

「意味付けの解体」として読む仏教

## Buddhism as the Deconstruction of Meaning

Ray Naito      Independent Researcher

### 【要旨】

本論文は、初期仏教を「意味付けの解体」として再解釈する。仏教を世界の構造を説明する形而上学体系としてではなく、人間が経験に意味を与え、その意味が宗教的秩序として制度化され、苦しみや不正が「当然のもの」「正当なもの」として承認されていく、その構造への介入として読み直す。

本稿では、ダンマ、無明、正見、取、観、苦諦、三相といった仏教の中核概念を、世界観の構成要素ではなく、意味がドグマへと硬化する過程を可視化し、それを中断する実践的装置として再定義する。とりわけ三相 (*sabbe saṅkhārā aniccā*; *sabbe saṅkhārā dukkhā*; *sabbe dhammā anattā*) を、存在論的命題ではなく、バラモン教における〈ダルマ＝秩序〉と〈アートマン＝本質〉の結合を切断する批判的言語として再読する。

この読みのもとで、仏教は「正しい世界観」を与える宗教ではない。それは、解釈が「真理」へと変質し、秩序が「世界」となり、役割が「自己」として固着する、その瞬間に介入し続ける実践として立ち上がる。

### 【Abstract】

This paper reinterprets early Buddhism as a practice for dismantling meaning-making itself. Rather than a metaphysical system describing reality, Buddhism is read as an intervention into the process by which human beings endow experience with meaning, institutionalize it as religious order, and thereby render suffering and injustice “natural” and “legitimate.”

Reexamining key Buddhist concepts—Dhamma, ignorance (*avijjā*), right view (*sammā-diṭṭhi*), grasping (*upādāna*), observation (*vipassanā*), the Noble Truth of suffering, and the Three Marks—this study shows that they function not as components of a worldview but as practical devices that interrupt the hardening of meaning into dogma. In particular, the Three Marks (*sabbe saṅkhārā aniccā*; *sabbe saṅkhārā dukkhā*; *sabbe dhammā anattā*) are reinterpreted as an internal critique of the Brahmanical linkage between *dharma* (order) and *ātman* (essential self), rather than as ontological claims.

On this reading, Buddhism does not replace one worldview with another. It intervenes at the moment when interpretation becomes “truth,” order becomes “world,” and roles become “self.” Buddhism thus emerges as a practice that continuously suspends the transformation of meaning into unquestionable reality and the justification of suffering that follows from it.

# 「意味付けの解体」として読む仏教

## 序論

仏教学の領域では、しばしば「ブッダは何を壊そうとしていたのか」という問いが争点となる。それは差別であったのか、輪廻転生であったのか、あるいはバラモン教そのものだったのか。初期仏教経典を読むかぎり、ブッダが当時のバラモン教的価値観に強い違和を抱いていたことは疑いない。しかし同時に、彼が差別や輪廻転生を明確に否定する言説を残しているわけでもない。経典に繰り返し現れるのは、「見よ」「観察せよ」「そこに苦しみはあるのか」という、きわめて実践的で限定的な呼びかけである。

従来の仏教解釈——すなわち、四聖諦を形而上学的な「苦の真理」と読み、三相を存在論的な「無常・苦・無我」と理解する枠組み——は、仏教を一つの世界観や形而上学として体系化する点で大きな意義を持ってきた。しかしその一方で、こうした解釈が、バラモン教的価値観に対して具体的にどのような作用をもたらしたのか、すなわち、既存の宗教的意味秩序をいかにして揺るがしたのかを、十分に説明しきれているとは言い難い。

さらに注目すべきなのは、ブッダ自身が、世界の始原や魂の存否といった形而上学的問いに対して、一貫して沈黙を守っている点である。また、彼は自らの教えを「筏」に喩え、それを絶対視してはならないと繰り返し弟子たちに説いている。これらの態度は、仏教が一つの完成された形而上学体系として提示されること自体を、ブッダが警戒していたことを示唆している。

これらの点に着目すると、ある一つの視点が浮かび上がる。

すなわち、ブッダの問題意識は、個々の教義内容そのものよりも、人間が世界や経験に形而上学的な「意味」を付与し、それが宗教として制度化され、人々の苦しみや不正を正当化していく、その構造そのものに向けられていたのではないか、という仮説である。

本論文は、この仮説に基づき、心理学・社会学における「意味付け」と宗教の議論を参照しつつ、仏教を「意味付けの解体」として読み直す試みである。具体的には、ダンマ、無明、正見、取、観、苦諦、三相といった仏教の基本概念を、形而上学的実体や世界観の構成要素としてではなく、人間が意味を絶対化し、ドグマ化していくプロセスを可視化し、それを解除するための実践的概念として再解釈する。そのことによって、仏教を「真理の体系」ではなく、「意味が宗教となり苦を正当化する構造への介入」として捉え直す理論的枠組みを提示することを目的とする。

本稿の独自性は、仏教の中核概念を存在論から切り離し、意味付けの社会的・構造的力学として再定位する点にある。

## 第一章 意味付けと宗教——世界はいかにして「当然」になるのか

本章では、人間が世界に意味を与え、その意味が「現実」や「当然のもの」として固定されていく過程を、心理学・社会学の議論を通して明らかにする。宗教とは、その意味付けを不可侵の秩序へと変換する装置である、という視点を確立することが本章の目的である。

人間は、与えられた世界をそのまま受け取って生きているわけではない。私たちは、経験を分類し、因果を見出し、価値を与え、「これはこういうものだ」という物語を絶えず編み上げながら生きている。この営みは、心理学的には「意味付け(meaning-making)」と呼ばれ、社会的には「現実の構築(social construction of reality)」として理論化されてきた。

ピーター・L・バーガーとトーマス・ルックマンは、社会的現実が「外在化—客観化—内在化」という循環過程によって形成されると述べた。人間はまず、行為や解釈を通して世界に意味を与える(外在化)。それが反復され、制度や慣習として固定化されると、それは「客観的な現実」であるかのように振る舞い始める(客観化)。やがて、その世界に生まれ落ちた人間は、それを疑うことなく「当たり前のもの」として内面化する(内在化)。こうして、本来は人間によって作られた意味秩序が、人間を規定する力を持つようになる。

宗教は、この意味付けの過程が最も強固な形をとる領域である。宗教は単なる信念体系ではなく、「世界はなぜこのようであるのか」「なぜ人はこのように生きねばならないのか」という問いに、包括的な説明と正当化を与える装置である。バーガーは宗教を「ノモス(秩序)」の最終的な保証装置と呼んだ。すなわち宗教は、社会的に構築された秩序に、超越的な根拠を与えることで、それを揺るぎないものとして固定する。

ここで重要なのは、宗教が単に「意味を与える」だけでなく、その意味を疑い得ないものに変換する点である。「それは神の意志である」「それは宇宙の法則である」「それは前世の業である」と語られた瞬間、ある状況は説明されるだけでなく、同時に正当化される。貧困や差別、苦痛や不条理は、「偶然」や「人為」の産物ではなく、「世界の仕組み」そのものとして再定義される。その結果、苦しみは単なる不幸ではなく、「そうであるべきもの」「受け入れられるべきもの」へと変質する。

この構造は、意味付けがもつ二重性をよく示している。意味付けは、本来、人間が世界を理解するための創造的営みである。しかし、それが制度化され、超越的根拠と結びついたとき、意味付けは人間を縛る力へと反転する。人は、自らが作り出した意味の網の目の中で、その意味に従うことを「当然」と感じるようになる。そして、その「当然さ」こそが、最も疑われにくい。

チャールズ・テイラーが指摘するように、人間は常に「意味の地平」の中で生きている。私たちにとって世界は、最初から「価値を帯びたもの」「こうであるべきもの」として立ち現れる。重要なのは、この地平が歴史的・文化的に形成されたものであるにもかかわらず、当事者にはそれが見えないという点である。意味は、背景に退き、前提となり、「世界そのもの」に溶け込む。

宗教とは、この「前提化された意味」を最も深いレベルで固定する営みである。それは、人間が作り出した解釈を、「人間を超えたもの」の名において不可侵のものへと変換する。その結果、意味付けはもはや「意味付け」として意識されず、「現実」そのものとして経験される。ここに、宗教が持つ強度と同時に、危うさがある。

この章で確認したいのは、次の点である。

人間の苦しみは、単に外的条件から生じるのではない。苦しみは、経験に与えられた意味によって増幅され、固定され、時に正当化される。そして宗教は、その意味付けを最も強固な形で制度化する装置として機能してきた。

この視点に立つとき、仏教においてブッダが繰り返し語る「見よ」「観よ」という言葉、そして形而上学的問いへの沈黙は、新たな意味を帯び始める。それは、別の「正しい世界観」を与えようとする試みというよりも、世界が「当然そうであるもの」として立ち現れてしまう、その手前の地点に注意を引き戻そうとする身振りとして読めるのである。

次章では、この意味付けの構造を踏まえた上で、初期仏教におけるブッダの態度——無記、筏の譬え、実践的言語の特質——を検討し、仏教が「新たな形而上学」ではなく、「意味付けそのものへの介入」として構想されていた可能性を具体的に明らかにしていく。

## 第二章 形而上学への沈黙——ブッダはいかにして「答えなかった」のか

本章では、無記、毒矢の譬え、筏の譬えを手がかりに、ブッダが形而上学的問いに「答えなかった」理由を検討する。それは単なる実用主義ではなく、意味が真理へと固着する構造そのものへの介入であったことを示す。

初期仏教経典を読むと、ブッダの語りには一貫した特徴がある。それは、世界の本质や魂の存否、宇宙の始原と終末といった形而上学的問いに対して、徹底して答えない、という態度である。いわゆる「無記 (avyākata)」と呼ばれる一連の問題——「世界は有限か無限か」「如来は死後に存在するか否か」「我と身体は同一か別か」など——に対して、ブッダは沈黙を守る。

この沈黙は、しばしば「修行の役に立たないから」「解脱に無関係だから」と説明されてきた。確かに経典上、ブッダ自身も「それらは苦の滅尽に導かない」と述べている。しかし、ここで注目すべきなのは、彼が単に「まだ分からないから答えない」のではなく、「原理的に答えること自体を拒んでいる」という点である。

有名な「毒矢の譬え」において、ブッダはこう語る。

毒矢に射られた男が、「誰が射たのか」「どの階級の者か」「弓は何で作られているのか」と問い続け、治療を拒むならば、その男は答えを得る前に死んでしまうだろう、と。重要なのは、ここでブッダが「その問いは間違っている」とは言っていないことである。問いは成立している。しかし、その問いに囚われること自体が、苦の現場から人を遠ざける、と示している。

この構図は、前章で述べた「意味付け」の問題と重ね合わせることで、より明確になる。

形而上学的問いとは、「世界とは何か」「私は何者か」という経験の不安定さに対して、包括的な意味を与えようとする営みである。それは、人間が不確実性に耐えきれず、世界を一つの物語に回収しようとする欲求の表れでもある。ブッダが沈黙したのは、単に実用性の問題ではなく、その問いがまさに「意味を固定しようとする衝動」そのものだったからではないか。

さらに、この点は「筏の譬え」によって決定的に示される。

ブッダは、自らの教えを「川を渡るための筏」に喩え、川を渡り終えた後も筏を背負い続けるのは愚かであると語る。ここで重要なのは、筏が「真理そのもの」ではなく、「渡るための道具」とされている点である。もし仏教が、世界の本質を正しく記述する形而上学体系であるならば、それは捨てられるべきものではない。しかしブッダは、自身の教えすら、状況に応じて放棄されるべきものだと明言する。

この自己相対化は、宗教史的に見ても極めて特異である。

多くの宗教は、自らの教義を最終的な真理として提示し、それへの服従を求める。それに対してブッダは、教えが「真理であるがゆえに」ではなく、「執着を手放すための手段であるがゆえに」用いられるべきだと語る。ここには、教えが再び「意味の体系」として固定化されることへの、明確な警戒が読み取れる。

また、ブッダの言語は、きわめて具体的で経験的である。

彼は「世界はかくかくしかじかである」と語る代わりに、「見よ」「観察せよ」「それは苦であるか」と問い返す。すなわち、ブッダの言葉は、世界についての記述というよりも、注意の向け方を変えるための指示として機能している。それは、弟子に新たな世界像を与えるのではなく、弟子自身が「いま、ここで、どのように意味付けているか」に気づかせるための言語である。

このとき、仏教は「別の形而上学」ではなく、「形而上学化そのものへの介入」として姿を現す。

ブッダは、バラモン教的世界観に対抗して、別の宇宙論や存在論を打ち立てたのではない。むしろ、世界を「そういうものだ」と固定してしまう思考の運動そのものに、ブレーキをかけようとしたのである。

無記、毒矢の譬え、筏の譬え、そして「見よ」「観よ」という実践的言語。

これらを一貫して読むとき、ブッダの態度は、形而上学的真理の欠如ではなく、「意味が真理へと固着する瞬間」への深い洞察に基づいていたと理解できる。彼が拒んだのは、誤った答えではなく、「答えが世界を固定してしまう」という構造そのものだったのである。

次章では、この視点を踏まえた上で、仏教の中核概念である「ダンマ」と「無明」を取り上げ、それらが従来理解されてきた「真理」や「無知」とは異なる意味を持ちうることを示す。すなわち、ダンマを「世界の法則」としてではなく、「意味付けを解体する実践的言語」として、無明を「事実を知らない状態」ではなく、「意味を絶対化してしまう心の運動」として読み直すことを試みる。

### 第三章 ダンマと無明——「真理」と「無知」の再定義

本章では、ダンマを「世界の真理」ではなく「意味付けを解体する実践的言語」として、無明を「事実を知らないこと」ではなく「意味を絶対化してしまう心の運動」として再定義する。ここで仏教は、知識体系ではなく、経験の構造に働きかける実践として位置づけられる。

仏教において「ダンマ(Dhamma / Dharma)」は、しばしば「真理」「法」「宇宙の法則」と訳されてきた。この理解に立てば、仏教とは、世界の本質的構造を明らかにする形而上学的体系であり、ブッダ

は「真理の発見者」となる。しかし、この読みは、前章で確認したブッダの態度——形而上学的問いへの沈黙や、筏の譬えによる自己相対化——と、緊張関係にある。

もしダンマが、世界を正しく記述する最終的真理であるならば、それは捨てられるべき筏にはなりえない。また、宇宙の本質を語るものであるならば、世界の始原や魂の存否といった問いに沈黙する理由も薄れる。ここには明らかな齟齬がある。

この齟齬は、ダンマを「存在論的真理」として読むのではなく、「意味付けを揺るがすための実践的言語」として捉え直すことで解消される。

ブッダにとって重要だったのは、「世界が何であるか」を確定することではなく、人間が「世界を何であると見なしているか」に気づかせることであった。ダンマとは、その気づきを生起させるための言葉であり、指示であり、実践の枠組みである。それは「世界を説明する理論」ではなく、「世界が説明として固着する運動を中断させる装置」として機能する。

このように理解すると、ダンマは本質的に暫定的である。

それは、ある状況において、ある種の執着や誤認を解体するために提示される「働き」であり、固定された教義ではない。だからこそ、ブッダはそれを筏に喩え、「役目を終えたならば捨てよ」と語ったのである。ダンマが真理であるのは、それが「正しい世界像」を与えるからではなく、「世界像への執着を緩める働きを持つ」かぎりにおいてである。

このダンマ理解と対をなすのが、「無明(avijjā)」である。

無明は通常、「真理を知らないこと」「無知」と訳される。だが、もしダンマが存在論的真理であるならば、無明とは単に「正しい知識を欠いている状態」になってしまう。しかし経典において無明は、単なる情報不足ではなく、苦の連鎖を駆動する根本条件として位置づけられている。無明とは、知識の量ではなく、経験の仕方そのものに関わる問題である。

無明を、「事実を知らないこと」ではなく、「意味を絶対化してしまう心の運動」として読むとき、その位置づけは一変する。

人は経験に対して、絶えず解釈を与える。「これは私のものだ」「これは私を脅かす」「これは価値がある」「これは無意味だ」。これらの解釈は、実践的には不可避であり、生活を可能にする。しかし無明とは、それらの解釈を、単なる仮の枠組みとしてではなく、「世界そのもの」「自分そのもの」として信じ込んでしまうことである。

ここで問題なのは、どの意味が「間違っているか」ではない。

問題は、意味付けが意味付けであることを忘れ、「そうとしか見えない現実」へと固着してしまう点にある。無明とは、世界が一つの仕方ではしか現れえないという感覚、すなわち「別様に見ることが可能である」という余地そのものが消失している状態である。

この理解に立つとき、無明は「誤った世界観」ではなく、「世界観を世界そのものと取り違える構造」を指す。

それは、「輪廻が真実か否か」「我が実在するか否か」という個別の命題以前のレベルで働く。無明とは、人が自らの解釈を“解釈である”と見失い、それに巻き込まれて生きているという事態そのものである。

ダンマが「意味付けを解体する働き」であり、無明が「意味付けを実在化してしまう運動」であるならば、両者は単なる「真理と無知」の対立ではなく、人間の経験の構造そのものをめぐる緊張関係とし

て理解できる。

仏教とは、正しい内容を教え込む体系ではなく、「いま自分は、どのように世界を意味付けているのか」という地点へと注意を引き戻す実践なのである。

ここで、第一章で触れたピーター・L・バーガーの「外在化—客観化—内在化」という枠組みが、仏教的文脈において新たな意味を帯びてくる。

人間はまず、経験に解釈を与え、世界に意味を投げかける(外在化)。その解釈が反復され、制度や規範として固定化されると、それは「もともとそうであった現実」であるかのように振る舞い始める(客観化)。やがて、人はその秩序の中に生まれ落ち、それを疑うことなく「世界そのもの」として引き受ける(内在化)。この循環によって、本来は人間によって構成された意味秩序が、人間を規定する力を持つに至る。

バラモン教的世界観において、身分、義務、苦の理由、救済の条件が「宇宙の法」として経験されていたのは、まさにこの過程の帰結である。意味はすでに外在化され、宗教的制度として客観化され、人々の自己理解として内在化されていた。世界は「そうであるもの」として立ち現れ、そこに別様の可能性があるという感覚そのものが失われていたのである。

この文脈において理解されるべきなのが、ダンマである。

ダンマとは、この外在化—客観化—内在化の連鎖が「世界そのもの」として閉じてしまう、その運動に介入するための言語である。それは、新たな意味を外在化する装置ではなく、すでに客観化され、内在化された意味が、実は人間によって構成されたものであることを、経験の現場において露出させる働きを持つ。ダンマは、意味が秩序へと硬化し、「世界」になってしまう瞬間を中断するための実践的装置なのである。

次章では、この枠組みをさらに具体化するために、「正見」という概念を取り上げる。正見はしばしば「正しい世界観」「正しい教義理解」と解されてきたが、本稿の立場からすれば、それはむしろ「意味付けが意味付けである」と見えている状態、すなわち“見方そのものへの気づき”として再解釈されるべきものである。その再読を通して、仏教が提示する「解放」が、いかなる性質のものかを明らかにしていく。

## 第四章 正見——「正しい世界観」ではなく、「見ていることへの気づき」

本章では、正見を「正しい教義の保持」ではなく、「いま自分がどのように見ているかが見えている状態」として再解釈する。正見が、世界像を獲得することではなく、世界像が生成される現場への気づきであることを明らかにする。

八正道において「正見(sammā-ditṭhi)」は第一に置かれる。

伝統的には、正見とは「四聖諦を正しく理解すること」「業と輪廻を正しく信解すること」と説明され、仏教的世界観を正しく受け入れる態度と解釈されてきた。この理解に立てば、修行とは、誤った見解を捨て、正しい見解——すなわち仏教的形而上学——を身につける過程となる。

しかし、この読みは、これまで検討してきたブツダの態度と再び緊張を生む。  
もし正見が「正しい世界像を保持すること」であるならば、仏教は結局のところ、バラモン教に代わる別種の形而上学を提示したにすぎないことになる。しかもその場合、筏の譬えは不可解になる。なぜ「正しい世界観」は捨てられねばならないのか。なぜブツダは、弟子たちが形而上学的確定に安住することを、あれほど警戒したのか。

ここでも、正見を「内容としての正しさ」ではなく、「見ているという事実への気づき」として再定義することで、この齟齬は解消される。

正見とは、「世界がこうである」という像を保持することではない。むしろ、「いま、私は世界をこのように見ている」ということが見えている状態である。それは、見解を持たないことではなく、見解が“見解である”と分かっていることである。

人間は、何かを見た瞬間、それを「そういうもの」として受け取る。

身分、価値、敵味方、成功と失敗、清浄と不浄——それらは、知覚と同時に意味を帯び、「現実」として立ち現れる。通常、この過程は反省の対象にならない。人は、自分が「見ている」とは感じず、「世界がそうである」と感じる。ここに、意味付けが世界そのものへと変質する瞬間がある。

正見とは、この自明性が破られている状態である。

「これは事実だ」と感じているその感覚が、「私はいま、そう解釈している」という出来事として捉え直されている状態である。世界は依然として現れる。しかし、それはもはや、唯一の在り方としては現れない。そこには、「別様にも見えうる」という余地が生じる。

この意味で、正見は一つの教義ではなく、経験のモードである。

それは、「正しい考えを持つこと」ではなく、「考えが、いまここで生起している出来事であると見えていること」に近い。ブツダが繰り返し語る「見よ」「観よ」という言葉は、このモードへの転換を促す指示として読める。それは、「こう見よ」と命じるのではなく、「見ているという事実を見よ」と促しているのである。

この理解に立つと、正見は無明の対極として、きわめて明確な位置を占める。

無明とは、意味付けが意味付けであることが認知できず、それを世界そのものと取り違える状態であった。正見とは、その取り違えが生じている瞬間に気づいている状態である。したがって、正見は「正しい内容」を持つことではなく、「内容が内容として生起している」という構造が見えていることにある。

ここで重要なのは、正見が「最終的な視点」ではないという点である。

それは固定された立場ではなく、つねに更新され続ける注意のあり方である。だからこそ、正見それ自体もまた、筏として捨てられうる。正見に執着し、「自分は正しく見ている」という自己像が形成された瞬間、それは再び一つの意味体系となり、無明の側へと転落する。

この逆説は、仏教的解放の特質をよく示している。

解放とは、「正しい世界像に到達すること」ではない。それは、世界像が世界像として現れている、その生成の現場に立ち会い続けることである。ある見方が「唯一の現実」として固着したとき、苦しみが正当化される。正見とは、その固着が起こる以前の地点へと、注意を引き戻す働きにほかならない。

次章では、この「見方が固着する過程」を、仏教がどのように記述しているのかを検討する。そのために、「取(upādāna)」と「観(vipassanā)」という二つの概念を取り上げ、意味付けがどのように“掴



まれ”、そしてどのように“ほどかれる”のかを分析する。ここで、仏教的実践の具体的な射程が、より明確な形をとることになる。

## 第五章 取と観——「思い通りにならない」という事実はいかにして「正当な苦」になるのか

本章では、仏教における「苦」を、存在論的悲観や形而上学的原理としてではなく、「思い通りにならない」というごく素朴な経験として捉え直す。その上で、ブッダの問題意識が、単に「思い通りにならないこと」そのものではなく、それが社会的・宗教的秩序によって正当化され、「そうであるべきもの」として受け入れられてしまう点に向けられていたことを明らかにする。その構造を、仏教が「取(upādāna)」と「観(vipassanā)」によってどのように記述し、介入しているのかを検討する。

仏教において、苦(dukkha)とは、まず何よりも「思い通りにならない」という経験である。  
老いたくないのに老いる。  
失いたくないものを失う。  
望んでも得られない。  
避けたいものに出会ってしまう。

ここに、形而上学は要らない。苦とは、世界が自分の期待や欲望に従ってくれないという、きわめて日常的で具体的な経験である。ブッダは、これを「存在の本質」として神秘化しない。彼はただ、それを「苦であるか」と指し示す。

しかし、ブッダの問題意識は、この「思い通りにならない」という事実そのものには留まらない。彼が対峙していたのは、その苦が、宗教的・社会的秩序の中で、

- 「それは前世の業の結果である」
- 「それはあなたにふさわしい境遇である」
- 「それは魂を完成させるために必要である」

と説明され、正当化され、「受け入れるべきもの」として固定されてしまう構造であった。

思い通りにならないこと自体は、誰にとっても避けられない。  
だが、その「思い通りにならなさ」が、

- 運命として
- 本質として
- あるべき秩序として

意味づけられた瞬間、それは単なる出来事ではなく、「そうであるべき現実」へと変質する。ここで苦は、もはや「起きてしまったこと」ではなく、「受け入れるべきもの」「疑ってはならないもの」になる。

この変質の力学を、仏教は「取(upādāna)」という語で捉える。

取とは、対象を掴むこと、燃料をくべることである。ここで掴まれているのは、感覚そのものではない。「意味」である。

痛みが生じる。  
悲しみが生じる。  
挫折が生じる。

その瞬間に、

- これは「当然の報いだ」
- これは「私の本質を示している」
- これは「変えられない運命だ」

という解釈が立ち上がり、それが掴まれる。

このとき、思い通りにならないという出来事は、「世界はこういうものだ」「私はこういう存在なのだ」という物語へと回収される。

重要なのは、取が単なる心理的執着ではないという点である。

取は、社会的・宗教的に流通している意味枠と結びつくことで、ほとんど自動的に生起する。

身分の低さが「魂の履歴」として説明されるとき、  
病が「浄化の過程」として語られるとき、  
貧困が「ふさわしい境遇」として意味づけられるとき、

人は自らの苦を、「起きてしまった出来事」としてではなく、「そうであるべき現実」として掴む。ここで、思い通りにならないという経験は、疑い得ない秩序の一部となる。

ブッダが問題にしたのは、まさにこの地点である。

彼は、「思い通りにならないことをなくせ」とは言わない。

彼は、「その苦が、なぜ“当然のもの”として受け入れられているのか」を問う。

そのための実践が、「観(vipassanā)」である。

観とは、対象を特別な仕方で見るときの技法ではない。それは、経験がどのように立ち上がり、どのように意味づけられ、どのように掴まれているか、その生成の過程そのものに注意を向けるあり方である。

観において、人は初めて、

- 苦が「そこにある実体」ではなく、
- 出来事＋解釈＋掴み

という過程として現れていることを見る。

痛みはある。

喪失もある。

思い通りにならないことも、なお起こる。

しかし、それが「前世の報い」「本質の表れ」「変えられない運命」として掴まれる、その瞬間が見えてくるとき、苦はもはや「そうであるべき現実」にはなれない。

観とは、苦を消す技法ではない。

それは、苦が宗教的秩序によって正当化され、「当然のもの」へと変質する、その瞬間を露出させる働きである。

ここに、仏教的実践の核心がある。

それは、「思い通りにならない世界を、別の意味で包み直す」ことではない。

それは、「思い通りにならない」という事実が、なぜ、どのようにして、“そうであるべき現実”へと変えられてしまうのか」を、経験の現場で可視化することである。

取が、苦を秩序へと固定する運動であるならば、

観は、その固定が生じる瞬間を照らし返す光である。

ブッダの実践は、

苦に意味を与えない。

苦を「正当なもの」にしない。

ただ、それを、

「それは本当に、そうであるべきものなのか」

と、問い返す地点へと引き戻す。

仏教とは、苦を消す思想ではない。

それは、苦が「運命」や「本質」として正当化されてしまう、その構造そのものへの介入なのである。

次章では、この枠組みをもとに、苦諦を再読する。

それらを、存在論的命題としてではなく、「意味が固着し、苦が生じる構造」を記述する言語として読み直すことで、仏教全体が「意味付けの解体」としてどのような統一的姿をとるのかを明らかにしていく。

## 第六章 苦諦——バラモン教的苦理解の転覆として

本章では、当時のバラモン教における苦理解と対比することで、苦諦を「苦を説明する教義」ではなく、「すでに意味づけられ正当化された苦」を裸の経験へと引き戻す介入として読み直す。

ブッダの教えが登場した紀元前五世紀頃のインドにおいて、「苦しみ」はすでに明確な宗教的意味を与えられていた。

ウパニシャッド期以降のバラモン教的世界観において、人間の生は輪廻(samsāra)の連鎖の中に位置づけられ、現世の境遇は過去世の行為(karman)の結果として理解される。

パトリック・オリヴェル(Patrick Olivelle)やヨハネス・ブロンクホルスト(Johannes Bronkhorst)が指摘するように、この時代の宗教思想において、「なぜ私はこのような境遇にあるのか」という問いは、原理的に「過去に何をしたのか」という問いへと回収されていた。

この枠組みにおいて、苦しみは偶然ではない。

それは宇宙秩序(ṛta / dharma)の中で必然的に生じた結果であり、

低い身分、貧困、病、早死にといった出来事は、魂の履歴の反映である。  
すなわち、苦しみは「世界の不具合」ではなく、「世界が正しく機能している証拠」として意味づけられる。

リチャード・ゴンブリッチ (Richard Gombrich) は、初期仏教が登場した思想的文脈を、「業と身分秩序が道徳的に正当化された世界」として描写している。  
そこでは、人が置かれた位置は「たまたま」ではなく、「ふさわしい」ものであり、苦は倫理的に説明可能な出来事であった。

このとき、苦しみは単なる事実ではない。  
それは、すでに理解され、位置づけられ、正当化された経験である。

苦とは、「なぜそうなのか」が分かっている出来事であり、  
したがって「そうであってよいもの」でもあった。

この意味秩序のもとで、人は自らの苦を根本から疑わない。  
「なぜ私は苦しんでいるのか」という問いは、  
「私は過去に何をしたのか」  
「私はいま何を果たすべきか」  
という倫理的・宗教的問いへと変換される。  
苦は、社会構造や権力関係の問題としてではなく、魂の履歴として内面化される。

この文脈において、ブッダの語る「苦諦」は、根本的に異質である。

ブッダは、苦を  
「業の報い」とも、  
「魂の浄化」とも、  
「身分秩序の必然」とも語らない。

彼は、ただ、

生は苦である。  
老いは苦である。  
病は苦である。  
死は苦である。  
愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦。

と、経験そのものを列挙する。

ここには、  
「なぜそれが起こったのか」という説明も、  
「それにはどんな価値があるのか」という評価も存在しない。

あるのは、「それは苦であるか」という、経験への直接的な指差しだけである。

この転換は、思想史的に見て決定的である。

バラモン教は、苦に「理由」と「意味」を与えた。  
ブッダは、その理由と意味をいったん停止し、  
「それ自体として、どう経験されているか」を見させる。

苦諦とは、

「世界は苦である」という形而上学的断言

ではなく、

「あなたが当然のものとして受け取っているこの経験は、  
実際には“苦”として経験されているのではないか」

という、意味秩序への介入である。

ここでブッダは、  
「それは前世の業のせいだ」とも、  
「それは修行の糧だ」とも言わない。

ただ、意味づけを剥ぎ取り、問いを差し戻す。

——それは、本当に、苦ではないのか。

この問いは、新たな世界観を提示しない。  
しかし、それまで「当然」であった宗教的意味秩序を、根底から不安定にする。

苦諦とは、  
苦を説明する教義ではなく、  
苦がすでに説明されてしまっているという事実への介入なのである。

バラモン教が、  
苦を「理解可能な運命」に変えたのに対し、  
ブッダは、苦を再び「裸の経験」へと引き戻す。

このとき、苦はもはや、  
「正当化された報い」でも、  
「意味ある試練」でもない。

それは、ただ、

いま、ここで起きている出来事

として露出する。

苦諦は、  
「世界の本質は苦である」という宣言ではない。  
それは、

「苦が意味づけられてしまっている」という構造を暴き、その意味を一度、無効化するための実践的言語なのである。

## 第七章 ダンマ批判として読む三相

——「存在論」ではなく、「宗教秩序」への介入として

本章では、三相を存在論的命題としてではなく、バラモン教的〈ダルマ＝秩序〉と〈アートマン＝本質〉の結合を切断する批判的言語として再解釈する。三相が、宗教的秩序そのものへの内在的批判として機能していることを示す。

三相——

- sabbe saṅkhārā aniccā
- sabbe saṅkhārā dukkhā
- sabbe dhammā anattā

(Dhammapada 277–279)

(諸行無常・諸行皆苦・諸法無我)は、仏教思想の中核をなす教説として、通常は「存在の本質」を述べた命題として理解されてきた。すなわち、

- すべてのものは変化する
- 生存そのものは本質的に苦である
- 実体的自我は存在しない

といった、世界の構造を説明する形而上学的主張として読まれるのである。

しかし、原語の構造と当時の思想的背景を踏まえると、三相はむしろ、バラモン教的世界観に対する内在的批判として再解釈することができる。それは「存在がどうなっているか」を語る理論ではなく、「宗教的秩序がどのように人を拘束しているか」を可視化する言語である。

まず、三句を原語の構造に即して確認しよう。

sabbe saṅkhārā aniccā

すべての形成されたものは、不変ではない

sabbe saṅkhārā dukkhā

すべての形成されたものは、苦である

sabbe dhammā anattā

すべてのダンマは、アートマンではない

ここで注目すべきは、第一句と第二句の主語が *saṅkhārā* (行・形成されたもの) であるのに対し、第三句のみが *dhammā* (ダンマ) となっている点である。この差異は、単なる語彙上の変化ではなく、三相全体の射程を示す構造的手がかりである。

*Saṅkhāra* とは、「条件によって形成されたもの」「作られたもの」を意味する。それは心理過程に限られず、制度、規範、価値観、社会秩序といった、人間の営みによって構成された諸形式をも含む概念である。なお、*saṅkhāra* が単なる心理的過程にとどまらず、人間によって構成された実践・慣習・規範といった社会的次元をも含む概念であることは、すでに先行研究によって指摘されている。たとえばゴンブリッチは、初期仏教における *saṅkhāra* を「人間が作り出したもの (what is made)」という広い射程で捉え、それが倫理的・社会的構造をも含むことを示している。またブロンクホルストも、初期仏教が対峙していた思想環境を「人為的に構成された秩序」の問題として描き、仏教語彙が心理領域に限定されないことを強調している。

一方、*dhamma* は、バラモン教においては宇宙秩序そのものであり、身分、義務、役割、道徳、宗教規範を貫く「世界の法」であった。人は自らのダルマに従うことで宇宙と調和し、そこから逸脱すれば苦を受ける。ダルマは、人為的慣習ではなく、世界そのものの構造として神聖化されていた。

この文脈において、

sabbe dhammā anattā

すべてのダンマは、アートマンではない

という一句は、単なる「無我説」ではありえない。

*Anattā* は *an-atta*、すなわち「アートマンではない」という否定である。アートマンとは、輪廻転生の主体であり、魂であり、同時に「その人の本質」であった。当時の思想においては、魂・自我・身分は密接に結びつき、

魂 = 自我 = 身分

という同一化が成立していた。人は、自らに与えられた身分を生きることによって、自分のアートマンを全うすると考えられていたのである。

この前提に対して、ブッダは「すべてのダンマはアートマンではない」と述べる。これは、「この身分こそが自己である」「この役割こそが自己の本質である」というバラモン教的自己理解を、根本から切断する言葉である。ここで「無我」とは、抽象的な存在論ではなく、「秩序によって規定された自己」を自己そのものと取り違える構造への否定である。

この第三句を踏まえて第一句・第二句に戻ると、三相全体の構造が逆照射される。

sabbe saṅkhārā aniccā

形成されたものは、すべて不変ではない

sabbe saṅkhārā dukkhā

形成されたものは、すべて苦である

sabbe dhammā anattā

ダンマは、アートマンではない

ここで *saṅkhāra* と *dhamma* は、同一の構造的位置に置かれている。すなわち、「形成されたもの」と「ダンマ」とが、暗黙に連結されているのである。

この対応関係を素直に読み取るならば、ブッダは次のような構図を提示していることになる。

- 人間によって形成された秩序は、不変ではない
- その秩序は、必ず苦を生む
- その秩序は、自己の本質ではない

ここで語られているのは、存在一般の性質ではない。語られているのは、「宗教が真理と呼んできた秩序」の性格である。

ダンマは、人間によって作られたものである。それは絶対ではなく、固定できず、しかも人を拘束し、苦を生みうる。そして何より、それは「自己そのもの」ではない。

この意味で、三相は、「世界はこうなっている」という教義ではなく、

いかなる秩序も、  
いかなる宗教的意味も、  
いかなる「自己定義」も、  
絶対化するな

という警告として機能している。

三相は、バラモン教に対する批判であると同時に、仏教そのものが再び「真理体系」へと硬化することをも、あらかじめ相対化する装置である。その意味で、三相は存在論ではなく、「意味付けが自己を真理化する構造」そのものへの批判として読むべきなのである。

## 第八章 仏教とは「真理」ではなく、「真理化」の中断である

——意味付けが宗教になる瞬間への介入

本章では、これまでの議論を総合し、仏教を「正しい世界観を与える宗教」ではなく、「意味が真理へと変質する運動を中断する実践」として再定義する。仏教が自らをも相対化する構造を内包していることを明らかにする。



前章で見たように、三相は「存在がどうなっているか」を説明する教義ではない。それは、バラモン教において世界と自己を固定していた〈ダンマ＝秩序〉と〈アートマン＝本質〉の結合を、内側から切断する言語であった。

- 形成された秩序は、不変ではない
- 形成された秩序は、苦を生む
- その秩序は、自己の本質ではない

ここでブッダが行っているのは、「誤った世界観」に代えて「正しい世界観」を与えることではない。彼が介入しているのは、ある意味付けが「世界そのもの」「自己そのもの」へと変質してしまう、その瞬間である。

バラモン教において、世界はすでに「意味をもった秩序」として立ち現れていた。身分は本質であり、役割は運命であり、苦しみは正当化された結果であった。そこでは、

解釈 = 現実  
規範 = 世界  
役割 = 自己

という転倒が、疑われることなく成立していた。

ブッダは、この転倒を「誤り」と論破したのではない。  
彼は、それが転倒であること自体を露出させる言語を提示した。

三相とは、世界に向けられた理論ではなく、  
「あなたはいま、何を“本質”として掴んでいるのか」  
という問いを、経験の現場に差し戻す装置である。

ここで仏教は、宗教としてきわめて異質な位置を占める。

多くの宗教は、

- 世界はこうである
- 人はこう生きるべきである
- これが真理である

という形で、意味を確定する。

それに対して、ブッダの言葉は一貫して、

- それは本当に、そうであるのか
- それは苦ではないのか
- それは、あなたそのもののなのか

と、意味が確定してしまう瞬間を揺るがす。

だからこそ、ブッダは形而上学的問いに答えない。  
だからこそ、教えを筏に喩え、それを捨てよと言う。  
だからこそ、「見よ」「観よ」という実践的言語が中心になる。

仏教は、真理を「持つ」宗教ではない。  
それは、意味が真理へと硬化する運動を中断する実践である。

この視点に立てば、「ダンマ」とは、世界の構造を記述する理論ではない。  
それは、意味が実体化するたびに、その足元を崩すための言語である。  
ダンマが筏であるとは、  
それが「正しいから」ではなく、  
「固着をほどく働きを持つかぎりにおいてのみ有効である」ことを意味する。

ここで、仏教は自らをも例外としない。  
「諸法無我」とは、

- 身分は本質ではない
- 役割は本質ではない
- 世界観は本質ではない
- そして、仏教もまた本質ではない

という自己相対化を、あらかじめ内部に組み込んでいる。

三相は、  
バラモン教的秩序への批判であると同時に、  
仏教そのものが再び「ダルマ」へと変質することへの予防線である。

それは、仏教を「別のドグマ」にしないための装置であり、  
仏教が宗教でありながら、宗教化そのものを裏切り続けるための構造である。

この意味で、仏教は、

世界をどう説明するか

という問いよりも、

世界が「説明」になってしまう、その瞬間に  
人はどのように縛られているのか

という問いを中心に据える思想である。

仏教とは、  
「正しい意味」を与える宗教ではない。  
それは、

意味が正しさへと変質し、  
その正しさが人を縛る構造

そのものへの、継続的な介入なのである。

## 結論 仏教とは「意味付けの解体」である

本論文は、仏教を「真理の体系」としてではなく、「意味付けの解体」として読み直す試みであった。出発点は、ブッダが一貫して形而上学的問いに答えず、「見よ」「観よ」と促し、自らの教えすら筏として相対化したという事実である。この態度は、仏教が世界の本質を確定するための思想ではなく、人間が世界に意味を与え、その意味を絶対化してしまう構造そのものに介入する営みであったことを示唆している。

第一章では、心理学・社会学における「意味付け」の議論を参照し、人間が世界を「当然の現実」として経験する仕組みを確認した。宗教とは、意味を制度化し、疑い得ないものへと変換する装置である。苦は、出来事そのものからではなく、それに与えられた意味が固定されたときに生起する。

第二章から第五章にかけては、無記、筏の譬え、ダンマ、無明、正見、取、観といった概念を、「別の世界観を与える教義」としてではなく、「意味が実体化する瞬間を中断する働き」として再解釈した。仏教的実践とは、意味を消去することではなく、意味が“意味として”生起している現場に立ち会い続けることであり、取の自動性を解除することであった。

第六章では、苦諦を当時のバラモン教的苦理解と対比し、苦諦が「苦を説明する教義」ではなく、「すでに説明され、正当化されてしまっている苦」を裸の経験へと引き戻す介入であることを示した。ブッダは、苦に理由や価値を与えるのではなく、「それは本当に、苦ではないのか」と問いを差し戻したのである。

第七章では、三相を「ダンマ批判」として再読した。

- sabbe saṅkhārā aniccā
- sabbe saṅkhārā dukkhā
- sabbe dhammā anattā

これらは存在論的命題ではなく、バラモン教における〈ダルマ＝秩序〉と〈アートマン＝本質〉の結合を内側から切断する言語であった。

- 形成された秩序は、不変ではない
- その秩序は、苦を生む
- その秩序は、あなたの本質ではない

ここで否定されているのは「自我の实在」ではない。否定されているのは、身分や役割や宗教的規範といった「形成された秩序」を、自己の本質と取り違える構造である。三相は、世界が「秩序」として、自己が「本質」として固着する、その瞬間を中断する装置なのである。

第八章では、この構造を総合し、仏教を「真理」ではなく「真理化の中断」として位置づけた。仏教は、誤った世界観に正しい世界観を対置する宗教ではない。それは、いかなる意味であれ、それが「世

界そのもの」「自己そのもの」へと変質してしまう、その運動そのものに介入する実践である。だからこそ、仏教は自らをも例外としない。諸法無我とは、身分や役割だけでなく、仏教そのものが再び「ダルマ」と化すことへの予防線でもある。

以上の検討から導かれる結論は明確である。

仏教とは、  
「世界はこうである」「人はこうあるべきである」という  
あらゆる意味付けが、  
“真理”や“本質”へと硬化するその瞬間に、  
問いを差し戻す思想である。

それは、新たな秩序を与える宗教ではない。  
それは、秩序が秩序として、  
自己が自己として、  
実体化してしまう構造そのものへの、継続的な介入である。

ブッダが壊そうとしたのは、特定の教義ではない。  
彼が壊そうとしたのは、  
意味が真理になり、  
その真理が人を縛り、  
その縛りが「当然」になる――  
その構造そのものであった。

この意味で、仏教とは、  
「悟りの教え」ではなく、  
意味付けが宗教になる瞬間を解体する思想である。

ここにおいて、  
仏教は「古代の宗教」ではなく、  
意味付けが支配する人間社会そのものへの、  
もともと根源的な批評として立ち上がる。

## 参考文献

本論文は、初期仏教經典の読解に基づきつつ、宗教社会学・思想史・仏教学の先行研究との対話の中で、「仏教＝意味付けの解体」という枠組みを提示した。以下に挙げる文献は、本論の各章における議論を支える理論的・歴史的基盤をなすものである。

### 初期仏教・仏教学

- Gombrich, Richard. *What the Buddha Thought*. Equinox, 2009.

- Bronkhorst, Johannes. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Brill, 2007.
- Wynne, Alexander. *The Origin of Buddhist Meditation*. Routledge, 2007.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge University Press, 2013.
- 菅原泰典『原始仏教の思想』岩波書店
- 中村元『原始仏教の思想』春秋社
- Dhammapada. Translated by K. R. Norman. Pali Text Society, 1997.  
(和訳参照) 中村元訳『ブッダの真理のことば・感興のことば(ダンマパダ／ウダーナ・ヴァルガ)』岩波文庫。

## バラモン教思想・インド思想史

- Olivelle, Patrick. *The Āśrama System*. Oxford University Press, 1993.
- Doniger, Wendy. *The Hindus: An Alternative History*. Penguin, 2009.
- Thapar, Romila. *Early India: From the Origins to AD 1300*. University of California Press, 2004.
- 上村勝彦『ウパニシャッド』岩波文庫

## 宗教社会学・意味付け理論

- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. Anchor Books, 1967.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality*. Anchor Books, 1966.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self*. Harvard University Press, 1989.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System," in *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, 1973.