

經驗的存在についての初期仏教の見解

Y. カルナーダーサ

玉井威訳

1. 緒言

經驗的存在についての初期仏教の見解については、仏教の注釈文献においてのみならず、現代の学者の側にあっても、種々さまざまな解釈を生んできた。これらの解釈は素朴な実在論から純然たる觀念論までの、絶対的な一元論から始まって極端な多元論に至るまでの広がりをもっている。この当該の研究は、無我 (anatta) という仏教独自の教義と、縁起 (paṭiccasamuppāda) という仏教の最も中心的な、従って最も代表的な教義——両教義とも、アビダンマにおいては、bheda と saṅgaha の名で呼ばれている分析と総合という二重の方法に基づいて、その立証が試みられているものであるが、——とを考慮に入れて、この問題を再検討しようとする一つの試みである。

2. 分析によるアプローチ

我々が先に「分析的方法」として提起したものは、外的世界に関連して、經驗的な個人存在の分析において見られる。そのような分析は、仏陀の教説中に五種類あることが知られている。まず第一は、名 (nāma) と色 (rūpa) ¹ とに分析するもので、それは經驗的個人存在の二つの主要な構成部分、すなわち精神面と肉体面とを表わすという意味において、最も基本的なものである。第二は、五蘊 (khandha) すなわち色 (rūpa), 受 (vedanā), 想 (saññā), 行 (saṅkhāra), 識 (viññāna) に分析するもの² である。第三は、六界 (dhātu) すなわち地 (pathavi), 水 (āpo), 火 (tejo), 風 (vāyo), 空 (ākāsa), 識に分析するもの³ である。第四は、十二処 (āyatana) すなわち眼 (cakkhu), 耳 (sota), 鼻 (ghāna), 舌 (jivhā), 身 (kāya), 意 (mano), 色 (rūpa), 声 (sadda), 香 (gandha), 味 (rasa), 触 (phoṭṭhabba), 法 (dhamma) に分析するもの⁴ である。第五は、十八界 (dhātu) に分析するものである。これは十二処を更に詳細にしたもので、六根とそのそれぞれに対応する六境との接触の結果として生じる六識が更に加わってできたものである。従ってその加わった六識というのは、眼識と耳識と鼻識と舌識と身識と意識とである⁵。

ところで、これらの分析の意図はさまざまであって一様ではない。例えば、蘊分析の主要な目的は、いわゆる経験的な個人存在を形づくっている諸蘊の内外いずれにも、自体存在 (self-entity) がないということ、つまり「諸蘊のいずれもが私のものではない」(netam mama)、「それらは私ではない」(neso 'ham asmi)、「それらは私の我ではない」(neso me atta)⁶ ということを示すことである。このようにして、この分析は、「私のもの」とか「私」とか「私の我」という観念が、^が我のない心的物質的現象の集まりにすぎないものに、入り込むいかなる可能性をも除くことを主たる目的としている。一方、十八界に分析するものは、いわゆる意識が靈魂とか実体的な自我といったものではなくて、ある諸条件が集まるとその結果生まれ、その全く同一の諸条件がなくなると滅するところの一つの心的な現象であるということを示すために、しばしば用いられる。つまり、それ自体で存在するような独立の意識は存在しないのだ⁷。同様に、各々の分析は、経験的存在の特性と関係する一定の事実を説明するために利用される。実際、仏教がその根本的な教義を説明するのは、これら五種の分析との関連からである。(少くとも)五種の分析があるというまさにその事実が、それらのいずれもが、決定的なものとして、つまり絶対的な意味において受けとられるものではないということを示している。それらには実践上の価値があるにすぎない。それはそれらとの関連から説明が求められる個々の教義に従って決定される価値だからである。ここで強調しておかなくてはならないもう一つの事実は、これらの分析の各々が経験的個人存在を全体として表わしているということである。それらが表わすものは、それらの根底にある本体の現象的な顕現ではないのである。それらはそれらだけで感覚上の経験世界の全体を論じ尽くすのであって、その背後に背景としてあるような、いかなる実体もない。

3. 総合によるアプローチ

経験的存在に対する仏教の見解は、ただ分析にのみ基づいているのではない。分析といっても、総合によって補足されることがなければ、それは、感覚的な経験世界が、相互に依存し合うこともなく関係することも無い離れ離れの要素の連続へと解消できるものである、という間違った印象を与えることになる。このような立場は、いわゆる極端な多元論に行きつく。一方、総合も、分析によって補足されることがなければ、一元論に、つまり、感覚的な経験世界が一つの共通の原因へと還元できるものであるという見解に立ち至ることになる。仏教においては、この二つの方法は、お互いを補足しあうものであり、またそれら自体、お互いに等しく重要な役目を担うものでもある。そして、これら二つの方法を併用することによって、仏教は、一元論と多元論との弁証法的な対立を超越することがで

きるのだ。総合によるアプローチは、縁起 (causality) という仏教教義に見られる。これによってこそ、縁起 (causal genesis) と、経験的存在が分析されてできるところの諸要素の相互依存とが説明されるからである。何故に、『相応部』(Saṃyuttanikāya) において、「一切は単一である」(sabbam ekattam) と「一切は別異である」(sabbam puthuttam) という二つの言い回しに表わされているような存在の一元論的及び多元論的見解が、ともに支持できないものとして退けられている⁸ のかが、これによってはっきりする。さて、総合によるアプローチを表わす縁起という仏教の基本的な考え方は、次のように定義されている。即ち、「これあるとき、これあり。これ生ずるとき、これ生ず。これなきとき、これなし。これ滅するとき、これ滅す⁹。」つまり、これは、結局のところ、次のようになる。Aがあるとき、Bがある。Aが生ずるに従って、Bが生ずる。Aがないとき、Bはない。Aが滅するに従って、Bも滅する。以上の定義から明らかなように、二つの事象の一方の在・不在が他方の在・不在を決定するとするならば、その二つは縁起的に連関しているわけである。原因が自ら展開したり形を変えたりして結果となるのでもなければ、結果が原因の中から現われてくるのでもない。そのような因果の進化論的・創発論的見解は、根底にある一つの実体を予想し、本体とその個有の性質とを区別することとなる。仏教の因果律というのは、あらゆる実体論者の前提とは一切結びつくことはなくて、経験的に実証しうる用語で語られるのである。

4. 縁起の教義の主たる先決条件

縁起という仏教教義の主たる先決条件は、次のように述べることができよう。

(i)いかなる物事も適当な諸条件なくしては、生起しないということ。これは一般に認められている因果律の妥当性を承認するものである。そういうものとして、精神的なものであれ、物質的なものであれ、すべての現象は、他の現象に依存して生起する。要するに、それは、「一切は無因・無縁である」¹⁰ という成句において表わされているような無因性 (adhiccasamuppanna)¹¹ の考えを拒否することである。

(ii)いかなる物事も単一の原因からは生起しないということ。言い換えればこれは単一的な因果論の考え——仏教の註釈において、一因論 (eka-kāraṇa-vāda) と言われるもの¹² ——を拒否することである。その意味するところものは、経験的存在についての仏教の見解というコンテキストにあっては、大そう暗示的である。というのは、この見解に従えば、感覚的な経験の世界を、単一の原理に、つまり経験世界の存在理由として役立つようなある種の自立自存の形而上学的な基体に還元しようとする、そういう一元論的な形而上学はいかなる形態とも、仏教は無縁であるからである。つまりそれはまた、感覚的な経験世界

を、超経験的な実在の顕現であるとして、あるいは神の創造物として説明しようとするあらゆる見解をも拒否することとなるのである。

(iii) いかなる物事も単一の結果としては生起しないということ。従って、物質の領域であれ精神の領域であれ、いずれにおいても単一の現象というものはない。精神的な現象も物質的な現象も、ともに複合体として、群集の形で生起する。

(iv) 始源的な第一原因は考えられないということ。というのは、因果律についての仏教教義、すなわち縁起 (paṭiccasamuppāda) が明らかにしようとしていることは、輪廻のプロセスがいかにして発生するかということではなくて、それがいかに持続しつづけるかということであるからである。このことは、仏陀の「比丘らよ、輪廻は無始である。前際は知られない」(Anamataggāyam bhikkhave saṃsāro; pubbakoti na paññāyati)¹³ という言説の意味するところを明らかにする。それはまた、何故に仏陀が世界が時間的に永遠であるのか (sassata)、それとも永遠でないのか (asassata)¹⁴ という問題に対して沈黙を守ったかの説明となる。哲学的な見地から言えば、世界の始源に関するこのような質問は形而上学的であり、それ自体、答えられないものである。また宗教的な見地から言えば、このような質問の解答——それらの質問が解答しうるものであるかどうかは別問題であるが、——は、宗教的生活の実践とは、いささかも関連しないものである。それだからこそ、「マールンクヤプッタよ、梵行住(宗教的生活)は、『世界は永遠である』という見解によることもなければ、『世界は非永遠である』という見解によることもない。『世界は永遠である』という見解が広く一般に承認せられるところとなろうと、『世界は非永遠である』という見解が広く一般に承認せられるところとなろうと、依然として、生・老・死・愁・悲・苦悩はある。私は、この現世のそういったものの終息のために、処方を与えているのだ」¹⁵。

5. 我説 (ātma-vāda) の否定

経験的存在を多くの要素に分析することと、縁起の教義によるそれらの総合は、無我 (anatta) という仏教独自の教義へと焦点が集まる。というのは、もし、分析が、複合されたものは多くの要素に還元することができるということを示すものとすれば、総合は、
 一
 八
 三
 これらの要素がそれ自体で存在するばらばらの存在物ではなくて、因果関係を通じて相互に依存し合うものであるということを示すからである。ところで、仏教が興起した頃に、我 (ātman) 説つまり自体存在の信仰には、二つの主な見解があった。一つは靈的な信仰 (sassatavāda 常住論) によって主張せられたもので、他の一つは唯物論者の哲学 (ucchedavāda 断滅論) によって主張せられたものであった¹⁵。前者によれば、自我と

は形而上学的なものである。それは人の最も内奥の本質を表わすからで、恒常的・不変的なものかである。それ自体は、死に際しての肉体の崩壊のあとでも存続する。この場合、常なる自我と無常なる肉体との相違 (Aññaṃ jivam aññaṃ sariraṃ)¹⁶に力点がある。そして束縛された状態にあるのが、この自我なのである。それ故に、宗教生活の理想として前方にかかげられたのは、この自我の救済であった。自我が肉体の影響(感覚上の喜び)下にあるわけだから、自我の救済のためには肉体を苦行禁欲によって制すること (attakīlamathānuyoga) が必要となる¹⁷。このことは、仏教興起の頃、救済への一手段として、何故に過剰なまでの苦行があったのかの説明となる。後者(断滅論)によれば、人の自我はその人自身の肉体にはかならず、それは物質の四大元素からなっている (Ayam attarūpi catummahābhūtiiko)¹⁸。この場合、強調すべき点は、自我と身体の二元性にあるのではなく、その両者の同一性にあるのである (Taṃ jivaṃ taṃ sariraṃ)¹⁹。その自我が身体と同一であるわけだから、死んで肉体が崩壊するにつれて自我そのものも壊滅するという結果になる。それ故に、人生の目的は名状しがたい至福を切望することではなくて、直ちにこの場で感覚的な喜びを享受すること (kāmasukhalikanuyoga)²⁰なのである。

仏教に関して最も根本的なことは、自我についてのこの二つの見解を、ともに支持できないものとして否定することである。仏教によれば、自我についての形而上学的な見解にも唯物的な見解にも、ともに心理的な原因がある。前者は、永遠に個体を存続させたいという人の法外な欲望 (bhava-taṇhā) が動機となっているし、後者は、この世での一時的な滞在の間に、感覚的な楽しみを享受したいという同じく人の法外な欲望 (kāma-taṇhā)²¹ が動機となっているわけである。唯心的な自体存在と唯物的な自体存在とをともに否定するとき、仏教は、インド思想におけるこの主要な二つの流れからそれて、ひとつの新しい道に自ら入っていったのである。

要するに仏教の無我 (anatta) の教義は、こういうことになる。即ち、経験的個体の内にも外にも心理的・精神的なものであれ、或は物質的なものであれ、自己自身の自我として同一視しうるような、いかなる恒常的・不変的な実体も存在しない、ということである。それ故に、無我は、有情 (sentient existence) の三つの徴表の一つに加えられているのだ。残りの二つは、無常 (anicca) と苦 (dukkha) である。それらの中、無常はあらゆる現象が普ねく非恒常的であり流動的であるという事実を指して言い、それは、しばしば繰り返される「一切の行 (造られたもの) は無常である」 (Sabbe saṃkhārā aniccā)²² という所説の中に典型的に言いあらわされている。というのは、いかなるものであれ生ずるという性質を持ったものはまた、滅するという性質を持ったものであるからである (Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbamaṃ taṃ nirodhadhammaṃ)²³。この普遍的な在り

よるを洞察することを、真理の眼 (dhammacakkhu 法眼) の始まりと言っているほど²⁴, それは重要なのである。ここで強調しておきたいことは、この無常の普遍性が、先験的な (a priori) 推論 (takka-vimamsā) に基づく形而上学的な言説でもなければ、聖典の權威そかれとも神の啓示 (anussava) に基づく真理として提示されるものでもない²⁵, ということである。それとは反対に、それは精査と帰納的推理に基づく経験上の言説で、何ら形而上学的仮説を含まない、そのようなものとして、確かめうる命題なのである。次の徴表である苦 (dukkha) のそれ (普遍性) は、普遍的は無常性の事実から生じる。というのは、聖典の言葉にあるように、無常なるものはいかなるものも、まさにその本性によって、苦であるからである (Yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ)²⁶。このことは、移りゆくものに執ることが苦しみに、帰着するという事実²⁷に注意を向けさせる。われわれの愛着するものは絶えず移りゆく状態にあって、われわれがこうあって欲しいと望むようには応じないからである。こうした様態から導き出されうる必然的な結論は無常なるもの (anicca), 従って苦なるもの (dukkha) は、いかなるものであれ、それは、自らの我、つまり自らと同一視しうるような何ものかとはみなしえないということ (anatta無我) である。有情の三つの徴表の一つとして、無我には、このように、経験的根拠があるのである。

6. 経験的個人存在を超越する我は存在するか

五蘊 (khandha) のいずれもが我とは倣しえないという仏教側からの否定は、五蘊を超越する我が存在するかどうかという考察を生んだ²⁷。そのような考察は、しばしば、初期の仏教が仏教に先立つウパニシャド思想の再説である、という見解と結びついている。しかしながら、このような判断が擁護できないものであることは、原典上の証拠という状況から、ますます明白になってきている。まず第一に、仏教のどの教えも、そのような仮説を立てたところで、より意味深いものにはならないということである。更に、初期仏教の認識論的な観点からしても、そのような結論が導かれる可能性はない。なぜなら、もしそのような我があるとしても、それが感覚によっても、高度な心的修養を通じて実現せられる超感覚的知覚 (abhiññā 神通) によっても全く立証されるものではないからである²⁸。仏教の認識論によれば、超感覚的知覚の対象となるものは、感覚的経験世界の背景としての役目を果たすような形而上学的な存在ではなくて、感覚的経験世界そのものである。そしてこの場合、大事な点は、先験的な存在を認識することではなくて、事物をあるがまま (yathābhūta 如実) に認識することなのである。禪定体験に関する仏教の教えでさえも、自体存在の体験の形跡は示すことはないのだ。というのは、仏教によれば、禪定 (jhāna) ——そこでは意識は高度に純化された段階に到達する——の体験は、自己自身の我を実現

するものであるとか、ある種の先験的な存在との結合であるとかいうように解釈されるものではないからである。実のところ、仏教は、禅定体験の中身を、事実によっては正当と認められないような仕方でも解釈することの可能性に気づいている。このことは、何故に禅定者が、禅定の内容を、条件づけられた存在（有為法）の三つの徴表すなわち無常・苦・無我の光の下で見直すように勧められるかの理由となっているようである²⁹。このようにして実践することには、形而上学的な仮説に基づいた禅定の解釈の可能性を除くというよい効果がある。それならば、次には涅槃——仏教の最高善（sumum bonum）——が、人の真の我が実現せられる場を表しているのかどうか、ということが問われるであろう。この場合もまた、答えは否定的なものであるべきである。というのは、涅槃は、初期仏教の教説の中で定義されているように、我の永続化でもなければ、宇宙我（universal self）との同化でもない。「一切の法は無我である」(Sabbe dhammā anattā)³⁰という經典の言葉——そこでの法（dhamma）いう語には、有為法（saṅkhata）も無為法（asaṅkhata）もともに含まれる——は、涅槃もまた、自己自身であるとして把握されうるような自体存在を欠いているということを示しているのである。

これまで見てきたところからすれば、仏教は五蘊（khandha）というペンタッド（pentad）を超越する我を認めない、ということが明らかになったであろう。歴史的観点からすれば、このことは、仏教が仏教に先だつウパニシャド思想の発展の上にはない、ということの意味している。なるほど、初期仏教とウパニシャドが、業とか再生とか洞察力による解脱とかいった多くの教義を共有していることは事実である。しかしながら、これらの考えが、初期仏教と同時代に属する多くの思想体系に共通であったから、どちらがどちらに影響を与えたかを言うことは不可能である。その上、仏陀の教説の中で、われわれは個（小宇宙）我と普遍（大宇宙）我との一致に関するウパニシャドの教義を批判している文に出会う。中部（Majjhimanikāya）のアラガッドゥーパマ経（Alagaddūpamasutta）において、この批判された見解が、次のような形で出てくる。即ち、「世界と我とは同一である。この私は死後、不滅、常恒‘永劫なるものとなるだろう」³¹と。これがウパニシャドの解脱の教義に言及しているものであることは疑いない。それ故に、仏教と関連したこのウパニシャド思想の歴史的先行例は、仏教がウパニシャド思想を一層改善したものである、ということをおぼしめ意味するわけではない。というのは、宗教的・知的思想の歴史においては、新しい考えが出現する際に、ただ先行思想に従うばかりではなく、先行思想と弁証法的に対立する場合もあったからである。初期仏教の場合、その出現は、ウパニシャド思想の直接的な展開としてあるのではなくて、インド思想の精神的宗教（sassatavāda常住論）と唯物論的哲学（ucchedavāda断滅論）への分極化との弁証法的な対立においてあるのである。

7. 仏教の我論批判

仏教による自体存在信仰の否認はまた、この信仰の隆盛の原因の探求を伴なうこととなる。原因の一つは、われわれがすでに言及したように、心理的なものである。つまり、我の形而上学的見解が、自我の存続に対する人間の欲望 (bhava-taṇhā 有愛) を、その主たる動機として持つ一方で、我の唯物論的見解は、感覚的な欲望に耽溺することに対する人間の欲望 (kāma-taṇhā 欲愛) を、その主たる動機として持つからである。この信仰はまた、心理的体験の中身に対する間違っただ解釈から生ずる。というのは、仏教に従えば、人の物理的・心理的活動の総計は、心理的なものと考えられようと、物質的なものと考えられようと、我もしくは靈魂の名で呼ばれる立証不可能な形而上学的存在を想定することなしに、五蘊との関連から説明することができるからである。従って、それは、仏教の心理分析がプシュケ (psyche) の想定に基づかないものであるならば、仏教の物質分析も物質的な実体の想定に基づかないものだ、ということである。仏教認識論においても、われわれ、次のような認識手段の無効性に関する多くの議論に出会う。つまり先験的推論 (takka-vimamsā) とか、聖典の権威とか、神の啓示 (anussava) とか、さらには全知性 (sabb-aññutā) の主張³²といった認識手段に基づいてこの自体存在信仰の正当化の試みがなされるのである。その上、仏教の見解からすれば、われわれの言語習性でさえも、そのような存在が実在しなくても、実体的な存在があるという間違っただ解釈の仕方を生むことだであるのだ。というのは、多かれ少なかれ、あらゆる言語表現に対応する存在論的な実在物を想定することが、人間の心の性向のうちにあるからである。従って、例えば、われわれが “It rains” “(雨が降る)” と言うとき、われわれは “It” という語を使用することによって、一つの単一なプロセスを二分化する。同様に “I think” (私が考える) という言語表現に応じて、われわれには考えるというプロセスに加えて、さらに “I” というものの実在を信じる傾向がある。こういう事態は、相應部 (Samyuttanikāya) に記されている仏陀と比丘との対話の中で明かされている。「しかし、尊者よ、感じるのは誰なのでしょうか」、仏陀がこのように尋ねられたとき、仏陀の答えは次のようであった。「この質問は適切ではない。私は感ずる者がいるとは教えてはいない。しかしながら、もし質問が『いかなるものに条件づけられて (いかなるものを条件として) 感覚 (受) は生ずるのか』、とこのように尋ねられるのなら、それに対する正しい解答は、『感覚 (受) は接触 (触) に条件づけられて存在する』ということになるだろう」³³ と。再び仏陀が「しかし、老と死とは何か、そしてそれらは誰に属するか」と尋ねられると、仏陀は「老とか死という一つのものがあるとか、それらが、属するような誰かある人がいるなどとは、私は説いてはいない」

と返答している³³。ここではっきりと含意されていることは、言語というものは、存在の属性を伝達するのに必要ではあるけれども、言語構造が必ずしも存在の属性をありのままに表わすとは限らないということである。これと同じ考え方は次のような仏陀のよく知られた言葉の中で暗黙のうちに語られている。すなわち、「チッタよ、これらは名称、表現、言い回し、世間で一般に用いられる呼称である。如来 (Tathāgata) は実際これらを用いてはいるが、これらに惑わされていない」³⁵と。

8. 人という概念

さて、ここで強調しておくべきことは仏教が自体存在を否認することが、人(puggala)という概念を無意味なものとしているわけではないということである。それはただ、人という概念が一つの新しい次元を仮定することを意味するにすぎない。この新しい次元によるならば、もし人が、“人”によって、五蘊とは別個の存在とか、時間的に永続する実体とか、五蘊の中にある行為主体が想定されるならば、それは存在しない。これに反して、人は、縁起的に結びつき絶えず変化する五蘊の総体である。このように理解すれば、否認せられるものは、人という概念ではなくて、変化することを許さない独立の自体存在という概念なのだ。こういう見解に従えば、人格神であれ非人格神であれ、このように受け取られるある種の超越的な存在と関係するような、いかなる靈的実体も、人間の内部にはない。大宇宙我から発し、最終的にはそれに吸収されるような、いかなる小宇宙我も、人間の内部にはない。この立場は、仏教による常住論 (sassatavāda) 批判と相応する。唯物論が主張しているように、人は土からの純然たる産物でもないし、死ぬ時に完全に破壊されることを待つ偶然発生の環境の産物でもない。というのは、仏教は靈的宗教によって唱道せられたような、自我を形而上学的にみる見方に同意しているわけではないが、唯物論とは違って、仏教は持続性 (punabbhava再生) と倫理上の責任性 (kammavāda業論) とを否定しはしない。この立場は、仏教による断滅論 (ucchedavāda) 批判と相応する。こういうわけで、人間存在に対する仏教の見解は、死後にも存続する変わることはない靈魂に基づいたり、死ぬときに壊滅してしまう束の間の靈魂に基づいたりしては説明されえないものであるし、また純然たる観念的な言辞をもってしても説明されえないものである。というのは、縁起という仏教教義において明らかにされるように、識 (viññāṇa) と名色 (nāma-rūpa 人間の精神物理学的な面) とは相互に依存し合うからである。それ故に、「識によって名色がある」(viññāṇa-paccaya nāma-rūpaṃ) と説かれるだけでなく、「名色によって識がある」(nāma-rupa-paccaya viññāṇaṃ)³⁶とも説かれているのだ。それらの関係は、共生 (sahajāta) であり、相互依存 (paṭicca-samuppanna) の一つ

である³⁷。人間存在の靈的、唯物的、観念的解釈を超えて、仏教は人間存在を因縁関係によって相互に関連した心理物理学的現象の一プロセスであると説明する。換言すれば、それは四種の滋養物、即ち物質的食物 (kabalinkārāhāra 段食)と感覚上の接触 (phassa 触)と意思 (mano-sañcetanā) と識 (viññāṇa)とを摂って自らを養う扶養作用 (āhāra-ttthitika 食住) の一プロセスである³⁸。しかしながら、人間存在に対するこのような説明の仕方をしたからと言って、人間存在の完成への可能性を奪うわけではない。というのは、この理想が仏教聖者の生活を実際経験することに移されてあるのを知る限り、人間存在の内には、最高レベルの完成へ到達するに必要な潜在力と資質があるからである。

もし無我の教義が、人という概念に一つの新しい次元を提供するならば、四聖諦は無我と相応して、まず人の今の苦なる境遇を述べ (病理学的)、次にその原因を述べ (診断的)、次にそれからの解脱を述べ (理念的)、そして最後に解脱に至る道を述べていることになる (処方的)。人が現在、苦境にある一仏教はそう解しているのだが、——のは、原初にはあった完全な状態から人が墮落したせいではない。また、人が真の自我なるものを考えようとしなないものだから真の自我から遠ざかっているせいでもないし、真の自我ならざるものを自分の真の自我であるとしているせいでもない。そういう自我を考えること自体、不必要な前提だからである。そうではなくて、仏教の見解では、苦 (dukkha) によって特徴づけられている人の現在の境遇は、直接的には架空の自我の存在を信じることに起因する。なぜなら、そのような信仰は同じく架空のものである自我と非自我との二元性、およびその信仰が前提とし、かつ必然的に伴うあらゆるものへと帰着することになるからである。それ故に、仏教の自我への関心は、自我を発展させたり、いっそう健全なものとするためではなくて、それをことごとく除去するためである。この場合、強調しておくべきことは、自我の解放ではなくて、自我観念からの解放なのだ。もし自我が想定されなければ、人の向上への可能性と解脱はいかにしに可能となるか、という問いは、これまでしばしば発せられてきた。それに対する仏教側の答えは、精神的なものであれ物質的なものであれ、自我の想定そのものこそが、向上への可能性と解脱とを不可能にする、というものである。つまり、「もし、自我が身体と同一であるとの見解を懐けば、その場合、聖なる生活 (梵行住) はありえない。また、自我と身体は別々であるとの見解を懐けば、その場合もまた、聖なる生活はありえない。二つの極端を離れて、如来は中によって法を説く。」³⁹ ここで言及されている「中」の教えとは、それは心的現象も物質的現象も共に、一方のものを他方のものに還元することなく、相互に依存し合うことによって生じる、という仏教の縁起の教えのことである。

9. 経験的存在の属性

これまで見てきたところからすると、初期仏教によって考えられた限りでの経験的存在のもつ属性は、一元論多元論のいずれの観点からしても、記述することが不可能であることが明らかとなろう。分析と総合の両方を結合した使用法は、それがいずれか一方のあり方をもつものとして記述されることを妨げるからである。また、経験的存在の属性は、唯物論、観念論のいずれの観点からも、記述されえない。仏教は経験的個人存在を、物質的実体または心的実体に還元することをしないからである。確かに、仏陀の教説の中には、世界を観念的に解釈することに好意的なように思われる、ある一定の傾向があることは本当だ。そのようなことを述べたものの一つに、世間が心によって導かれ、心によって動かされる (*Cittena niyati loko, cittena parikissati*)、と言っているものがある。この場合、見落してはいけないことは、仏教が一つの宗教であり、従って、そこにあっては精神修養が極めて重要な役を担っている、という明白な事実である。それ故に、心が突出した地位をあてがわれていたとしても驚くにはあたらない。だが、こういう事情からして、物質は心によって存在する、という結論が導かれるとは限らない。色 (*rūpa*) すなわち物質は、心から成るもの (*manomaya* 意所成)ではなくて、心を喜ばすもの、心を刺激するもの (*manorama*)である⁴⁰。識 (*viññāṇa*) は、人がむさぼるような欲望と欲情をもって感覚の対象を求めるとき、「外に動揺させられ離散させられた」 (*bahiddhā vikkhittam visatam*)⁴¹と言われる。しかしながら、物事を実際にあるがままに、即ち無常、苦、無我なるものとして知るとき、人は物事に動揺させられたり、そこに逃げ込もうとするのをやめる。人の物事に対する反応は、物事に対する理解力にかかっている。ちょうど、物事に対する愛着が物事に束縛せられることであるように、それに対して愛着しないことが、そこから自由になることとなる。かくして病弊も治療もともに内部にあるのだ。このようなコンテキストにおいて、心に重要な地位を与えている先の所説の趣旨をわれわれは理解すべきである。

存在についての幻想論者の見解をそれとなく言っているように思われる所説も、言い方が不足しているわけではない。色 (*rūpa*) 即ち物質的現象は、空 (*suñña*)、空虚 (*tuccha*)、空無 (*ritta*)、不定 (*asāra*) なるものとして取り扱われるべきであると言われる。他の蘊 (*khandha*) に対しても、同様の記述がなされている⁴²。例えば相応部 (*Saṃyuttanikāya*) においては、色 (*rupa*) は泡団 (*phēṇa-piṇḍa*) に、受 (*vedanā*) は水泡 (*bubbula*) に、想 (*saññā*) は蜃気楼 (*marīci*) に、行 (*saṅkhāra*) は芭蕉 (*kadali*) に、識 (*viññāṇa*) は幻 (*māyā*) に譬えられている⁴³。スッタニパータ (*Suttanipāta*)

では、モーガラージャが世界を空(suñña)なりと観ぜよ (Suññato lokam avekkhassu), と命ぜられている⁴⁴。更にまた、「内にも外にも『何ものも存在しない』と観ずる者」(Ajjhattañ ca bahiddhā ca natthi kiñci ti passato) とか⁴⁵, 「『何ものも存在しない』と思うことによって, 輪廻の暴流を渡れ」(Natthi ti nissāya tarassu ogham) と説かれる⁴⁶。このような所説は, 初期仏教が色 (rūpa) 等の諸蘊の实在を信じず, ニヒリスティックである, 或は少くともニヒリスティックな傾向にある, という印象を与えているようである。実際, Kern 教授は, Waddel 教授の示唆, つまり初期仏教が観念的ニヒリズムであることを追認して, 上述の最後の二つの所説を, ニヒリズムが簡潔に表現された例として引いている⁴⁷。

これらの所説は, われわれには深い宗教的なコンテキストにおいて, なされているように思われる。そして, それらが, そのようなコンテキストにおいて理解されさえるならば, そのような解釈に陥ることはない。空性 (suññatā) は, 初期仏教テキストにおいて説明されているように, 空無を意味するのではなくて, 欠如すなわち我(attan 自我, 実体)の欠如または我に属する (attaniya 我所) ものの欠如を意味する⁴⁸。空無 (ritta), 空虚 (uccha), 不実 (asāra) も, 多かれ少なかれ, 同じような意味合いをもつ。持続的つまり永続的な, 精神的または物質的実体を否定することは, 必ずしも経験世界が非現実的なものであるということの意味するわけではない, つまり, それはただ, 世界の一つの違った解釈と言うに等しいだけのことである。別の言い方をすれば, ニヒリスティックな形而上学を示唆しているように思われた例の引用文は, 実際は, 有情 (sentient existence) の三徴表を, すなわち無常, 苦, 無我を表示するものである。その上, もし輪廻の生存が, その非現実性を示唆するような仕方 で記述せられることがあるとすれば, それは, 特に宗教的なコンテキストにおいて理解できるものである。換言すれば, 宗教上の啓発のために, 輪廻の生存が, 涅槃の至福に較べれば, 何たる取るに足らないものであるか, ということを示すことが必要であった。この場合, 必然的に伴うことは, 価値の問題である。涅槃は宗教生活の上での最高目標を表わしているから, その点からすると, 輪廻は, ある意味では, 非存在ということになる。というのは, 輪廻は, 永遠の幸福が確立されうるだけの永遠の基盤を供与できないからである。感覚的経験世界が非現実的なものであるというのは, この宗教的意味合いにおいてである。それ故に, 非現実的な言葉遣いで世界を描写することは, 現実的なコンテキスト内であってさえも, 意味のないことではない。

一七五 存在についての初期仏教の見解が, 中観派 (Mādhyamika) の解釈に照らした方がよりよく理解できるかどうかは, ここで検討を要する別の問題である。このように見る傾向にある Murti 教授は, 次のように述べている。「諸要素 (khandha 蘊・dhātu 界・āyatana 処) の教義は, われわれが解釈をするにあたって準備的な段階として必要であっ

た。もし視野にあるものが実体説 (ātma-vāda) だけであったなら、仏陀は弁証法的な意識にまで導かれることはなかったであろう。様態説も必要であった。弁証法的な意識が現われるに先だって、定立は反定立によって対置されねばならない。その場合だけ、道理上の対立があり、それを越える試みがありうるのだ。弁証法的必然の問題として、その時、仏陀は要素説を系統的に説いたか、或は少くとも、その考えを持ち出したのである⁴⁹。』初期仏教の教説の中には、そのような推断を支持すると思われるある傾向がある。しかしながら、仏教が離貧 (virāga) という教義を唱道する際のその強調ぶりを考慮に入れるならば、われわれはその傾向をまた違った風に理解することができよう。この場合、仏教の存在分析と仏教の実践的教義および修習との間に区別を設けなければならない。經驗的存在は、蘊・処・界といった多くの要素に還元されるけれども、このことは、人がそれら要素に寄りかかっているとか、それらに付着しているということを意味しているわけではない。それら要素もまた、それらが産み出す合成物と同様、無常なるものであり、輪廻をまぬがれないものなのである。それ故に、それら要素に対するいかなる形の欲望からも人は自由でなくてはならないという意味において、それらもまた超越されるべきものなのである。界善巧性 (dhātukusalatā)、即ち、様々な要素に經驗的存在を分析する能力は、それ自体では不十分なもので、実践的な教義および修習という文脈においては、それは、作意善巧性 (manasikāra-kusalatā)、即ち、有情の三つの徴表に照らして、それら諸要素の本性を熟思する能力への準備的な一步にすぎない。その時はじめて、瑜伽行者は諸要素から目を転じて、それらに執することをやめるのである。かくして、仏教の倫理的修習という文脈においては、界善巧性は作意善巧性への準備的な一步にすぎず、両者にはともに究極目標として涅槃の実現ということがあるのだ。従って、經驗的存在の基本的な要素に対する不執着を唱道することは、必ずしも、基本的な要素 (蘊・処・界) の教義が弁証法上の必然性からのみ、つまり実体論 (ātma-vāda) に対するアンチ・テーゼとしてのみ述べられたということを意味するものではない。

パーリ・ニカーヤに基づいて言えば、經驗的存在に対する仏教の見解は、分析と総合という二重の方法論に基づく批判的實在論の一形態のように見える。外的世界のどれをも明白な形で否定しているところがないし、世界は心によって作られてたものであるとか、主観的思考の投影であると示唆するような積極的な証拠も何も無い。パーリ教説を通じて見られるのは、實在論の言葉づかいなのだ。涅槃の達成を最終的な目標とする仏教の実践的教義および修習は、物質世界とそしてそこに住む知覚を有する生き物、という精神的存在の範囲を超えたものの存在の承認に基づいている。しかしながら、仏教は、感覺的經驗世界の背後にあるものとして働くような、形而上学的實在、ある種の実体といったものを認めるわけではない。このことは注意すべき重要な事実である。それ故に、もし經驗的存

在の構成要素を現象として解釈することができるとするならば、その現象は対応する実体を持たないものであるという条件をつけねばならない。

註

- 1 この場合の名色は総称として言われるものである。その個別的な意味では、名色は次のような精神・物理的アスペクトを意味する。「受、想、思、触、作意、これが名と呼ばれる。四大および四大所造色、これが色と呼ばれる。」*Samyuttanikāya* (=S.), PTS, I, 3.
- 2 例えばS. III, pp. 47, 86; *Majjhimanikāya* (=M.), PTS, III, 16 を参照せよ。
- 3 例えば S. II, 248; III, 231 を参照せよ。
- 4 例えば, *Dīghanikāya* (=D.), PTS, II, 302; III, 102 を参照せよ。
- 5 例えば, S. II, 140; D. I, 79 を参照せよ。
- 6 S. III, 49.
- 7 *Aññatra paccaya nattai viññāṇassa samchavo* (M. III, 281).
- 8 S. II, 77.
- 9 S. III, 66.
- 10 D. I, 23.
- 11 S. III, 51.
- 12 *Dhammasaṅgaṇi Atthakathā* (=DhsA.), PTS, 32.
- 13 S. III, 54.
- 14 M. I, 430.
- 15 *Ibid.* 431.
- 16 S. IV, 375; M. I, 246.
- 17 D. III, 113; S. IV, 330.
- 18 M. II, 56.
- 19 M. I, 246; S. IV, 375.
- 20 S. IV, 330; D. III, 113.
- 21 D. III, 216; *Vin.* I, 10.
- 22 *passim*
- 23 *Vin.* I, 22.
- 24 *Ibid.* *loc. cit.*
- 25 K. N. Jayatilleka, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963, 169ff. 参照。
- 26 S. I, 52, 67; II, 59.
- 27 例えば, George Grimm, *The Doctrine of the Buddha*, Berlin, 1958; Edmond Holmes, *The Creed of Buddha*, London, 1957 を参照せよ。
- 28 Jayatilleka, *op. cit.*, 291 ff.
- 29 M. I, 350; A. II, 43.
- 30 *Ibid.*, II, 61.
- 31 M. (Sutta 22) 参照。
- 32 Jayatilleka, *op. cit.* 262ff. 参照。
- 33 S. III, 12.
- 34 *Ibid.*, 13.
- 35 D. I, 162.
- 36 S. III, 52; D. II, 63.

経験的存在についての初期仏教の見解

- 37 D. III, 63; S. IV, 56.
- 38 M. I. 48; S. II, 11.
- 39 S. II, 61.
- 40 M. II, 56.
- 41 M. III, 225.
- 42 Mh. Nd. II, 277.
- 43 S. III, 142.
- 44 Sn. 217.
- 45 Ibid, 215.
- 46 Ibid, 205.
- 47 Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 50, n. 6 参照。
- 48 S. IV, 54.
- 49 Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, p. 54.
- 50 A. I, 83.
- 51 Ibid, loc. cit.

付記

本稿は去る昭和62年12月8日、名古屋の国際サロンで行なわれたパーリ学仏教文化学会主催によるスリランカ・ケラニヤ大学 (University of Kelaniya) Y. Karunadasa 教授の特別講演会において、事前に聴衆者に配布されたペーパー（英文）からの和訳である。なお今回、ここに和訳発表するにあたって、Karunadasa教授の快諾と慇懃を得たことを付記し、教授に甚深の謝意を表したい。