。

(17) Th. A. Szlezák: Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge. *Antike und Abendland* 34, 1988, pp. 99-116.

(18) Cf. Conze: The Ontology of the Prajñāpāramitā. *Philosophy East and West* 3, 1953, pp. 121-128.

(19) しかし、「自性とは無自性である」ということからすれば、自性はプラトンにも『八千頌般若經』にも共通した立場ということになる。ただしこの場合の自性は、「決して」「ある」ということから離れることのないプラトンの自性を越えた、それよりも言わばもっと普遍的ともいえる自性である。

(やしき・こういち、ギリシヤ哲学、早稲田大学非常勤講師)