

## 釈尊の無確答説法の真意

鉾之原 善章\*

### The True Meaning of Sakyamuni's Preaching on 'No Definite Answer'

Yoshinori Hokonohara

#### Abstract;

In "Five Divisions"(Pañca-nikāya) of Pali sutras, considered the collected discourses of Sakyamuni and his disciples, there is preaching on "no definite answer". This belongs to the "Kindred Sayings about No Definite Answer" (Avyākata-saṃyutta) in "The Division of Kindred Sayings"(Saṃyutta-nikāya).

"No definite answer"(avyākata) means that the questions were not answered definitely by Sakyamuni, such as whether the world is eternal, whether the world is not eternal, whether the world is finite, whether the world is infinite, whether soul and body are identical, whether soul and body are different, whether the Tathāgata exists after death, whether the Tathāgata does not exist after death, whether the Tathāgata both exists and not exists after death, whether the Tathāgata neither exists nor not-exists after death, whether there is a self, whether there is not a self, and so on.

Sakyamuni's preaching consists of no definite answer and the reasons for it. But what is the true meaning of it? According to established theory in the Buddhist studies, it points that people should not be preoccupied with transcendental-metaphysical problems difficult to solve and should instead be entirely concerned only with laws of the phenomenal world and man's actual life.

However, what is described as a reason for no definite answer in this preaching is that all things, including "world", "soul", "body", "Tathāgata" and "self" are in reality "the Holy Truth" (ariyasacca) or "Nirvana" (nibbāna) that exceeds the phenomenon immanently. Therefore, it cannot be said, as if they were phenomenon, to be eternal, or not to be eternal, or to be finite, or to be infinite, or to be identical, or to be different, or to exist after death, or not to exist after death, or both to exist and not to exist after death, or neither to exist nor not to exist after death, or to be there, or not to be there, and so on.

Thus, in conclusion it can be said that what is meant by Sakyamuni's preaching on no definite answer, together with all other preaching, is that all things are the transcendent Truth.

**Keywords;** 釈尊、無確答、無記、聖なる真理、涅槃、三昧

#### はじめに

仏教学の今日ほとんど定説になっている見方によると、根本仏教（主に釈尊の説法集とされる原始経典に示されている限りでの釈尊の仏教）は現象界を越えた超越的なものは何ら問題にせず、専らこの現象界の法則と人間の現実生活のみを問題にするものであるとされている。しかし、筆者は、根本仏教についてのこのような理解は全く誤りであると考えている。

---

\* 教養部（非常勤講師）

ところで、根本仏教についてのこのような定説的・支配的な理解の重要な証拠或いは根拠として挙げられているものが、釈尊の「無確答」(avyākata 無記)説法である。そこで、筆者は、以下において、この説法の真意を探り、これが、普通解されているような、超越的なものについての議論を拒否するものではなくて、むしろ「聖なる真理」(ariyasacca 聖諦)と言われるような超越的な真理を説くものであるということを明らかにしたいと思う。

## 1. 釈尊の無確答（無記）説法

パーリ語原始経典「五部」(pañca-nikāya 通称:「ニカーヤ」)には、釈尊の無確答(無記)説法が、「相応部」(Saṃyutta-nikāya)中の「無確答相応」(Avyākata-saṃyutta The Pali Text Society, London 編 第4巻 374-403頁)に属する10経を中心に、かなり多く見られる。

釈尊の「無確答」[avyākata: avyākaroti(確答しない)の過去分詞の名詞化形]とは、まず、或ることが釈尊によって確答されなかったことを意味する。これは、経中では、しばしば定型的に、「実にこのことは世尊によって確答されなかった」(avyākatam kho etaṃ Bhagavatā)、或いは、「実にこのことは私によって確答されなかった」(avyākatam kho etaṃ mayā)と表現されている。この場合、釈尊によって確答されなかった「このこと」(etaṃ)とは何か? それは、それを肯定するか否かが釈尊に問われたところの「世界」、「魂と身体」、「如来」、「我」に関する諸々の「見」(dhiṭṭi 見解)であり、それらは次のようなものである。

「世界は常住である」(Sassato loko)、「世界は常住でない」(Asassato loko)、「世界は有限である」(Antavā loko)、「世界は無限である」(Anantavā loko)、「魂と身体とは同一である」(Taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ)、「魂と身体とは異別である」(Aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ)、「如来は死後存在する」(Hoti tathāgato param maraṇā)、「如来は死後存在しない」(Na hoti tathāgato param maraṇā)、「如来は死後存在し且つ存在しない」(Hoti ca na ca hoti tathāgato param maraṇā)、「如来は死後存在するのでも、存在しないのでもない」(Na hoti na na hoti tathāgato param maraṇā)、「我は存在する」(Atthattā=Atthi attā)、「我は存在しない」(Natthattā=Na atthi attā)

釈尊の無確答説法は、おおよそ、釈尊によるこの「無確答」と、これの「理由」(hetu 原因)或いは「縁」(paccayo)とに関する釈尊或いは釈尊を代弁する高弟の説法とから成るものである。この釈尊の無確答説法が真に説こうとしていること、すなわち、この説法の真意はいかなることであろうか?(稿末注1)

## 2. 仏教学者によるこの説法の理解と根本仏教についての主張

仏教学者は、今日、この釈尊の無確答説法を、釈尊が形而上学的な事柄についての議論を拒否したものであると理解している。そして、この説法を重要な証拠として挙げて、根本仏教は形而上学的なもの、或いは、超越的なものを一切説かないものであると主張している。そこで、まず、このような理解と主張を述べている著名な仏教学者の言葉を、以下、数例挙げることにする(引用文中の太字ゴシック体による強調は筆者による)。

「原始仏教の教義の特色として第一に挙げなければならないことは、その教えの説き方が**極めて現実的であって、そこには文字通り生活に即した仏教**が語られている、ということである。**超経験的なことを論ずる**ということは、**仏陀にあっては、すべて無記(問題として論じてはならないこと)であり戯論である、として排斥せられている。**」(山口益、横超慧日、安藤俊雄、船橋一哉『仏教学序説』1961、平楽寺書店 62頁)

「仏教外の宗教や哲学では理論のための理論が多く、形而上学的な議論が横行していた。**釈尊はそれらを無記(avyākṛta, avyākata)とし、記述し解決することのできないものであるから取り扱うことを禁じられた。**それは実践に全く役立たないからでもあった。外教の形而上学的実体は具体性をもった永遠不滅の存在とされるものであって、**仏教によれば具体的な不生不滅の存在は考えられない。**われわれの周囲にある具体的な存在はすべて生滅変化する有為法であるからである。

これはカントが本体の存在を認識不能として問題にしなかったのと同じい。」（水野弘元『仏教要語の基礎知識』1972 春秋社 133 頁）

「初期の仏教は、当時論議されていた**形而上学的な問題について解答を与えることを拒否した**のである。原始仏教聖典のうちの説明的叙述を見ると、『我および世界は常住であるか（すなわち時間的に限局されていないか）、あるいは常住ならざるものであるか（すなわち時間的に局限されているか）。我および世界は（空間的に）有限であるか、あるいは（空間的に）無限であるか。身体と靈魂は一つであるか、別の物であるか。人格完成者は死後に生存するか、あるいは生存しないか。』（DN.III,p.137; Udāna IV,5）という質問を寄せられたとき、釈尊は答えなかったという。これをまた『捨置記』あるいは『置答』というが、**返答しないで捨てておく**ということが、実は明確な返答を与えたことになるのである。・・・なぜ答えなかったかという、これらの哲学的問題の論議は益のないことであり、正覚すなわち真実の認識をもたらさぬからである、と聖典は教えている。」（中村元『原始仏教 その思想と生活』NHKブック 111 1970 日本放送出版協会 51-52 頁）

「**初期仏教の根本的態度として、ここには形而上学の否定、そして現実の直視・凝視という二点をあげておこう**と思う。そのうち、後者が初期仏教の性格を決定づけるということに、わたしの初期仏教思想研究の重点があり、それに関しては『本論』に詳しく述べて行くが、ここでは前者の『形而上学の否定』というテーマにしぼって論ずる。それはいわゆる『無記』(avyākṛta, avyākata)、**すなわち形而上学に触れる問いに対して答えないという態度に、明瞭に看取され得る。**」（三枝充恵『初期仏教の思想（上）』1995、第三文明社 レグルス文庫 211 78 頁）

以上の仏教学者の著作からの引用文が共通して述べていることは、釈尊は形而上学的なもの、すなわち、超経験的なもの或いは超越的なものを一切問題にしなかったということ、そして、こういう釈尊の態度をよく示しているのが、形而上学的な諸々の問いに対する釈尊の「無記（無確答）」であるということである。このように、仏教学者たちは、今日、彼らが理解した限りでの釈尊の無確答説法を重要な証拠として挙げて、根本仏教は超越的なものは一切説かず、専ら現実の経験的世界とそこでの人間の生のみを問題にしたと主張するのである。

### 3. 根本仏教は超越的なものを説かないとする仏教学者の主張に対する疑念

しかし、釈尊の無確答説法に依拠して根本仏教は超越的なものを一切説かないものであるとするこのような仏教学者の主張に対しては、筆者は驚きと共に強い疑念を禁じ得ない。

まず、第一の疑念は、仏教は一般に宗教であると認められており、ほとんどの仏教学者もそうであると認めていると思われるが、＜そもそも何らの超越的なものをも説かないような教えは果たして宗教と言えるのであろうか？＞という疑念である。このような疑念を抱くのは、筆者が宗教とはおよそ次のようなものであると考えているからである。

＜宗教とは、何らかの永遠なる超越者を立て、信仰や智慧といった仕方でその超越者に関わることによって、滅びの生から永遠の生への救いの要求および生の根本的な意味づけへの要求という、生そのものの問題の解決を求める要求に応えようとする人間の営みである。＞

人間は、普通、単に生きるために（自然的生保持のために）、或いはよく生きるために（快適な生や楽しい生や真、善、美等の普遍的価値を有する文化的生等の価値を有する生のために）、様々な物事を絶えず外に求め、それらを問題にするという仕方で生きている。その場合、生そのもの、生きることそのことは肯定されていて問題にはならず、専ら生きるための物事を問題にしているのである。しかし、自覚的な存在者である人間にとっては、人生を歩む中で、時に、生そのもの、生きることそのことが苦悩の中で深刻に問題化し、これまで問題にしてきた生きるための物事や周りの物事全てがもはやどうしてもよいもの・疎遠なものとして虚無化するということが起こり得る。それは、生きることそのことを否定するような物事に会うことによってである。すなわち、生きることを全面的に否定する死に直面したり、生きることをその意味や価値において否定するような出来事（これまで生を意味づけてきた目標、仕事、最愛の人、信仰等を喪失するという出

来事)に出会ったりすることによってである。このような場合、生きることそのこと、生そのものが深刻に問題化するのである。このような状況の中で生じてくる要求が、滅びの生から永遠の生への救いの要求と、人生においていかなることが起ころうともなお揺らぐことのない程に根本的に自己の生を意味づけることへの要求、すなわち生の根本的な意味づけへの要求とであると考えられる。そして、これらの要求に応えようとする人間の営みの一つが宗教である。宗教という人間の営みは、これらの要求に応えるために、何らかの永遠なる超越者を立てて、これに信仰や智慧といった仕方に関わるものなのである。

宗教をこのように捉える筆者は、宗教は、永遠の生への要求と生の根本的な意味づけへの要求とに応えるために、必ずや永遠なるものであるところの何らかの超越者を立てざるを得ないものであると考える。何故なら、これらの要求に応えるために必要になるところの永遠なる生という永遠なるものも、人生において如何なることが起ころうともなお揺らぐことがないほど根本的に人生を意味づけることができるような永遠なるものも、この無常なる現象世界には見出され得ないからである。したがって、もし根本仏教が、更には仏教一般が、何らの超越的なものをも説かないものであるとするならば、それはもはや宗教とは言えず、単に現実生活の善いあり方を説く道德の教えということになるのではないだろうか？ 実際、仏教学者によって、「佛教は凡て倫理道德に外ならぬ」(宇井伯壽『仏教汎論』176頁)とか、仏教は「善き人々の正しい礼法・道德」(中村元『原始仏教 その思想と生活』96頁)の教えであるとかとも言われているのである。

次に、根本仏教は何らの超越的なものをも説かないものであるとする仏教学者の主張に対する第二のより根本的な疑念は、＜原始經典中の釈尊の説法において超越的なものは実際何も説かれていないのであろうか？＞という疑念である。筆者がこのような疑念を抱くのは、そこでは超越的なものは説かれていないどころか、むしろその至る所で説かれていると考えているからである。そして、このことは、次節で詳述するように、仏教学者が、釈尊が形而上学的なもの、超越的なものを問題にしなかったことの有力な証拠と見なしている釈尊の無確答説法でも言えることであると考えるからである。

#### 4. 「無確答」の理由としての「如来」や「世界」等についての釈尊の見解

「無確答相応」に属する諸經(11經中の、無確答説法を内容としていない第9經を除く10經)では、「無確答」の理由(hetu, paccaya, pariyāya)が説かれている。ここでの無確答説法の内容は、おおよそ、釈尊の「無確答」とその理由とについての説法であると言ってもよいであろう。そして、この理由として、この説法で問題になっている「世界」、「魂と身体」、「如来」、「我」についての釈尊の一定の見解が述べられているのである。すなわち、釈尊がこれらについての諸問に確答しなかったのは、釈尊がこれらはかくかくであると見ているからであるということが述べられているのである。

そこで、以下、「無確答相応」の各經ごとに、まず、「如来」や「世界」等に関する諸問に対する釈尊の無確答の理由について述べている釈尊の説法の言葉を挙げる。次に、矢印(→)以下において、これらの言葉から、無確答の理由とされているところの釈尊の「如来」や「世界」等についての見解を取り出してみることにする。

##### (1) 「無確答相応 第1」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；

「色でもって如来を示そうとするならば、それでもって示そうとするその色は、如来にとっては、捨棄されたものであり、根を断たれたものであり、本を失ったターラ樹の如きものであり、非存在にされたものであり、未来に生じなくされているものであります。大王[＝パセーナディコーサラ王]よ、如来は色でもっての計測を脱しており、例えば、大海のように、甚深であり、不可測であり、深入[或いは、深解]し難いのであり、如来は死後存在するというのも当らず(na upeti)、如来は死後存在しないというのも当らず、如来は死後存在し且つ存在しないというのも当らず、如来は死後存在するのでもなく存在しないのでもないというのも当らないのです。・・・受でもつ



て・・・想でもって・・・行でもって・・・識でもって・・・。」(「相応部」第4巻379頁)

→ 如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

如来はいかなる色、受、想、行、識でも、すなわち、いかなる物的或いは心的現象でもなく、甚だ深く、測り難く、理解し難いものである。

(注) 色(rūpa 物体)、受(vedanā 感覚・感情)、想(saññā 想像)、行(saṅkhārā 受、想、識以外の心の働き)、識(viññāṇa 認識)の五蘊(pañcakkhandhā)は、人間及び一切の現象の構成要素とされるものであるが、しばしばこれら五蘊でもって物的或いは心的な一切の現象が表わされている。

**(2)「無確答相応 第2」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；**

「過去、未来、現在のいかなる色も、或いは遠くにある、或いは近くにある全ての色も、『これは私のもの(mama)ではない、これは私(aham)ではない、これは私の自己(me attā 私の我)ではない』と、このように正しい智慧によって如実に見られるべきである。・・・多聞の聖なる弟子は、このように見て、色においても厭離し、・・・厭離して離貪し、離貪によって解脱する。・・・

[この後、「如来」についても、それは色、受、想、行、識でもなく、それらの中にも存せず、それらの外にも存せず、それらでないのでもないということが言われる。]・・・如来は現象においては真実、実際認められない・・・私は、・・・以前においても、今においても、まさに苦と苦の滅とを証智させるのである。」

(同 382-384 頁)

→ 如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

「如来」は、「私」或いは「私の自己(我)」と同様に、正しい智慧によって如実に見られるならば、色、受、想、行、識等のいかなる現象でもなく、それらを超越した「聖なる真理」である。

説明；

釈尊においては、「苦と苦の滅とを証智させる」ことは「苦と苦の滅とを聖なる真理として証智させる」ことであり、そして、これは、「一切のものを聖なる真理として証智させる」ことなのである。その訳は、後述するように(「5. 無確答説法の真意」参照)、釈尊は、「四つの聖なる真理」の説法において、「苦」、「苦の起因」、「苦の滅」、「苦の滅に至る道」は、如実に見られるならば、「聖なる真理」(ariyasacca)であると説いているが、この場合、苦の超克を目指す仏教者が最も関心を寄せるものであるこれら四つのものは一切のものの代表であると見なされるから、結局、「一切のものは聖なる真理である」ということを説いていると考えられるからである。

**(3)「無確答相応 第3」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；**

『如来[tathāgata 真如(tathā)に行っている(gata p.p.<gacchati 行く)者、如去]は死後存在する』という、これは色去(rūpagata)である。『如来は死後存在しない』という、これは色去である。『如来は死後存在し且つ存在しない』という、これは色去である。『如来は死後存在するのでもなく、存在しないのでもない』という、これは色去である。・・・これは受去である・・・これは想去である・・・これは行去である・・・これは識去である・・・」(同 385 頁)

→ 如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

如来は、本来、“tathā-gata”、すなわち、真如に行っているもの(如去)として真如であり、色去(rūpagata)、受去、想去、行去、識去、すなわち、現象に行っているものとしての現象ではない。

**(4)「無確答相応 第4」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；**

「色を如実に知り、見、色の起因を如実に知り、見、色の滅を如実に知り、見、色の滅に至る道を如実に知り、見る者には、『如来は死後存在する』ということもなく、『如来は死後存在しない』ということもなく、『如来は死後存在し且つ存在しない』ということもなく、『如来は死後存在するのでもなく、存在しないのでもない』ということもないのである。・・・受を・・・、想を・・・、行を・・・、識を・・・」(同 387 頁)

→ 如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

色、受、想、行、識、すなわち、一切の現象とそれらの起因とそれらの滅とそれらの滅に至る道は、要するに、如来を含む一切のものは、如実に見られるならば、「聖なる真理」である。

説明；

(2)の「説明」で述べたように、釈尊においては、「色を如実に知り、見、色の起因を如実に知り、見、色の滅を如実に知り、見、色の滅に至る道を如実に知り、見る」ことは、「一切のものを聖なる真理として如実に知り、見る」ことなのである。

#### (5)「無確答相応 第5」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；

「色に対する貪欲を離れ、愛を離れ、渴愛を離れ、熱望を離れる者には、『如来は死後存在する』ということもなく、『如来は死後存在しない』ということもなく、『如来は死後存在し且つ存在しない』ということもなく、『如来は死後存在するのでもなく、存在しないのでもない』ということもないのである。受に対する・・想に対する・・行に対する・・識に対する・・」(同 388 頁)

→ 如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

色、受、想、行、識、すなわち、如来を含む一切の現象は、それらが遠離され如実に証知されるならば、「聖なる真理」である。

説明；

釈尊においては、色、受、想、行、識、すなわち一切の現象に対する貪欲を離れ、愛を離れ、渴愛を離れ、熱望を離れること、要するに、一切の現象を遠離することは、一切の現象を如実に「真理」として証知することと同一の事態なのである。このことは、次の説法からも知られ得るであろう。

「比丘達よ、汝達は、思惟する時は、『苦はこれである』と思惟すべきであり、『苦の起因はこれである』と思惟すべきであり、『苦の滅はこれである』と思惟すべきであり、『苦の滅に至る道はこれである』と思惟すべきである。これは何故であろうか。比丘達よ、これらの思惟は目的に適っており、根本梵行的であり、厭離(nibbidā)に、遠離(virāga)に、滅(nirodha)に、寂靜(upasama)に、証知(abhiññā)に、正覺(sambodha)に、涅槃(nibbāna)に導くからである。」(「相応部」第5巻 418-419 頁 「真理相応 第8」)(注；この説法の理解については稿末注2参照)

この説法によると、厭離＝遠離＝滅＝寂靜＝証知＝等覺＝涅槃(真理)である。すなわち、[現象の] 遠離＝[真理の] 証知である。なお、「真理」の証知(「智慧」)は、それが、「真理」に到り成る(upasampajjati 往生する)ことであるが故に、「真理」(「涅槃」)そのものでもあるのである。

#### (6)「無確答相応 第6」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；

「色を快しとせず、色を楽しみとせず、色を喜びとせず、色の滅を(rūpanirodham)如実に知り見る者には、『如来は死後存在する』ということもなく、『如来は死後存在しない』ということもなく・・・『如来は死後存在し且つ存在しない』ということもなく、『如来は死後存在するのでもなく、存在しないのでもない』ということもないのである。受を・・・。想を・・・。行を・・・。識を・・・。有(bhava)を・・・。取著(upādāna)を・・・。愛(taṇhā)を・・・。」(同 389-390 頁)

→ 如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

色、受、想、行、識、有、取著、愛、即ち、如来を含む一切の現象は、如実に知られ見られるならば、一切の現象の滅、即ち、一切の現象を超越した真理である。

説明；

釈尊においては、現象を超越した「真理」は、次の説法例にも見られるように、「現象の滅」として表される。これは、「真理」(sacca)の別名である「涅槃」(nibbāna)について述べられているものである。

「世尊は涅槃に関する法話によって比丘達に教示し、激励し、鼓舞し、欣喜せしめた。・・・その時、この感興語(udāna)を發せられた。『比丘達よ、このような処がある。そこは地もなく、水もなく、火もなく、風もなく、空無辺処もなく、識無辺処もなく、無所有処もなく、非想非非想処

もなく、この世も他の世もなく、日月の両者もない。それを私は、比丘達よ、来とも言わず、往とも言わず、住とも言わず、没とも言わず、再生とも言わない。これこそはまさに住なく、転起なく、縁境なき処であり、これこそ苦の終わりなのである。』〔「自説経」(Udāna)80 頁〕

このように、「真理」＝「涅槃」は「いかなる現象もない処」と表されているが、これがまた「現象の滅(nirodha)」、「現象の滅尽(khaya)」、「現象の捨棄(pahāna)」、「現象の遠離(virāga)」、「現象の終り(anta)」、「現象の出離(nissaraṇa)」、「無現象」(a—)等とも表現されるのである。そして、さらに、これら「滅」等がまた「超越」とも表現される。例えば、「四つの聖なる真理」の説法において「四つの聖なる真理」とされる「苦」、「苦の起因」、「苦の滅」、「苦の滅に至る道」が次のようにも表現されるのである。

「・・・正智により聖なる真理を、苦を、苦の起因を、苦の超越(dukkhassa atikkama)を、苦の寂滅に至る八支聖道を見るが故に、その人は・・・苦の終りをなす者である。」「〔如是語経〕(Iti-Vuttaka)17-18 頁〕

すなわち、「真理」を表す「苦の滅」が「苦の超越」とも表現されているのである。このことから、釈尊が説く「真理」は現象を超越したものであり、まさにこのことを表すために「・・・の滅」といった表現がなされるのであるということがわかる。

以上から、釈尊においては、「現象の滅」は現象を超越した「真理」を意味するのである。

#### (7)「無確答相應 第 7」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；

「如来、阿羅漢、正等覺者は、眼を『これは私のものではない、これは私ではない、これは私の自己ではない』と見、耳を・・・、鼻を・・・、舌を・・・、身を・・・、意を・・・『・・・これは私の自己ではない』と見る。それ故に、如来はこのように問われて、或いは『世界は常住である』とも、或いは『世界は常住でない』とも、或いは『世界は有限である』とも、或いは『世界は無限である』とも、或いは『魂と身体とは同一である』とも、或いは『魂と身体とは異別である』とも、或いは『如来は死後存在する』とも、或いは『如来は死後存在しない』とも、或いは『如来は死後存在し且つ存在しない』とも、或いは『如来は死後存在するのでも、存在しないのでもない』とも確答しないのである。」(同 393 頁)

→ 世界、魂と身体、如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

世界、魂と身体、如来は、私或いは私の自己(我)と同様に、智慧によって見られるならば、いかなる眼、耳、鼻、舌、身、意でも、即ちいかなる現象でもない。

#### (8)「無確答相應 第 8」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；

「如来、阿羅漢、正等覺者は、色を『これは私のものではない、これは私ではない、これは私の自己ではない』と見、受を・・・想を・・・行を・・・識を・・・と見る。それ故に、如来はこのように問われて、或いは『世界は恒常である』とも、・・・とも確答しないのである。」(同 396 頁)

→ 世界、魂と身体、如来に関する諸問に対する「無確答」の理由としての釈尊の見解；

私或いは私の自己(我)は、世界、魂と身体、如来と同様に、智慧によって見られるならば、いかなる色、受、想、行、識でも、即ちいかなる現象でもない。

#### (9)「無確答相應 第 10」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；

「・・・『我(attan 自己)は存在するのだろうか』と問われて、私が『我は存在する』と確答するならば、・・・これは常住論者であるかの沙門婆羅門達に与することになるであろう。・・・『我は存在しないのだろうか』と問われて、私が『我は存在しない』と確答するならば、・・・これは断滅論者であるかの沙門婆羅門達に与することになるであろう。・・・『我は存在するのだろうか』と問われて、私が『我は存在する』と確答するならば、『一切法は無我である』(Sabbe dhammā anattā) という我が智の発現に適っているであろうか。」(同 400-401 頁)

→ 我に関する諸問に対する「無確答」の原因としての釈尊の見解；

「我(自己)」は、智慧によって見られる限り、一切の現象と共に、「無我」、即ち現象を超越し

た真理である。

説明；

「無我」(anattan)が現象を超越した真理を意味することについては、上記(6)の「説明」参照。

#### (10)「無確答相応 第11」における無確答の理由を述べている釈尊の説法の言葉；

「或いは『色である』という、或いは『無色である』という、或いは『想である』という、或いは『無想である』という、或いは『非想非非想である』という説示にとって因であり、縁であるところのもの、その因或いは縁が全くすべて、ありとあらゆる仕方で、完全に、残り無く滅尽しているならば、何故、これを説示して、或いは『色である』と、或いは『無色である』と、或いは『想である』と、或いは『無想である』と、或いは『非想非非想である』と説示すべきであろうか。」(同 402 頁)

→ 如来に関する諸問に対する「無確答」の原因としての釈尊の見解；

如来は、色とも、無色とも、想とも、無想とも、非想非非想とも言えぬもの、すなわち、一切の現象を超越したものである。

以上のとおり、釈尊の無確答説法においては、「無確答」の理由として、「世界」、「魂と身体」、「如来」、「我」についての釈尊の見解が述べられている。以上の10 経におけるその見解は、一つの見解を、ほぼ完全にか、或いは不完全にか表しているものであると考えられる。その一つの見解とは、次のようなものである。

＜「世界」、「魂」、「身体」、「如来」、「我」は、他の一切のものと共に、智慧によって如実に見られるならば、現象を貫き越えた「聖なる真理」(ariyasacca)である。＞

釈尊は、これら「世界」等は、その如実相或いは真相において、現象ではなくて、このような超越的な真理であると見るが故に、それらがあたかも現象であるかのように、「常住である」とも、「常住でない」とも、「有限である」とも、「無限である」とも、「同一である」とも、「異別である」とも、「死後存在する」とも、「死後存在しない」、「存在する」とも、「存在しない」とも確答しなかったのであると考えられる。(稿末注2)

このように、釈尊の無確答説法は、「世界」、「魂と身体」、「如来」、「我」が、他の一切の現象と共に、本来それであるところの一切の現象を貫き越えた真理を説くものなのである。したがって、釈尊の無確答説法を、釈尊が形而上学的な事柄についての議論を拒否したものとして理解し、この説法を重要な証拠として挙げて、根本仏教は形而上学的なもの或いは超越的なものを一切説かないものであるとする仏教学者の主張は極めて疑わしいものであると言えるであろう。

## 5. 無確答説法の真意

しかし、「世界」、「魂と身体」、「如来」、「我」が、他の一切のものと共に、その如実相或いは真相において、「真理」と言われる超越的なものであるということは、それこそ驚きと疑念を生じさせるようなことではないだろうか？ 確かにこのことは驚くべきことであるかも知れない。しかし、釈尊の説法は、「我と大地有情と同時に成道す[＝真理に成っている]」(瑩山紹瑾『伝光録』)というような「正覚」の根本経験に基づいて、まさに、「世界」や「如来」等を含む一切のものは「聖なる真理」であるということを説くものなのである。

その最も代表的なものが、「相応部」第5 巻中の「真理相応」(Saccasamyutta 全131 経)に集められている「四つの聖なる真理」(cattāri ariyasaccāni 四聖諦)の説法である。これは、その一節を挙げるならば、次のようなものである。

「比丘たちよ、四つの聖なる真理がある。いかなる四つのものが、であろうか。苦という聖なる真理が、苦の起因という聖なる真理が、苦の滅という聖なる真理が、苦の滅に至る道という聖なる真理が、である。」(「相応部」第5 巻 433 頁)

これは、直接には、「苦」、「苦の起因」、「苦の滅」、「苦の滅に至る道」の四つのものが「聖なる



真理」(ariyasacca)であるということを説いている。したがって、また、次のように言われる。

「比丘よ、苦に対する智(dukkhe nāṇam)、苦の起因に対する智、苦の滅に対する智、苦の滅に至る道に対する智、これが、比丘よ、明(vijjā = 「智慧」)と言われるのであり、……」(「相應部」第5巻 430頁)

ここでは、「苦」等の四つのものは「聖なる真理」であるから、これらに対する智が「明」すなわち「智慧」(paññā)であると言われているのである。

しかし、この場合、苦の超克を目指す仏教徒が最も関心を持つものであるこれら四つのものは、実は、一切のものの代表なのである。何故なら、次の説法にも見られるように、「苦」以外の様々な事物についても同様なことが説かれているからである。

「比丘よ、ここに多聞の聖弟子が色を証智しており(pajānāti>paññā 智慧)、色の起因を証智しており、色の滅を証智しており、色の滅に至る道を証智しており、受を……、想を……、行を……、識の滅に導く道を証智している。これが、比丘よ、明と言われるのであり、……」(「相應部」第3巻 163頁)

前の説法では、「苦」、「苦の起因」、「苦の滅」、「苦の滅に至る道」の各々に対する「智」がそれぞれ「明」即ち「智慧」であると言われていたが、この説法では、「色」、「受」、「想」、「行」、「識」について、そのもの、そのものの起因、そのものの滅、そのものの滅に至る道を証智していることが、それぞれ「明」即ち「智慧」であると言われている。そして、この場合、色、受、想、行、識の「五蘊」は、一切の現象を表わしているものである。したがって、「四つの聖なる真理」の説法において「苦」等の四つのものについて言われることが、この説法では一切の現象について言われているのである。このことから、「苦」等の四つのものは一切のものの代表であり、これら四つのものでもって一切のものを表していると考えられる。

かくして、「四つの聖なる真理」の説法が真に説いていること、すなわち、この説法の真意は、「一切のものは聖なる真理である」ということなのである。そして、これが根本仏教(釈尊の仏教)の根本説であると考えられる。根本仏教は、「世界」も、「魂」も、「身体」も、「如来」も、「我」も、その他如何なるものも、本来、「聖なる真理」という超越的なものであるということを説くものなのである。

そうするならば、無確答説法も、「四つの聖なる真理」の説法における「苦」、「苦の起因」、「苦の滅」、「苦の滅に至る道」の代わりに、「世界」、「魂」、「身体」、「如来」および「我」でもって一切のものを代表させ、これらが、その真相において、「聖なる真理」であるということを説くことによって、さらに、「一切のものは聖なる真理である」ということを説くものであると解することができるのである。そして、これが、無確答説法が真に説こうとしていること、すなわち、この説法の真意であると思ふことができるのである。

## 6. 無確答説法の理解への道としての「三昧」

以上、釈尊の無確答説法が説こうとしていることは、他の殆どの釈尊の説法と同様に、「一切のものは聖なる真理である」ということであるということを述べた。しかし、このことは仏教学では、上に述べたように、今日全く理解されていないのである。それは何故であろうか？ それは、釈尊によって「真理に至る道」として、すなわち「真理」を悟りそれに成る道として絶えず強調されている「三昧」(samādhi 定)が理解されず、実修されていないからであると考えられる。

そこで、以下に、釈尊が、「三昧」を、「真理」と共に最も重要なものと見なしていたことを示す説法を挙げる。

「比丘達よ、汝達に真理と真理に至る道とを説こう。これを聴け。では、比丘達よ、いかなるものが真理であろうか。比丘達よ、食欲の滅尽、瞋恚の滅尽、愚痴の滅尽、これが、比丘達よ、真理と言われるのである。では、比丘達よ、いかなるものが真理に至る道であろうか。止、これが、比丘達よ、真理に至る道である。このように、比丘達よ、私によって真理が説かれ、真理に至る道が説かれたのである。比丘たちよ、他の利益を願っている慈念ある師によって弟子達のために

なされるべきことを、私は慈悲を垂れて汝達のためになしたのである。比丘達よ、これらの樹下、これらの空閑処で禅定をなせ(jhāyatha)。比丘達よ、放逸になることなかれ。後日、後悔者となることなかれ。これが私からの汝達のための教誡である。」(「相応部」第4巻371頁)

この説法では、釈尊の仏教において最も重要な二つのものが示されている。その第一のものは「真理」(sacca)である。これは釈尊の仏教が説く根本のものを指している。この説法が記載されている「相応部 無為相応」には、この「真理」を他の語に言い換えただけでその他の部分は全く同じであるという経が32経存している。そこで言い換えられている語は「無為」(asaṅkhata)、「彼岸」(pāra)、「堅牢」(dhuva)、「不死」(amata)、「涅槃」(nibbāna)、「遠離」(virāga 離貪)、「解脱」(mutti) 等であるが、これらは「真理」の別名であるということが出来る。

ところで、「真理」はここで「貪欲の滅尽、瞋恚の滅尽、愚痴の滅尽」(rāgakkhaya dosakkhaya mohakkhaya)であるとされている。この表現によって、「真理」は貪欲、瞋恚、愚痴という三つの代表的煩悩を、そして、ここでもこれら三つのものは一切の現象の代表であると考えられるから、一切の現象を、超越したものであるということが言われているのである。

次に、この説法では、釈尊の仏教における第二の重要なものとして、「真理に至る道」(saccagāmi magga)が言われ、これが「止」(samatho 寂止)であるとされている。これは、心を何かに止め、定め、集中することである「三昧」(samādhi 定)のことである。「真理」は、次の二つの説法で言われているように、何らかの物への三昧によって、その物の如実相として証知され、往生される(upasampajjati 到り等しく成る)ところのものであるとされるのである。

「比丘達よ、三昧を修習せよ。比丘達よ、三昧に入った比丘は如実に証智する。何を如実に証智するのであろうか。『苦はこれ[=聖なる真理]である』と如実に証智し、『苦の起因はこれである』と如実に証智し、『苦の滅はこれである』と如実に証智し、『苦の滅に至る道はこれである』と如実に証智するのである。」(「相応部」第5巻414頁)

「比丘達よ、『苦はこれである』と如実に証智し、『苦の起因はこれである』と如実に証智し、『苦の滅はこれである』と如実に証智し、『苦の滅に至る道はこれである』と如実に証智する沙門達(sammanā 修行僧達)或いは婆羅門達(brāhmaṇā 修行者達)は、彼ら沙門或いは婆羅門が誰であれ、比丘達よ、沙門に関してはまさに沙門であると、婆羅門に関してはまさに婆羅門であると、私には認められるのである。しかも、彼ら尊者たちは、沙門の目的(attha)[=聖なる真理]或いは婆羅門の目的を、現象において(diṭṭhe dhamme 見られた法において)自ら証知し(abhiññā)、真証し(sacchikatvā)、それに往生して(upasampajja<upasampajjati 到り等しく成る)住するのである。」(「相応部」第5巻433頁)( [=聖なる真理]の挿入は、筆者によるもの。)

このように、「三昧」によって「真理に至る」ということは、「真理」を証知することであると共に「真理」に至り成ること、往生することなのである。したがって、「三昧」の実修により、「この山河大地みな仏性(=「真理」)海なり」(道元『正法眼蔵』「仏性」といった現象に即しての真理の体験をなすことによってはじめて、釈尊の無確答説法やその他の説法で説かれていること、すなわち、自己を含む一切のものがそのまま超越的な真理であるということも真に理解されるようになるのである。よって、「真理に至る道は三昧である」は、「一切のものは真理である」と共に、釈尊の仏教の根本説であると言うことができるであろう。

しかるに、仏教学においては、今日、専ら「客観的で実証的な研究方法」(「日本印度学仏教学会」ホームページ)が強調され固執されるが故に、言わば「ものそのものに成ってものを知る」といった一種の思惟である「三昧」の重要性が理解されず、釈尊によって絶えず督励されているにも拘わらずこれが実修されず、したがって、この三昧の道を通して初めて証知されるものとされる「真理」が全く理解されないのである。この結果、今日の仏教学では、釈尊は、超越的な事柄を問題にすることを拒否し、専らこの現象世界の法則と我々の現実生活のみを問題にしたと釈尊の説法の真意が逆倒されて理解され、このような理解から、日夜仏教に関する研究がなされ、夥しい数量の「研究成果」が産み出され、一般への普及活動もなされているという現状は、まことに憂えるべきことではないだろうか？

注

（稿末注1）“avyākata”の訳語を「無確答」としたことについて

釈尊の“avyākata”は、通常、「無確答」ではなく、「無記」と訳されている。この語中の「記」は、「言」と「己」（すじだての意）とから成り、「ことばをすじだてて整理する」の意を表す語である（『漢和中辞典』旺文社）。したがって、「無記」は、言表を、善悪や当不当等に筋立てて整理することなく（善悪を保留して）、そのままで放置することを意味するであろう。しかるに、釈尊の“avyākata”については、その理由として、例えば、「如来は色でもっての計測を脱しており、・・・如来は死後存在するというのも当らず・・・如来は死後存在しないというのも当らず・・・」[本稿4.（1）]ということが、すなわち、如来はその真相において現象の次元を越えたものであるから、如来には、あたかも現象であるかのように、如来は死後存在するという言表も、如来は死後存在しないという言表等も当たらないということが、言われているのである。したがって、釈尊の“avyākata”は、言表を「当たらず」と「筋立てて整理」しているものであり、決して言表を、その善悪等の判断を保留して、放置しているものではないのである。よって、「無記」はこのような“avyākata”の訳語としては不適当であると考えられる。そこで、筆者は“avyākata”の訳語として「無確答」を選んだ。この語がより適切且つ自然な訳語であるということは、この語が諸言表に対する上記の否定的な態度を表すことができるということからのみならず、釈尊の無確答説法において頻出している動詞“vyākaroṭi”、“vyākata”（過去分詞）等が「確答する」、「確答された」等とより適切且つ自然に訳され得るということからも、言われ得るであろう。

（稿末注2）「無確答」のもう一つの理由について

以上の「相応部 無確答相応」の諸経における釈尊の無確答説法は、その全部が、無確答の理由として、＜「世界」、「魂と身体」、「如来」、「我」は、他の一切のものと共に、その如実相或いは真相において、現象を超越した「真理」であるから＞ということ説くものであった。したがって、この型のものが本来の無確答説法であると思われる。しかし、この他に、これとは少し異なる型の無確答説法がいくつか存しているのである。それらは「四つの聖なる真理（四聖諦）」の説法と結合した無確答説法と言えるものであり、次の諸経において見られる。

- ①「相応部」第2巻 222-223 頁「カッサパ相応」（Kassapa-saṃyutta）12 ②「長部」第3巻 136-137 頁「清淨経」（Pāsādika-suttanta）30-33 頁 ③「長部」第1巻 187-189 頁「ポッタパーダ経」（Poṭṭhapāda Sutta）  
④「中部」（Majjhima-nikāya）第1巻 426-432 頁 第63「チューラ・マールンクヤ経」（Cūḷa-Māluṅkya-sutta）

これらの経における無確答説法は、次のようなものである。

『友カッサパよ、如来は死後存在するのであろうか？』 『友よ、如来は死後存在するとは、世尊によって確答されなかった。』 『友カッサパよ、如来は死後存在しないのであろうか？』 『友よ、如来は死後存在しないとは、世尊によって確答されなかった。』・・・『友よ、何故このことは世尊によって確答されなかったのでしょうか？』 『友よ、実にこのことは目的に適ってはず（na atthasañhitam）、根本梵行的（āḍibrahmacariyaka）でなく、厭離に、遠離に、滅に、寂滅に、証知に、正覺に、涅槃に導かないのである。それ故に、そのことが世尊によって確答されなかったのである。』 『それでは、友よ、いかなることが世尊によって確答されたのであろうか？』 『友よ、苦はこれであるということが、世尊によって確答されたのであり、苦の起因はこれであるということが、世尊によって確答されたのであり、苦の滅はこれであるということが、世尊によって確答されたのであり、苦の滅に至る道はこれであるということが、世尊によって確答されたのである。』 『しからば、友よ、何故このことは世尊によって確答されたのであろうか？』 『友よ、実にこのことは目的に適っており、根本梵行的であり、厭離に、遠離に、滅に、寂靜に、証知に、正覺に、涅槃に導くのである。それ故に、そのことが世尊によって確答されたのである。』（「相応部」第2巻 222-223 頁）

まず、ここで、「このこと」（etam）とは、「世界は常住である」、「如来は死後存在する」等々のことである。しかし、「このこと」が、次のように、「この思惟」（esā cintā）と言われている経がある。「比丘達よ、悪不善の思惟を思惟することなかれ、『世界は常住である』と、或いは、『世界は常住でない』と・・・これは何故であらうか？比丘達よ、この思惟は目的に適ってはず、根本梵行的でなく、厭離に、・・・証知に、正覺に、涅槃に導かないのである。」（「相応部」第5巻 418 頁）したがって、「このこと」は「世界は常住である」であると思惟すること、或いは、「如来は死後存在する」と思惟すること、等々であると考えられる。そして、これは我々の通常の思惟のことであり、他の同種の経では、「世間思惟」（lokacintā）とも呼ばれている（「相応部」第5巻 448 頁）。

次に、ここで「目的」（attha）とは何か？それは、「梵行」（brahmacariya 仏道修行）の目的、或いは沙門・婆羅門（修行僧・修行者）の目的である。この目的は具体的には何か？これについて、「苦の完全知という目的のた



めに(dukkhassa pariññattham)世尊のもとで梵行がなされるのである。』(「相応部」第4巻253頁)と言われている。この場合の「苦」は物の代表である。したがって、「目的」は物の「完全知」(pariññā<parijanati)であるということになる。そして、物の完全知とは、釈尊においては、その真相における物の知、すなわち物の真相の知である。そして、物の真相は「涅槃」(「真理」)である。よって、「目的」とされる物の完全知は涅槃の証知であるということになる。この「目的」については、また、次のようにも言われる。「[釈尊が真正の沙門・婆羅門と認める]彼ら尊者達は、沙門の目的或いは婆羅門の目的を現象において自ら証知し、真証し、それに往生して住するのである。」(「相応部」第5巻433頁)この場合の「目的」は、証知され、真証されるものであるから、明らかに「涅槃」(「真理」)のことである。「目的」は、ここでは、物の完全知=涅槃の証知ではなくて、「涅槃」そのものとされているのである。しかし、釈尊においては、涅槃の証知と涅槃とは、実は、同一のことなのである。何故なら、ここでも言われているように、涅槃を証知し、真証することは、涅槃に往生する(upasampajjati 到り成る)ことであり、涅槃そのものに成ることであるからである。よって、釈尊においては、目的=物の完全知=涅槃の証知=涅槃であるということになる。かくして、「この思惟は目的に適ってはず」とは、物の完全知=涅槃の証知=涅槃に適っていないということである。そして、その目的に適っていないということは、その目的に導かないということである。すなわち、この思惟は物の完全知に、涅槃の証知に、涅槃に導かないということである。この説法で言われている「[物の]厭離に、[物の]遠離に、[物の]滅に、[物の]寂滅に、[涅槃の]証知に、[涅槃の]正覚に、涅槃に導かない」とは、これと同じことを言っているのである。

さらに、「根本梵行」(ādiṭṭhāmacariya)とは、「止(samatho)、これが、比丘達よ、涅槃に導く道である。」(「相応部」第4巻371頁)と言われていることから、「止」すなわち「三昧(samādhi 定)」のことであると考えられる。また、このことは、「苦の滅に至る道」として説かれる梵行「八聖道」の中で最後の「正定」が、次のように、他の七道がそのためにある根本行であると言われていることから言われ得るであろう。「比丘たちよ、これらが七つの定資具(samādhīparikkhārā 定のための資具)である。いかなるものがその七つのものだろうか？正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念がそうである。比丘たちよ、まことにこれらの七支によって用意された心一境性(cittassa ekaggatā)、これが、比丘たちよ、縁由を有する、或いは、資具を有する聖なる正定(ariyo sammāsamādhi)と言われるのである。」(「増支部」第4巻40頁)したがって、「根本梵行的でなく」とは、「三昧的でなく」ということである。「目的に適って」いない思惟は「三昧的で」ない思惟である。というのは、「三昧に入った比丘は・・『苦はこれ[=聖なる真理]である』と如実に証智し、・・」(「相応部」第5巻414頁)と言われるように、物への三昧という一種の思惟においてのみ、「目的」である物の完全知=涅槃の証知は起こることであるからである。

以上の結論として、この型の無確答説法における無確答の理由は、<「世界は常住である」、「如来は死後存在する」等々と思惟し確答することは、三昧的ではなく、仏道修行の目的であるところの物の完全知=涅槃の証知=涅槃に導かないから>ということになるであろう。これに対して、「四つの聖なる真理」の説法で説かれるような、「苦はこれ(=聖なる真理)である」等と確答し、思惟することは、物に対し三昧となって物を完全知することを意味するのであるから、仏道修行の目的であるところの物の完全知=涅槃の証知=涅槃に導くとして、肯定されたのである。

## 参考文献

- ① Saṃyutta-Nikāya (相応部經典) Vol.1~5, The Pali Text Society (London), 1970~1976
- ② Aṅguttara-Nikāya (増支部經典) Vol.1~5, The Pali Text Society (London), 1961~1981
- ③ Majjhima-Nikāya (中部經典) Vol.1~3, The Pali Text Society (London), 1977~1979
- ④ Dīgha-Nikāya (長部經典) Vol.1~3, The Pali Text Society (London), 1975~1982
- ⑤ Udāna (自説経) The Pali Text Society (London), 1982
- ⑥ 『仏教学序説』 山口益、横超慧日、安藤俊雄、船橋一哉 1961 平楽寺書店
- ⑦ 『仏教要語の基礎知識』 水野弘元 1972 春秋社
- ⑧ 『原始仏教 その思想と生活』(NHK ブック 111) 中村元 1970 日本放送出版協会
- ⑨ 『初期仏教の思想(上)』(レグルス文庫 211) 三枝充恵 1995、第三文明社
- ⑩ 『佛教汎論』 宇井伯壽 1962 岩波書店

(平成24年3月31日受理)